



La Carta de Pablo a los Gálatas







Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

N° 76 - 2017/3

La Carta de Pablo a los Gálatas





RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo

Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España),

Rainer Kessler (Alemania) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa

Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel

Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos

P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Joel Antonio Ferreira y José Luiz Izidoro

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Octubre 2017

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galíndez y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: asistenciaejecutiva@sbuecuador.com

Teléfono: (593-2) 510 4101





Contenido

Presentación.....	7
<i>Joel Antonio Ferreira y José Luiz Izidoro</i>	
Introducción a las Cartas de Pablo a los Gálatas.....	13
<i>José Luiz Izidoro</i>	
Cristo vive en mí: Ontología Pascual (Gal 2,19-21).....	23
<i>Aquiles Ernesto Martínez</i>	
La vocación de Pablo, según Gal 1,11-2,10.....	39
<i>Isidoro Mazzarolo</i>	
El Evangelio de la ternura y la solidaridad. Gal 4,8-20.....	57
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Gálatas 5,1-6: La vida en el Espíritu	
Una práctica de la libertad frente al carácter esclavizante de la ley	81
<i>José Luiz Verdi Sulca</i>	
Apertura de fronteras, la universalidad del evangelio (Gal 3,26-28)	97
<i>Joel Antônio Ferreira</i>	
Desconstruyendo una alegoría: Gálatas 4,21-32.....	115
<i>Marcelo da Silva Carneiro y Lília Dias Marianno</i>	
Los eslabones de la historia: Gálatas 2,9-10.....	129
<i>Gloria Inês Gamboa Fajardo</i>	
Conflicto y Libertad	
Gálatas 2:11-14 y las luchas intraeclesíásticas.....	135
<i>Néstor Míguez</i>	





Pablo y los esbozos de una soteriología que humaniza (Gal 3,19-25) 147
Abiud Fonseca

El anuncio de Jesús crucificado. Gálatas 6,11-18 161
Marco Aurélio de Brito

Reseña

– Reseña del libro la religión de los primeros cristianos:
una teoría del cristianismo primitivo..... 185
Denilson da Silva Matos





Joel Antonio Ferreira y José Luiz Izidoro

Presentación

La Carta de Pablo a los Gálatas

La Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) está publicando el número 76. Esta Revista es divulgada por autores latinoamericanos y caribeños que buscan dinamizar una articulación continental (América Latina y Caribe) en torno a una lectura bíblica hecha desde los marginados. Quienes escriben son representantes de redes de comunidades cristianas, miembros de equipos de formación y animación, investigadores e investigadoras y autores de materiales de estudio y de difusión de una lectura bíblica hecha a partir de los excluidos y de sujetos socioculturales. Por lo tanto, se establecen intercambios con investigadores/as de muchas instituciones de toda América Latina, divulgando textos y promoviendo discusiones críticas.

Todo este número da RIBLA está dedicado a la Epístola del Apóstol Pablo a los Gálatas. Algunos denominan a esta Epístola como la “carta de la justificación por la fe”. Otros la conocen como la “carta de la libertad en Cristo”. A nosotros nos gustaría llamarla la “Epístola de la Apertura de Fronteras”. De hecho, en el centro de la Epístola hay un pequeño himno, cantado por las comunidades originarias, a partir de la experiencia del Bautismo, que fue adoptado por el Apóstol Pablo, y que dice así:

“Pues todos ustedes son hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Pues cuantos de ustedes fueron bautizados en Cristo, fueron revestidos de Cristo. Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y libre; no hay diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son UNO solo en Cristo Jesús” (Gal 3,26-28)

Este himno bautismal parece que iluminó toda la Epístola y presentó el dinamismo que la comunidad cristiana de Galacia necesitaba adoptar frente a las situaciones vitales donde ella actuaba. Había problemas raciales, culturales, étnicos, religiosos, de género y sociales dentro de ella. El himno deja claro que no hay más diferencias entre judío y griego. En todo el imperio romano el modo de producción era esclavista. El himno venía a afirmar que, a partir de Cristo Jesús, no había más la separación entre esclavo y libre. La gran tensión era la fuerte mentalidad androcéntrica y patriarcal. El himno dejó claro que no había más diferencia entre hombre y mujer. Quiere decir que la propuesta de himno era que, a partir del anuncio y del proyecto de Jesucristo, todo debía ser transformado: las perspectivas de vida





necesitaban ser buscadas en las aperturas fundamentales a cualquier etnia: apertura racial, cultural-étnico y religiosa, apertura social y apertura de género. El himno bautismal es un esmero que ilumina a todas las personas del Caribe y de América Latina en su búsqueda de derribar los muros y los sectarismos.

Pablo, al conocer y asumir este himno, se jugó por entero en la búsqueda de grupos que luchasen por ser comunidades que superen las cerrazones y los enclaustramientos que aniquilaban cualquier experiencia de vida.

El himno (Gal 3,26-28) fue la luz que Pablo encontró frente a tantas adversidades. Él, en un primer momento, había anunciado el Evangelio en Galacia. Allí surgió una comunidad intensa. Vinieron luego, según el Apóstol, unos miembros judaizantes que hablaban de un Evangelio basado en la Ley judía (mosaica). Eso creó mucha confusión en el caminar de los gálatas. Algunos que se mantuvieron firmes en el primer anuncio, enviaron noticias tristes a Pablo. Éste se sintió indignado y escribió la actual misiva que, en algunos momentos, refleja el sentimiento de decepción del Apóstol.

La Carta, en varias ocasiones, llama a la “unidad en Cristo”. Pablo, frente a los conflictos generados por los judaizantes, cuenta como, antes de la evangelización de Galacia, los primeros cristianos tuvieron muchas tensiones que fueron superadas gracias a la adhesión a Cristo Jesús. En este momento, entonces, los gálatas también deben ser capaces de vencer las nuevas adversidades, siempre con fe, no en la Ley sino en el Evangelio.

La Epístola a los Gálatas es, de hecho, un apuntamiento a la apertura al universo de los gentiles y, a partir de allí, será la gran búsqueda del Apóstol: el Evangelio necesitaba abrirse e ir a buscar a las etnias, donde fuese posible, dentro del universo patriarcal y del imperio esclavista. El anuncio tenía que ir más allá de sistemas estigmatizados y esclavizadores. El cristianismo de Pablo fue la proclamación de que, algo que giraba en torno a la libertad (Gal 5,1.13), era necesario buscarlo para todos y todas. Es por eso que la Epístola fue una propuesta de creación de comunidades libres e igualitarias que deberían vivir en el Espíritu vivo de Dios (Gál 5,13-25) para que se vuelvan vivas. La Carta, a al presentar tantas dificultades, apuntó también a la esperanza de que en Cristo Jesús era posible dinamizar comunidades libres y abiertas.

Varios autores de diversos países enriquecen este número de RIBLA, trabajando temas desarrollados por Pablo en esta Epístola de la apertura de fronteras

José Luiz Izidoro, Profesor del Instituto Santo Tomas de Aquino (ISTA – Belo Horizonte, Brasil), escribe la “Introducción a la Carta de Pablo a los Gálatas”. Él busca introducir al lector en el universo de Pablo y de la comunidad de los gálatas de los años cincuenta de nuestra era, dentro de contexto judío, helenista y romano. Allí, Izidoro presenta los diversos horizontes y





ensayos abiertos por el Apóstol. La gran búsqueda que los gálatas debía anhelar era la “fe” en Cristo Jesús, que debía ser anunciado a todas las etnias. Los gálatas eran comunidades de frontera y, dada la evangelización de Pablo, por lo mismo eran capaces de tener una visión multiforme de la realidad, dentro de aquel universo tan vasto y de variadas experiencias religiosas, de civilización griega y de imperio romano.

El segundo artículo es escrito por Aquiles Ernesto Martínez, venezolano y profesor de Religión y Biblia en la Reinhardt University, (Wakeska, Georgia USA) y Presbítero Ordenado en la Iglesia Metodista Unida. Él escribe un artículo titulado “Cristo vive en mí: ontología Pascual (Gal 2,19-21)”. El autor muestra que, a partir de la confesión pascual en Cristo hecha por Pablo surge una identidad y una mística profunda que fueron la respuesta a la vocación que el Apóstol experimentó. Él vivió en, con y por la causa de Cristo. ¿Qué constituyó el eje principal de la adhesión del Apóstol al Evangelio? El articulista dice que el centro del Evangelio es su visión de la muerte y resurrección de Jesús, el Cristo. Entonces, todo se movía por esa adhesión que llevó a Pablo a una decisión radical por Jesucristo. Él se ve a sí mismo haciendo una profunda revisión de vida, mirando sus valores, ideales y metas y por eso conseguía jugarse enteramente en el universo del Resucitado, pudiendo hacer un acto de fe: “Es Cristo quien vive en mí”.

El tercer texto es escrito por Isidoro Mazzarolo de la PUC de Rio de Janeiro (Brasil). Él desarrolla el tema “La vocación de Pablo” (Gal 1,11-2,10). Para el autor, no se debe procurar entender la cuestión de la vocación del Apóstol a partir de la racionalidad humana, porque ella es un fenómeno que va más allá de las reglas de la razón. Es necesario intentar entender la vocación de Pablo desde la óptica de Dios que se despliega y actúa extraordinariamente en el ser humano. Pablo describe su historia personal y la radicalidad de su conversión para que los lectores gálatas (y nosotros también hoy) comprendan que su vocación fue un llamado divino. De miembro activo del judaísmo, de perseguidor de los cristianos, él se transformó en misionero de la justicia y de la libertad. Él fue mensajero del amor. la vocación de Pablo evolucionó para ser heraldo de la vida, porque comprendió que el Dios anunciado por Jesucristo era el Dios de la vida. Por eso, Pablo hace su adhesión absoluta a este Dios vivo.

En el cuarto artículo, Waldecir Gonzaga de la PUC de Rio de Janeiro (Brasil), escribe sobre “El Evangelio de la Ternura y de la Solidaridad en Gal 4,8-20”. Esta temática es muy importante porque algunos critican que Pablo, en la Epístola a los Gálatas, fue muy duro con los cristianos de Galacia, y que también fue muy severo en las alusiones a los judaizantes (misioneros judeo-cristianos). La perícopa de Gal 4,8-20 muestra en la segunda parte de la Epístola a un Pablo profundamente humano, sensible, cariñoso y lleno de ternura. Es obvio que, aunque él fue tan enérgico contra aquellos que comprendían de manera distinta el proyecto de Dios, al mismo tiempo, se mos-





tró profundamente “corazón” con aquellos que él amaba tanto. El articulista buscando fundamentarse, de manera precisa, en los diversos especialistas en Gálatas, al mismo tiempo muestra la faceta del Apóstol que desarrolló el valor de la amistad con sus hermanos gálatas.

En el quinto texto, el peruano José Luis Verdi Sulca escribe “Una práctica de la libertad frente al carácter esclavizador de la fe”, partiendo de Gal 5,1-6. El autor ve que la libertad es un tema fundamental en la Epístola. Al final, ya en Gal 5,1 Pablo dice que es “para la libertad que Cristo nos llamó”. Hay una confrontación. Por un lado, la libertad de la vida en el Espíritu; por otro lado, la esclavitud de la ley. Esa dialéctica es profundizada en cuatro partes, mostrando al final la decisión clara y el llamado a la libertad que el Apóstol anuncia a los gálatas.

En el sexto artículo, Joel Antônio Ferreira, de la PUC de Goiás (Brasil), elabora un texto sobre “La apertura de Fronteras, la Unidad del Evangelio”. Para el autor, Gal 3,26-28 era un himno bautismal cantado por las comunidades anteriores a Pablo. Él conoce el himno y lo ubica como un proyecto en el anuncio a los gálatas y, después, a los corintios y a los romanos, siempre partiendo del “lugar social” de las etnias, esclavos y mujeres. Aquí, en Gálatas, todos los temas fuertes de la Epístola tienen sus ecos venidos del Himno y, por eso, él anunció la apertura de fronteras en perspectivas culturales y étnicas (judía/griega), sociales (libres/esclavos) y de género (hombre/mujer). Esa apertura era posible porque las comunidades contaban con Cristo Jesús. Pablo sostuvo que en el himno que la realización de ese proyecto sería posible en la vivencia de la unidad (*heis*), en la *ekklésía*.

Marcelo da Silva Carneiro, de S. Pablo, y Lília Dias Marianno de Rio de Janeiro, ambos de Brasil, escriben el séptimo artículo titulado “Deconstruyendo una Alegoría: Gálatas 4,21-32” donde reflexionan en torno de la creación literaria de Pablo sobre el hijo de la esclava Agar (Ley) y el hijo de la libre (Gracia). Los autores apuntan al equívoco hermenéutico del Apóstol, procurando deconstruir la alegoría y la interpretación de Pablo, por el análisis crítico del discurso de la perícopa y, entonces, proponen soluciones para el equívoco. Buscan obtener “los fragmentos de la metáfora”, para entender mejor a donde quería Pablo llegar. Muestran que Pablo fue incongruente entre la historia del Génesis, el Cántico de Isaías y la alegoría de Gálatas. Para ellos, Pablo incurrió en errores en sus interpretaciones, mostrando que el texto bíblico está siempre abierto a nuevas interpretaciones y lecturas, conforme a las nuevas situaciones que se experimentan.

Gloria Inés Gamboa Fajardo, de la Uniclaretiana y Unicatólica de Cali (Colombia), escribe el octavo texto “Las ligaciones de la Historia” (Gal 2,9-10), partiendo del “lugar social” de los pobres, de los débiles y de los caídos. Frente a tantos desafíos a la capacidad de “servicio” de los profetas, de Jesús, del discipulado, se encuentra la mentalidad de Pablo, que escudriñó y puso en práctica la orientación del “encuentro de Jerusalén”: ¡No se discrimina a los pobres! (*anawin*).





El noveno artículo es escrito por el argentino Néstor Miguez, del ISE-DET de Buenos Aires. El título es “Conflicto y Libertad (Gal 2,11-14) y las luchas intra-eclesiásticas”. El autor parte del relato hecho por Pablo respecto a la tensión vivida en Antioquia, que envuelve a Pedro, Bernabé, Pablo, los enviados de Santiago y a la comunidad. Mira también el lugar retórico y profundiza en los componentes narrativos y actuaciones, para ligarlos con los temas más importantes de la Carta a los Gálatas. Con eso es posible percibir las varias concepciones eclesiológicas que llevarán a los conflictos internos y externos, que se vivenciaban en las comunidades gálatas.

El décimo texto es elaborado por el peruano Abiud Fonseca, quien trabaja en Quito, en el Seminario Sudamericano (SEMISUD). El título es “Pablo y los esbozos de una Soteriología que humaniza” (Gal 3,19-25), donde trabaja la “justificación por la fe”, presentando su contenido humanizante. Por el contrario, el autor va demostrando que la “función de la ley”, fue bien conocida por la comunidad gálata, a causa de la predicación de los judaizantes. Pablo, en esta perícopa (Gal 3,19-25), muestra que la Ley es transitoria y no da la vida. El autor del artículo, recorriendo el análisis retórico, mirando el discurso jurídico y profundizando el contexto histórico, va sistematizando la soteriología de Pablo: ella provee una justificación por la fe que humaniza al ser humano de forma integral, en el cuerpo, en la casa y en la *ekklesía*.

Por último, el undécimo artículo se titula: “El Anuncio de Jesús Crucificado (Gal 6,11-18)”. Éste fue escrito por el brasileño Marco Aurélio de Brito de la FATEJ/FADISA de Santo André (Brasil). El artículo muestra que Pablo refuerza y enfatiza la fe en la cruz de Cristo. El anuncio de Jesús Crucificado y la persecución por causa de la cruz, están muy próximos. Pablo fue perseguido por anunciar al Jesús de la cruz. Es comprendiendo la riqueza de esta teología que las comunidades se volvieron más firmes y corajudas.

Al final de este número, después de los artículos, presentamos el trabajo de RESEÑA de Denilson da Silva Matos de la Facultad de Tecnología Jardim (FATEJ, Brasil). Él nos presenta “La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo” de Gerd Theissen, publicado por las Paulinas.

Esperamos que el público destinatario de RIBLA, quienes trabajan en la interpretación y transmisión de la Biblia en el contexto social de América Latina y del Caribe, es decir los profesores, exegetas, estudiantes de teología, presbíteros (padres) y pastores puedan usufructuar de los textos aquí elaborados, para enriquecer sus investigaciones y ampliar el conocimiento de la Epístola del Apóstol Pablo a los Gálatas. Que el público que va a leer este número sea favorecido por la interrelación de la diversidad caribeña y latinoamericana, y ayude en el futuro a enriquecer más, a nivel ecuménico y cultural, las experiencias cristianas que tienen su base en la Biblia, de manera particular en el libro de Pablo a los Gálatas.

¡Buenas lecturas!







José Luiz Izidoro¹

Introducción a las Cartas de Pablo a los Gálatas

Introduction to Paul's Letter to the Galatians

Resumen

Las cartas de Pablo, en el contexto da Asia Menor son consecuencias de las múltiples facetas de la realidad social, cultural y religiosa. Esa realidad comienza a partir de una perspectiva con el mundo judío, Helenista y en el contexto del mundo romano. En perspectiva contemporánea, los estudios de Gálatas responden a varios horizontes y ensayos. Por lo tanto, no será posible establecer como objetivo de Pablo en Gálatas la preeminencia de la promesa de la fe, en detrimento de la ley. Podemos comprender en Gálatas que la fe está orientada a Cristo Jesús, tanto para los judíos como para los no judíos. Por lo tanto, las iglesias de los Gálatas son comunidades de fronteras, y el cristianismo en Gálatas es capaz de una visión multiforme de diferentes grupos étnicos, sociales, culturales y de diferentes identidades.

Palabras – claves: Gálatas - Cristianismo - Identidad - Cultura - Religión.

Abstract

The letters of Paul, within the framework of Asia Minor, they are consequences of the multifaceted religious, social and cultural reality. This reality begins from a plural and different perspective within the Jewish, Hellenic, and Roman world. In the contemporary perspective, the studies of Galatians respond to various horizons and desires. Therefore, it would not be possible to establish as Paul's goal in Galatians the prominence of the promise of faith to the detriment of the law. We must understand in Galatians that faith is directed towards adherence to Christ Jesus, by both Jews and non-Jews. Therefore, the churches of the Galatians become communities of frontiers and the Christianity in Galatians is capable of a multiform view of different ethnic, social and cultural groups and of the different identities.

Word-Key: Galatians - Christianity - Identity - Culture - Religion.

¹ Doctor en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP) y Profesor en el Instituto São Tomas de Aquino (ISTA – Belo Horizonte). Email: jeso_nuap@hotmail.com





Introducción

La formación y construcción de los textos sagrados son el resultado de un proceso histórico-literario en el cual las culturas, etnias, religiones y sociedades están presentes mediante representaciones simbólicas, lenguajes, discursos y muchas otras convenciones. Las identidades socioculturales y religiosas, las fronteras étnicas y los diálogos culturales y religiosos constituyen una de las pautas del debate actual sobre las religiones, las religiosidades, las culturas y las identidades, en una perspectiva contemporánea, como también en el ámbito de las antigüedades.

De acuerdo con Judith Lieu (2002, p. 297) la discusión moderna de la identidad como proceso de construcción está vigente y se aplica también al mundo greco-romano, donde parentela, historia, lenguaje, costumbres y dioses, supuestamente, nos separan a “nosotros” de los bárbaros, pero también provocan una interacción donde después los judíos y los cristianos estarán encajados en las mismas estrategias. Esto puede ofrecer caminos respecto a cuestiones que la unidad y diversidad, judaísmo versus judaísmos, y de cómo el cristianismo emerge como algo separado del judaísmo.

Comprendemos que los diferentes grupos cristianos en los orígenes del cristianismo se formaron y configuraron a partir de los diversos contextos judaico-helenísticos y se insertaron en el mundo greco-romano; actuaban con reciprocidad y reinterpretaban los elementos religiosos y socioculturales y las diversas formas de pensamiento allí encontrados. Tal realidad apunta a diferentes comprensiones de los mismos acontecimientos y, con ello, posibilita al concepto cristianismo un significado flexible y plural, que supera la comprensión monolítica.

En la concepción de Williamson H. G. M. (1989, p. 141-161), la Biblia registra una larga y acalorada discusión de cómo las fronteras de la comunidad israelita fueron construidas y mantenidas. Para Mark G. Brett (2002, p. 12), la Biblia nos presenta una serie de identidades que interactúan socialmente y que dependen del lugar donde las personas se encuentran –así, con los pueblos cananeos, egipcios, babilónicos, persas, africanos, judíos, griegos y romanos–, mencionados por Josep Rius-Camps (1989, p. 72-73) en la lista de los pueblos presentada en Pentecostés (Hch 2,5-11), que corresponde a un ambiente que entrelaza naciones, pueblos y culturas.

Por lo tanto, la Biblia tuvo y sigue teniendo influencia en muchas culturas y en el reconocimiento especializado de sus antiguas bibliotecas, lo que lleva a una implicación política y moral y le otorga a la investigación bíblica la relevancia y pertinencia de los estudios socioculturales y de las teorías orientadas al análisis y aproximación de los fenómenos socio-antropológicos y de su campo hermenéutico.

Las cartas paulinas, en el ámbito de Asia Menor, son reflejo de las múltiples facetas de la realidad religiosa y sociocultural. Ellas parten de una perspectiva plural y diferenciada en lo que se refiere al pensamiento cristia-





no paulino, en el ámbito judaico-helenístico del mundo romano, y en el caso de Gálatas apunta a elementos teológicos, antropológicos y éticos de relevancia para la construcción de un nuevo ethos para los grupos cristianos.

La Carta a los Gálatas, en opinión de Justin K. Hardin (2008, p. 1) presenta un esbozo del inicio del movimiento cristiano. Nuevas perspectivas para la investigación vienen del reconocimiento del suelo fértil de las investigaciones ya hechas, a las cuales se suman ñas nuevas y estimulantes vertientes literarias como las de Daniel Boyarin (1994), Louis H. F. Feldman (1992), E. P. Sanders (1977; 2009), James D. G. Dunn (2003; 2009), John Dominic Crossan y Jonathan L. Reed (2007), Jerome Murphy-O'Connor (2000), J. Paul Sampley (2008), Justin K. Hardin (2008) y Mark G. Brett (2002), entre otros.

Galacia y la Carta de Pablo a los Gálatas

Galacia sería el territorio situado al norte de la región de Anatolia Peninsular, que podría ser la propia región o territorio de Ancira/ Ancara o toda la provincia galática, según el lenguaje común de Galacia como provincia. Con todo, la provincia galática norte y sur serían parte de un área más amplia de Asia Menor, o de la denominada Anatolia peninsular. La Anatolia peninsular era una región del extremo oeste de Asia, también denominada Asia Menor.

Es posible que la Galacia paulina (Gal 1,2) correspondiese a la región o territorio de Galacia, es decir al territorio norte de la provincia, y no fuese referencia a toda la provincia, como Pablo enuncia en 1Corintios: "La Iglesia de Dios que está en Corinto" (1Cor 1,2). En ambas teorías, territorio o provincia, la cuestión de los destinatarios de la Carta a los Gálatas también ha sido ampliamente discutida. En el debate actual prevalece la tendencia en favor de la hipótesis del territorio o región, es decir el norte.

Gálatas provoca un considerable debate en lo que concierne a sus destinatarios. Se refiere a una región geográfica ocupada por pueblos y etnias de diferentes orígenes y en continua movilización e interacción dentro de la dinámica del imperio romano, donde se insertan los grupos cristianos. Se presenta la perspectiva de una nueva identidad para gentiles y judíos en el cristianismo paulino de Galacia, de donde emergen alternativas de relevancia para las identidades, lo que incidirá enormemente en el proceso de comprensión histórico-teológica del cristianismo.

Según Vielhauer (1991, p. 122) "Pablo envía este escrito como carta circular a las comunidades de Galacia (2,1), sin mencionar ninguna ciudad por su nombre". Pudiera tratarse de comunidades relativamente próximas unas a otras, con experiencias comunes. Eso explicaría la comunicación colectiva. Hechos de los Apóstoles nos da a conocer también diversos pasajes de Pablo en Galacia. Con ocasión a su primer viaje misionero, el apóstol evangeliza las regiones situadas al sur de la provincia: Panfilia, Iconio, Pi-





sidia, Licaonia, Perge, Atalia, Frigia (Hch 13,14-14,25). A continuación, pasa dos veces por el norte de Galacia (Hch 16,6; 18,23), durante el segundo y tercer viaje misionero. Esta región se extendía entre Capadocia y el Mar Negro, y se extendía de regreso por Ancira (la actual Ancara).

Para Philipp Vielhauer (1991, p. 121-122), Gálatas constituye el documento más revelador para una biografía de Pablo, para una historia del cristianismo primitivo, para las tensiones intra-eclesiales –no solamente locales– de aquel tiempo y para la teología del apóstol, su contenido y desarrollo. De acuerdo a Richard N. Longenecker (1990, p. xliii.), históricamente Gálatas debió ser fundamental para las varias formas de doctrinas, proclamaciones y prácticas cristianas. Por ciertas peculiaridades que caracterizaban a las comunidades cristianas y a su entorno, según Claudio Moreschini y Enrico Norelli (2006, p. 17), “Gálatas viene a ser también un testimonio interesante de una misión cristiana fluida”.

En la investigación contemporánea, los estudios de gálatas responden a varias perspectivas y ensayos, desde intereses de cuño cristiano y teológico-pastoral hasta intereses eminentemente académicos y antropológicos. De acuerdo a Bruce W. Longenecker (1998, p. 2), en nuestra sociedad pluralista contemporánea las identidades sociales y personales son alimentadas con relación a una amplia gama de diversos contextos culturales y contingentes. En nuestros días, la solidaridad humana está mezclada con fuertes realidades de diferencias culturales e incompatibilidades. En función de esto, muy frecuentemente se ha propugnado una visión eclesiológica paulina como un recurso para una iniciativa multicultural. De ese modo, continua Longenecker (1998, p. 2), Gálatas puede ser leída con diferentes finalidades por historiadores académicos (relación entre cristianismo y judaísmo), por cristianos comprometidos (la fe cristiana y la relación natural con Dios) y por modernos analistas de la cultura (dinámica de la pluralidad social contemporánea e identidades).

Para J. Louis Martyn (1997, p. 13), al abrir la Carta de Pablo a los Gálatas vemos tres importantes elementos: a) la presencia de un drama entre Pablo y los gálatas –ambos guardan afección y cólera; b) Pablo y los gálatas tienen una rica historia con otros pueblos, desarrollo que antecede el escrito y la recepción de la carta; c) ocurren hechos que los que están envueltos cierto número de personas, a más de Pablo y los gálatas. Siendo así, sería poco plausible y coherente establecer como objetivo paulino en Gálatas únicamente la preminencia de la fe, en detrimento de la Ley. Concordamos con Martyn (1997, p. 23) cuando afirma que la carta de Pablo no está toda formulada con argumentos designados para persuadir a los gálatas de que la fe es mejor que la observancia de la Ley. Pablo fue construyendo un enunciado destinado a despertar a los Gálatas a un cosmos real, en el cual, de hecho, la fe llegó con el advenimiento de Cristo (Gal 3,23-25).





Y esa fe se direcciona hacia la adhesión a Cristo Jesús, por parte de judíos y no judíos, cuyos propósitos pudieran, ciertamente, ser alcanzados también en el campo étnico, religioso e intercultural

Es indiscutible que Gálatas constituye una epístola real y genuina (KUMMEL, 1982, p. 395), escrita entre los años 50 y 55 d.C., en Éfeso, Macedonia o Corinto (BETZ, 1979, p. 12) o, con más precisión, en Éfeso (VIELHAUER, 1991, p. 128). Jerome Murphy-O'Connor (2000, p. 191) también confirma esta datación para Gálatas, y sugiere la primavera del 53 d.C.

Hay un consenso para atribuir Gálatas a Pablo de Tarso. George afirma que Gálatas fue realmente escrita por Pablo, el apóstol, como éste se presenta desde el inicio de la carta (Gal 1,1) (GEORGE, 1994, p. 22). Para Hans Dieter Betz (1979, p. 1) la autoría de Pablo gozaba de incuestionable aceptación en la antigüedad. Comparándola con otras cartas paulinas, se nota que el estilo de los escritos y el lenguaje de Pablo son inconfundibles. En método y en contenido, el argumento teológico en Gálatas es característicamente paulino. Por tales razones, las escuelas del NT no cuestionan la autoría de Pablo en cuanto a la carta a los Gálatas.

Según Betz (1979, p. 2-3), el hecho de que Pablo escriba una apología bien compuesta, retórica y teológicamente sofisticada, nos empuja a asumir que él fundó las iglesias de Galacia, no entre los pobres y no educados, sino entre la población urbana romanizada y helenizada. Sin embargo, no asumimos la opinión de Betz en cuanto una constitución rígida y selectiva de los entornos sociales de las iglesias de Galacia. La población urbana en el contexto greco-romano era también constituida por estratos sociales de baja renta e incluso de precarias condiciones socioeconómicas. En el ámbito urbano, como en todo el Asia Menor, las sociedades eran constituidas por esclavos, libres, trabajadores manuales, comerciantes, ricos y pobres, y fuertemente marcadas por experiencias aldeanas. Pablo se identifica con la ciudad y eso se demuestra en su propia formación, trayectoria e itinerario geográfico por Tarso, Damasco, Antioquia, Jerusalén no obstante la interlocución e interacción con el mundo rural y adyacentes. Así, al asociar el mensaje paulino con el entorno de la comunidad cristiana, continua Betz (1979, p. 3), el mensaje paulino de “libertad en Cristo” es direccionado a personas interesadas en la emancipación religiosa, cultural, social y política. La experiencia cristiana que la carta de Pablo menciona refleja esa realidad. Pablo apunta a importantes cambios ocurridos en la historia de los gálatas.

Composición literaria de la Carta a los Gálatas

Según Betz, Gálatas puede ser analizada según la retórica greco-romana y la epistolografía. Esa posibilidad pone de relieve el relacionamiento de Pablo con las disciplinas retóricas, literarias y culturales, una cuestión que no aún no ha sido adecuadamente discutida (BETZ, 1979, P. 14), pero que gana relevancia en los actuales estudios paulinos. J. Paul Sampley (2008,





p. XIII) considera que los usos y costumbres sociales, económicos, políticos, las convenciones y los valores sociales son un dato común en los estudios paulinos, y los modelos greco-romanos de retórica han sobresalido como área importante en esa investigación.

En ese sentido, Betz (1979, p. 14-15) dice que Gálatas es un ejemplo del género *carta apologética*. La evidencia que sustenta tal hipótesis se deriva del análisis de la composición de la carta. El género *carta apologética* surge en el siglo cuarto a.C., y presupone no sólo el género carta, sino también los géneros *auto biografía* y *habla apologética*, así como también antiguas formas de expresiones literarias. En la literatura griega este género es representado por ejemplos famosos, como la pseudo autobiografía de Sócrates hecha por Platón y la autobiografía de Demóstenes, De corona. Esos ejemplos inspiraban las cartas, que los imitaban.

El análisis formal de Gálatas, según Betz (1979, p. 23-24), permite llegar a algunas conclusiones en cuanto a sus funciones. Gálatas trae un mensaje que es parte de un constante debate, y establece una comunicación en primer lugar, entre el remitente y los destinatarios, y luego con los oponentes, de tal modo que todos los lectores de la carta se sientan participantes del debate. Tal situación hace de Gálatas una apología presentada de forma escrita; por el uso de la retórica ésta es concebida como un arte de persuasión.

Ronald Y. K. Fung (1988, p. 28) se aproxima a Betz en la discusión en cuanto al género literario de Gálatas, al afirmar que los recientes estudios muestran que Gálatas pertenece al género carta apologética y está conformado de los principios y normas de la retórica contemporánea. De acuerdo a Richard N. L. Longenecker (1990, p. CIV-CV), la clasificación de Gálatas como una carta apologética es reconocida por la relación entre el estilo de su contenido y su estructura epistolar. Realmente, la autobiografía, la apología y la defensa son factores importantes para el análisis retórico de Gálatas y con frecuente valor para una grande y prolongada discusión. Con todo, se considera que no se puede aplicar de forma rígida y con una estructura fija tal categoría literaria a todo el cuerpo epistolar de Gálatas (FUNG, 1988, p. 32).

No existe un consenso entre los estudiosos respecto a un género literario único para Gálatas, aunque no se presentan grandes disparidades entre los autores. En cuanto a los relatos paulinos, se considera el “uso de las tradiciones literarias como las formas retóricas, los modelos de persuasión, las estructuras quiásmicas, los procedimientos exegéticos midrásicos, los himnos cristianos antiguos, las fórmulas confesionales y el material parénético” (RICHARD N. LONGENECKER, 1990, p. CIII) que constituyen de cierta forma la retórica greco-romana, la epistolografía y las formas apologéticas presentes en la Carta a los Gálatas.





La auto comprensión cristiana paulina en Gálatas

La auto comprensión cristiana paulina posibilita una aproximación a los diferentes grupos religiosos y socioculturales en Gálatas, que emergen en los espacios de movilidad humana y social, así como de la diáspora y de las sinagogas, como experiencias cristianas diversificadas. Con eso hay una crítica a los códigos vigentes en la sociedad greco-romana y, ciertamente, de mentalidad judía, ligada a las antiguas tradiciones del judaísmo, particularmente donde predominaba el criterio de “inmutabilidad por la identidad geográfico-étnica”. El pensamiento cristiano paulino sugiere una comprensión fluida, dinámica y mutable para las identidades, donde los componentes geográficos, étnicos, religiosos y sociopolíticos emergen con más nitidez y elasticidad, revelando fronteras permeables y accesibles.

Pablo comprende esta perspectiva judaica en el horizonte de la auto comprensión cristiana, articulada al contexto litúrgico del bautismo y del vestirse, como forma lingüística y religiosa de presentar la adhesión del iniciado a Cristo Jesús y la ampliación de la fórmula litúrgica “no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer; pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús” (Gal 3,28). El pensamiento paulino articula la libertad de la Ley con base a la fe, y así los gentiles podrían participar del pacto que antes había sido disfrutado exclusivamente por el pueblo de Israel. Por la fe y por la adhesión a Cristo Jesús, judío y gentiles serán partícipes de la herencia según la promesa (Gal 3,29c). De este modo, se configuran nuevas identidades para el cristianismo paulino en Galacia.

El pensamiento cristiano paulino está en continuidad con las tradiciones judeo-helenistas e inmerso en el contexto del mundo greco-romano, en una perspectiva de variaciones y cambios en el ámbito de las comprensiones. Esa perspectiva define rupturas, antagonismos, continuidades y discontinuidades, vaivenes e innovaciones en la historia y, desde luego en el pensamiento paulino, lo que estará presente en el proceso de formación de las identidades en Gálatas. En tales factores subyace también una crítica a las tradiciones judaicas, sobre todo en lo concerniente al carácter legalista de la Ley y de la religión. A continuación, se da la asimilación de una comprensión innovadora del concepto de “filiación divina” y de “descendencia abrahámica”, que incidirá como orientación ética y teológica en la vida cristiana y en el cristianismo paulino de Galacia, dilatando así su frontera religiosa y socio-antropológica, incluyendo los diferentes grupos étnicos, religiosos y socio-culturales.

Pablo, como judío, comprendía el judaísmo en sus múltiples y variadas facetas y en la interlocución con el mundo gentil y greco-romano, y adoptó tal comprensión en la construcción de su pensamiento y en la misión a las Iglesias de Galacia, que conferirá a las identidades el carácter de fluidez y permeabilidad. En esa comprensión, el estatus de filiación divina se vuelve un componente teológico que emerge como alternativa antropo-





lógica de aproximación y de unidad entre los diferentes grupos étnicos y socio-culturales da Galacia. Como gran contribución del cristianismo paulino de Galacia está la nueva comprensión judaico-helenística de Pablo y su pertinencia en el ámbito del judaísmo y del pensamiento greco-romano. Judío y gentil, que podían ser griegos, de formación griega, y pueblos extraños, mujeres, hombres, esclavos y libres se añaden a su nuevo estatus de filiación divina por la fe en Cristo Jesús (Gal 3,26b), configurándose como identidades fluidas en el cristianismo de Galacia.

Así, las iglesias de Galacia se volvieron comunidades de fronteras, y el cristianismo paulino en Gálatas posibilita un mirar multiforme de los diferentes grupos étnicos y socio-culturales y de las respectivas identidades, que serán comprendidas, interpretadas y asimiladas en las variadas perspectivas antropológica, histórico-teológica y bíblica, e introducida en la pauta de las discusiones contemporáneas sobre los diferentes temas de las religiones, de las religiosidades, de las etnias, de las culturas y de las identidades.

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén. Nueva edición, revisada y ampliada. São Pablo: Paulus, 2002. 2206p.
- BETZ, Hans Dieter. Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia. Philadelphia: Fortress, 1979. 357p.
- BETZ, Hans Dieter. Antiquity and Christianity. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 117, n. 1, p. 3-22, Spring 1998.
- BRETT, Mark G. (Ed.). *Ethnicity and the Bible*. Boston/Leiden: Brill, 2002. 510p.
- FUNG, Ronald Y. K. *The epistle to the Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. 342p.
- GEORGE, Timothy. Galatians. *The New American Commentary*. Nashville: Broadman & Holman, 1994. v. 30. 464p.
- HARDIN, Justin K. Galatians and the imperial cult: a critical analysis of the first-century social context of Paul's letter. (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament – 2. Reihe*). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 200p.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Pablo: Paulus, 1982. 798p.
- LIEU, Judith. Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity. *New Testament Studies*, London, n. 48, p. 297-313, 2002.
- LONGENECKER, Bruce W. *The triumph of Abraham's God: the transformation of identity in Galatians*. Nashville: Abingdon, 1998. 238p.
- LONGENECKER, Richard N. Galatians. Dallas: Word, 1990. 323p. (*Word Biblical Commentary*, 41)





- MARTYN, J. Louis. Galatians: a new translation with introduction and commentary. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: The Anchor Bible, Doubleday, 1997. 615p.
- MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I: de Pablo hasta la edad constantiniana. Trad. Guillermo Martín Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2006. 504p.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. Jesús y Pablo: vidas paralelas. Trad. Paulinas Lisboa. São Pablo: Paulinas, 2008. 152p. (Colección Cultura Bíblica).
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. Pablo: biografía crítica. Trad. Bárbara Theoto Lambert. São Pablo: Loyola, 2000. 408p.
- RIUS-CAMPS, Joseph. De Jerusalén a Antioquia: génesis de la Iglesia Cristiana: comentario lingüístico-exegético a Hch.1-12. Córdoba: El Almendro, 1989. 390p.
- SAMPLEY, J. Paul (Org.). Pablo no mundo greco-romano: um compêndio. Trad. José Raimundo Vidigal. São Pablo: Paulus, 2008. 606p.
- VIELHAUER, Philipp. Historia de la literatura cristiana primitiva. Salamanca: Sígueme, 1991. 865p.
- WILLIAMSON, H. G. M. The concept of Israel in transition. In: CLEMENTS, R. E. (Ed.). The world of ancient Israel. Cambridge: Cambridge University, 1989. p. 141-161.





Aquiles Ernesto Martínez¹

Cristo vive en mí: Ontología Pascual (Gal 2,19-21)

Christ lives in me: Paschal Ontology (Gal 2,19-21)

Resumen

En este pasaje, el apóstol Pablo, consciente de algunas experiencias previas que marcaron su jornada religiosa, nos dice algo sobre la manera como él se ve a sí mismo, haciendo hincapié en algunas de sus creencias, valores y metas; es decir, revela lo que aparenta ser la esencia de su identidad social. Releyendo la médula del evangelio, Pablo nos recuerda que la muerte y la resurrección de Jesús, el Cristo, constituyen el fundamento, la motivación, el eje principal y la meta de su vida terrenal. Pablo vive en, con, por causa de y para Cristo. Más que un ejercicio hermenéutico desde su propio lugar epistemológico, sus breves palabras en este texto son, a partir de nuestra ubicación social siglos después, una confesión pascual según la cual el Cristo vivo, por la lógica de la fe, toma el control y determina la identidad, la mística y la vocación de Pablo.

Palabras-claves: Cristo - Confesión de Fe - Libertad - Vocación.

Abstract

In this passage, the Apostle Paul, aware of some previous experiences that marked his religious journey, tells us something about the way he sees himself, putting emphasis in some of his beliefs, values, and goals; that is, it reveals what appears to be the core of his social identity. Reinterpreting the marrow of the Gospel, Paul reminds us that the death and the resurrection of Jesus, The Christ, constitute the foundation, motivation, axle, and the goal of his earthly life. Paul lives in, because of, with, and for Christ. More than a hermeneutical exercise from his own epistemological place, his brief words in this passage are, from our social location centuries later, an Easter confession according to which the living Christ, following the logic of faith, takes control of and determines Paul's identity, mystique, and vocation.

Keyword: Christ - Confession of Faith - Freedom - Vocation.

¹ El Dr. Aquiles Ernesto Martínez es venezolano, profesor de Religión y Biblia; coordinador del programa de religión de la Reinhardt University, Wakeska, Georgia, E.U.A.; presbítero ordenado en la Iglesia Metodista Unida. Email: aem@reinhardt.edu





1. *Introducción*

“La identidad”, personal y social, es uno de esos atributos que distinguen a los seres humanos del resto de los seres vivos. De índole multifactorial y, por ende, un fenómeno complejo y presente en toda cultura, por “identidad” entiéndase el conjunto de características que constituyen lo que una persona es, cree, valora, siente y hace. Muy conectada a la personalidad y a la consciencia, se refiere a la manera como un individuo, desde su posición y función en la sociedad, se define a sí mismo, establece linderos y traza metas para sí mismo, como resultado de su relación con el mundo. Esa relación se expresa por medio de diversas mediaciones simbólicas y conductas. Por supuesto, la identidad humana tiene su génesis, se construye y se redefine, gracias a todo lo que experimentamos y cómo procesamos lo experimentado, en contextos y circunstancias cambiantes y de variados grados de influencia. En pocas palabras y teniendo en cuenta los múltiples umbrales por los que pasamos, nuestra identidad es el cúmulo de todo lo vivido y que constituye lo que somos (Erikson, 1955; Berk, 2004: 383-387; Myers, 2007: 171-172; Dowling, 2011).

Pasando por alto las múltiples teorías que pretenden explicar el origen y el desarrollo de la identidad humana, entendemos que “el lenguaje”, en todas sus concreciones, plasma y comunica la idea que tenemos de quiénes somos (y quiénes no somos), al igual que aquellos elementos que nos han ayudado a forjar la idea del ser. A partir del lenguaje podemos inferir mucho sobre las ideas que las personas tienen de sí mismas y sus alrededores, aquello que valoran, sus decisiones y cómo se desenvuelven en la sociedad.

El apóstol Pablo, es, sin discusión alguna, uno de esos personajes que, por medio del testimonio de sus cartas, nos da a conocer mucho de sus creencias, emociones, actitudes y eventos que lo marcaron de por vida. Su indiscutible protagonismo en más de la mitad de los escritos que conforman el NT, es realmente una valiosa fuente de información en cuanto a su persona, llamamiento y obra.

Con estas pre-comprensiones como epistemología y anteojos de relectura (Vaage, 2000: 9-14), creemos que el lenguaje epistolar de Pablo nos dice algo importante acerca de la concepción que él tenía de sí mismo y acerca de los cambios que experimentó en su vida². Además de algunos pasajes biográficos de importancia que están a nuestro alcance para su escrutinio³, ciertamente su conversión a Cristo y llamado a servir a los gentiles fueron unas de la experiencias que tuvieron una enorme influencia en Pablo y a las que se les da más cobertura en el NT⁴. Y aunque hay muchos pasajes en

² Flp 1,21-22; 3,4-11.

³ Gal 1,11-2,14; Flp 3,4-11.

⁴ Hch 9,1-13; 22,1-16; 26,1-19; 1Cor 15,8-10; 2Cor 11-12; Gal 1,11-17. Sobre su conversión, desde el punto de vista sociológico y asuntos relativos a la identidad de Pablo redefinida (Martínez, 2002: 44-63).





los que pudiéramos enfocarnos para deducir algunos rasgos importantes acerca de la identidad de Pablo⁵, no hay duda de que Gálatas 2,19-21 es uno de los textos más reveladores, no solamente porque nos habla sobre la identidad de este emisario del Cristo resucitado, sino porque también, por sinécdoque, nos habla de la identidad de todos los creyentes en Cristo para quienes el apóstol fue un modelo de fe, mística y compromiso.

Una lectura sensible al asunto de la identidad personal, pero dentro de los parámetros literarios, sociales e históricos establecidos por la carta a los gálatas, nos permite notar algunas características sobresalientes de cómo el apóstol Pablo se entendió a sí mismo en relación con algunos acontecimientos, circunstancias, ideas, valores y personas que fueron clave en su conversión, llamado al ministerio y labor pastoral entre la gentilidad.

En el núcleo de la concepción existencial que Pablo comparte con sus destinatarios en Gálatas 2,19-21, encontramos una referencia a “la muerte y la resurrección de Cristo”, pero actualizada en términos de “muerte y vida” (“He sido crucificado con Cristo, y ya no vivo yo sino que Cristo vive en mí”, v. 20) y con claras implicaciones éticas y vocacionales vistas con los ojos de la fe (“Lo que ahora vivo en el cuerpo, lo vivo por la fe en el Hijo de Dios, quien me amó y dio su vida por mí”, v. 20b).

Estos dos acontecimientos históricos, percibidos como una indivisible y mutuamente definidora realidad en la tradición evangélica, no solamente representan un necesario y entendible ejercicio hermenéutico por parte del apóstol desde su propia ubicación social años más tarde, sino que también sirven como conductos simbólicos que asumen como verdad la continua presencia de ese Cristo al que Pablo está unido por la fe (“Pablo en Cristo y Cristo en Pablo”), y de cuya persona y obra se apropia como principio, criterio y meta visionaria de su llamado apostólico. Para comunicarlo de otro modo, *el evento pascual*, releído desde el después de los acontecimientos, es decisivo en la formulación de la identidad de Pablo, como decisiva es *la ontología pascual* que le permite reforzar la interpretación de estos dos eventos centrales del kerigma cristiano, por medio de la **confesión epistolar en Gálatas 2,19-21**⁶. Esta es la premisa que colorea la noción que el apóstol tiene de sí mismo, la cual es, según Gálatas y el resto del N.T., congruente con sus sentimientos, convicciones y manera de conducirse, y a la vez representativa de la ideología neo-testamentaria.

2. *Fe, vivencias e identidad cristiana*

Para entender mejor la manera como Pablo se define a sí mismo, sugiero abordar a Gálatas 2,19-21 como parte de “la sección biográfica” de la

⁵ Por ejemplo, Hch 11,16-33; Flp 1,12-30; 3,4-11.

⁶ Este es un ejemplo del uso positivo del discurso. Sin embargo, Pablo también se vale de discursos negativos para afirmar su identidad, como cuando ataca a “los falsos maestros” resaltando cualidades, vicios y conductas inmorales, contrarias a la sana doctrina (Martínez, 1995).





carta (Gal 1,11-2,21), pero colocando la lupa exegética en tres áreas que se califican mutuamente: a) algunos hitos cruciales en su misión apostólica e identidad, b) la apropiación de la muerte y la resurrección de Cristo como el meollo de la identidad de Pablo y, para concluir, c) el asunto de su congruencia ideológico-ontológica desplegada en sus cartas.

2.1 Hitos biográficos conectados al ser

Toda identidad humana tiene una historia que le ha servido de ambiente generativo e influyente, sea que se tenga plena consciencia de ello o no. Aunque no se pueda establecer una clara y precisa relación causa y efecto entre la identidad y el medio ambiente socializante (pues no estamos tratando con “una ciencia exacta”), aceptamos como verdad el que muchos eventos y experiencias ayuden a forjar lo que las personas somos. Aseveramos también que algunos de estos eventos y experiencias han jugado un papel más decisivo que otros. Desde este marco referencial, hay algunos hitos en la vida de Pablo que dejaron una honda huella en el apóstol, los cuales pueden ser identificados claramente en el relato biográfico que él comparte con los gálatas en Gálatas 1,11-2,18 y que conforman el ambiente literario inmediato en el que la declaración de Pablo de los vv. 19-21 están enmarcados.

A fin de contrarrestar la mala influencia de algunos judío-cristianos que exigían que los gentiles fueran circuncidados, y cuyas enseñanzas parecen haberse infiltrado en las iglesias de la provincia de Galacia, un tiempo después de haber sido fundadas por Pablo (Hch 13,14-14,23; 15,1-41), entre el 50 y 55 d.C., el apóstol escribe su carta pastoral a los gálatas para que circule entre todas las iglesias de la zona. En ella, y en respuesta a quienes cuestionaban tanto su apostolado como la naturaleza de su mensaje, Pablo enérgicamente reafirma los siguientes postulados: a) que el evangelio es para todos los pueblos, b) que su misión apostólica a los gentiles le fue encomendada por el Cristo resucitado, c) que la iglesia es una sola y d) que la justificación ante Dios se logra exclusivamente por medio de la fe en Cristo. Los creyentes, por gracia divina, son absolutamente libres en Cristo de cualquier idea o práctica que los esclavice o minimice el papel redentor de Jesús. En Cristo, como Pablo lo afirmará luego en su carta, no existen diferencias, ni estratos sociales que puedan o deban destruir la unidad de la iglesia, que el mismo bautismo simboliza (Martínez, 2012: 20-29; Ferreira, 2005: 95- 98). Consecuentemente, las exigencias legalistas de la ley mosaica, particularmente la de la circuncisión, deben rechazarse; son parte de un evangelio falso y que nulifica la fe liberadora en Cristo (Gal 1,6-2,21) (Betz, 1989: 1-12; Martyn, 1997: 13-20; Cousar, 1982: 37-44; Johnson, 1986: 327-334; Van Voorst, 2005: 369-370; 374-375; Lambrecht, 1995: 132-133; Ukpong y Eje-re, 1990: 97-99; Tamez, 2007: 901-906; De la Serna, 2009: 75-85).





Dentro de este ambiente apologetico y aclaratorio, cuyos argumentos son explicitados luego (Gal 3,1-6,18)⁷, Pablo enumera algunos antecedentes históricos, relacionales e ideológicos que constituyen la base de su ontología (Ga 2,1-24) (Martínez, 2004: 47-83).

Tras su radical conversión, primera visita a Jerusalén y ministerio en Arabia y Asia Menor (1,11-24), Pablo recuerda que, en su segunda visita a esta ciudad, Jacobo, Pedro y Juan, los líderes de la iglesia de Jerusalén, le dieron el visto bueno a la misión de Pablo y a su compañero Bernabé a las comunidades no-judías. De la misma manera, estas personas, presuntamente reconocidos como “importantes”⁸, le dieron el sello de aprobación a la misión de Pedro a los judíos. En pocas palabras, estos líderes reconocieron que la gracia divina había sido concedida a estos dos apóstoles para proclamar las buenas noticias de Jesús, sin distingos de ninguna especie o requisitos adicionales. Para ser un poco más claro a la luz de la discusión de Pablo en la epístola, no se habló nada acerca de “las obras de la ley” como medio de justificación ante Dios o, más específicamente, de la circuncisión. La justificación por medio de la ley y la justificación por medio de la fe en Cristo son mutuamente excluyentes. Y aunque algunos intentaron circuncidar a Tito, Pablo se opuso a tal requerimiento por asunto de fidelidad a la integridad del evangelio⁹. En ese gran encuentro entre todos los apóstoles, hubo una petición solamente, a saber, que en el desarrollo de esta misión a otros pueblos, Pablo y Bernabé ministraran a los más necesitados. Con mucho esmero y fidelidad, Pablo cumplió con esta petición, por convicción propia y en honor al mentando acuerdo (2,1-10)¹⁰.

⁷ Estos argumentos son los siguientes: 1) los gálatas recibieron al espíritu de Dios aparte de la ley; 2) dicho espíritu fue dado gracias a la fe; 3) la ley vino después de las promesas dadas a Abraham y cumplió con una función temporal como tutor hasta la llegada de Cristo; 4) los gálatas experimentaron la libertad aparte de la ley y, junto con otros creyentes, son hijos de Dios; 5) Pablo mostró su solidaridad a los gálatas por lo que es confiable; 6) Agar representa a la esclavitud bajo la ley, mientras que Sara representa el pacto de la promesa a Abraham; 7) los gálatas son libres en Cristo para vivir en libertad (Van Voorst, 2005: 370).

⁸ El v. 6 parece sugerir, aunque con un fuerte toque de ironía o sarcasmo, que aun si los apóstoles de Jerusalén hubiesen desaprobado su misión a los gentiles, Pablo hubiese seguido predicando el Evangelio a esos pueblos, pues dios no se deja llevar por las apariencias, la reputación o la posición social de nadie, ni siquiera de los mismos apóstoles: “en cuanto a los que eran reconocidos como personas importantes —aunque no me interesa lo que fueran, porque Dios no juzga por las apariencias— no me impusieron nada nuevo”. afortunadamente, los apóstoles no se opusieron a la misión de Pablo; más bien la validaron (Hay, 1969: 36-44). el comentario del v. 16, a más del enfrentamiento con Pedro, muestra que, en cuanto a identidad se refiere, Pablo fue un hombre de valores.

⁹ No obstante, permitió la circuncisión de Timoteo, no sólo porque su madre era judía y su padre gentil (Hch 16,3), sino porque tal acción era quizá una manera de contextualizar el Evangelio, es decir “hacerse judío a los judíos” como un acto libre y sin presiones legalistas (Cousar, 1982: 40). de no ser esta una explicación satisfactoria, ambas situaciones revelarían la incongruencia de Pablo, lo cual es normal o humano. No importa qué tan conscientes y firmes seamos en nuestras convicciones, no existe tal cosa como la perfección.

¹⁰ La colecta recogida para los pobres de Jerusalén es quizá la mejor evidencia de ello (Rom 15,25-27; 1Cor 16,1-3; 2Cor 8,1-9,15).





Tristemente, la validación de esta misión a los gentiles, que Pablo recuerda como parte de su propio proceso formativo, no siempre fue congruente con la conducta de algunos de los apóstoles y sus partidarios que, contradictoriamente, aún exigían que los gentiles cumplieran con las exigencias ceremoniales de la ley mosaica, mostraban actitudes discriminatorias y demandaban que éstos practicaran algunas observancias del judaísmo. Por desgracia, no siempre somos congruentes con quienes somos y con lo que creemos. Pero según los vv. 11-14, esto fue precisamente lo que sucedió con Pedro en su tratamiento ambivalente de los nuevos creyentes de la iglesia de Antioquía de Siria. Antes de la llegada de los partidarios de Jacobo, Pedro tenía comunión con los gentiles; compartía la mesa con ellos. Pero después de la llegada de esta delegación, por un inexplicable miedo¹¹, se apartaba de los gentiles y, no sólo eso, sino que además hizo que Bernabé y otros cristianos se le unieran en esta discriminatoria actitud¹². Las malas influencias y las decisiones viscerales son contagiosas, pero también peligrosas. Pero dicha conducta, por supuesto, era deplorable. Era una negación del principio moral de que Dios no hace distinción entre las personas, no se deja llevar por “las apariencias” (2,6; Cf. Sant 2,1-13). Por eso Pablo, al darse cuenta de esta contradicción moral y en un esfuerzo por ser fiel al evangelio en el que aparentemente todos creían, criticó la falta de integridad de Pedro al señalarle que no se debía exigir que los gentiles se sometieran a las reglas del judaísmo cuando el mismo Pedro, violando esas reglas, había vivido como si fuera gentil (2,14). Si la integridad es un valor central en la identidad personal, no debe extrañarnos que Pablo fuese consistente con él mismo y que llamara la atención de quienes actuaban de manera contraria a su ontología. La incongruencia ocurre y es entendible, pero no siempre es justificable.

¿Por qué, entonces, no debe tratárseles a los gentiles de una manera y a los judíos de otra? Porque sencillamente Dios, que no se deja llevar por “las apariencias” o “el estatus” de nadie, no hace distinción entre estos pueblos y nadie, definitivamente, puede ser justificado ante Dios por simplemente hacer lo que la ley mosaica exige; no es por obras, sobre todo aquellas que son netamente ceremoniales o rituales. Dios declara inocente o exime de condenación a quien ha decidido poner su fe en Cristo; la salvación eterna es para quien cree, como los vv. 15-18 afirman. Exigir la circuncisión es una violación de esta doctrina (Cf. 2,3-5.11). Ninguna persona puede recibir un fallo justo de Dios en base a la obediencia de meras reglas (Cf. Sal 143,2). La justificación es por la fe. En esto Pedro y Pablo, junto a otros apóstoles,

¹¹ Quizá para preservar la unidad en la Iglesia, presión de la delegación de Santiago tendiente a apegarse a la ley, violación de las reglas de la ley en cuanto a la dieta y otros requisitos ceremoniales o una combinación de estos factores. A este incidente se le podría ver como un acto impulsivo de Pedro.

¹² Aunque no tenemos acceso a la versión de Pedro de los Hechos, la caracterización que Pablo hace de su colega es consistente con los prejuicios étnicos de Pedro según Hechos (Hch 10,1-11,18).





concordaban. ¿Por qué, entonces, la falta de consistencia o el cambio de postura?

Muy afín con esta idea de la justificación verdadera es el principio de que tanto los judíos como los no-judíos son “pecadores” (2,15.17), y que las obras de la ley son inadecuadas para cambiar la condición humana delante de Dios; es decir, la ley es ineficaz. Como consecuencia de ello, la distinción tradicional entre “pecadores paganos” y “judíos de nacimiento” (como si estos últimos no fueran “pecadores”), es arbitraria, obsoleta e inválida (2,15). Todos necesitan de un poder superior para cambiar su condición. En este sentido, los judíos y los gentiles están al mismo nivel (son pecadores), por lo que no deben existir dos medios de justificación: uno para los judíos y otro para los gentiles. Esto sería incongruente e injusto. De allí que la integridad del evangelio y su correcta aplicación deban ser preservados a toda costa (2,5.14). No tiene sentido que se obligue a los gentiles a cumplir con una ley cuyas demandas los mismos judíos-cristianos no creen, no pueden cumplir o no están dispuestos a seguir. Realmente no se debe revivir una idea ya muerta pues, como Pablo lo remarca, “si uno vuelve a edificar lo que antes había destruido, se hace transgresor” (2,18). En otras palabras, creer que la justificación se logra por medio de las obras de la ley mosaica, en vez de la fe en Cristo, es reconstruir una idea que ya ha sido destruida. Y si esto es lo que algunos quieren hacer, entonces se les debería ver como violadores de tal ley. Pero si, por el contrario, la creencia es que solamente la fe en Cristo justifica, no se puede acusar a los cristianos de transgresores pues esta es la doctrina que Pablo y los otros apóstoles han aceptado¹³.

2. *La notoriedad del relato pascual*

Una vez muerta de la idea de que la justificación es por las obras de la ley mosaica, como los judaizantes creían, es un sinsentido tratar de revivirla (2,18). Pero, además de eso, el cristiano está muerto en relación a tal ley y sus preceptos ceremoniales. De manera que no se le puede acusar de haberla transgredido. Para ser culpable, tiene que existir una regla que transgredir y un transgresor vivo que la transgreda (Cf. Rom 4,15b; 5,13). Pero, como Pablo ha dicho, esta no es la situación¹⁴. El creyente está muerto al legalismo mosaico que la ley y sus guardianes proponen porque, como el v. 20 lo aclara, Pablo ha sido crucificado juntamente con Cristo. A manera de ilustración, entonces, no se puede reparar o construir de nuevo un edificio que ha sido demolido en su totalidad. Por eso, a título personal, para distanciarse de los judaizantes y sin perder de vista la relevancia de sus creencias para con la iglesia¹⁵, el apóstol, con un alto sentido de integridad,

¹³ Este parece ser el significado de esta sección en la carta, la cual está un poco enredada.

¹⁴ Esta parece ser la relación lógica del argumento de Pablo, particularmente entre los vv. 18 y 19 (Bruce, 1982: 142-143; Martyn, 1997: 255-256).

¹⁵ El pronombre *Yo* tiene un sentido plural e inclusivo (Rom 7,7-21; 1Cor 6,12-15; 13,1-3.11-12)





hace público lo que siempre debe ser una creencia central en la ideología que identifica a la iglesia¹⁶: “Yo, por mi parte, mediante la ley he muerto, a fin de vivir para Dios” (2,19). Más que un eslogan religioso o mera confesión litúrgica, esta es una realidad que debe vivirse por la fe.

Si aún existen personas que se empecinan en revivir a una doctrina muerta y que, antes de disfrutar de la nueva vida que Dios obsequia, prefieren morir y regresar al legalismo mosaico, no así con Pablo. De manera tajante e inequívoca acepta la realidad de que ya no tiene nada que ver con el legalismo que los judaizantes han inculcado entre los gálatas. La misma postura se espera de sus manipulados lectores. Además, Pablo acota, la muerte no pone punto final a su identidad, sino que lo dota de un digno, necesario y útil *para qué*. Morimos, es cierto. Pero también se nos devuelve la vida con la finalidad de que sirvamos a Dios para dar vida a otros. Ha ocurrido, entonces, un cambio de señorío, devoción y propósito. Se ha dejado al legalismo ineficaz para entregar a la iglesia al originador, el garante y el sancionador, no sólo de esa ley, sino de la misma alianza con el pueblo de Dios.

Con este entendimiento del Dios que trasciende a la muerte y que espera que vivamos para servirle, Pablo da un paso más concreto (2,20-21)¹⁷. Interpretando al v. 19 a través del cristal de la muerte y la resurrección de Cristo, y convencido de que está muerto a la ley porque ha sido crucificado con Cristo por la fe (Betz, 1989: 122),

Pablo confiesa lo que es la esencia del evangelio y, como consecuencia de ello, lo que es el corazón de sus convicciones personales: “Con Cristo yo he sido crucificado, y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (v. 20a). Para el apóstol, la brutal muerte de Jesús en el madero no es un evento distante, aislado y enterrado en los evangelios. Tiene implicaciones prácticas. Entendida como una muerte vicaria, tanto por Jesús como por sus seguidores, la crucifixión del Cristo es, desde la lógica de la fe y por extensión, también la crucifixión de quienes en él creen (Cf. 3,26-28; 5,24; 6,14; Rom 6,1-10). No es un anacronismo o lectura forzada. Es identificación mutua. Y el impacto de esta realidad en la formación de la identidad personal y social de la iglesia es tan real como inmensurable.

Continuando con el argumento de Pablo, la relación entre Cristo y los creyentes no termina con un encuentro con la cruz, mucho menos se confina a ello. En la racionalidad del evangelio, a la muerte le sigue la resurrección; es decir, la vida después de la muerte. Jesús se levantó de entre los muertos para que la comunidad de fieles se levante juntamente con él. Así que el creyente no está literalmente muerto, sino que vive y esa vida, por fortuna,

(Cousar, 1992: 51).

¹⁶ El uso de la primera persona del singular en este pasaje, además de subrayar las convicciones de Pablo y mostrarnos algo de quién es él, tiene también una connotación representativa, paradigmática y corporativa; es decir muestra a Pablo como modelo de una verdad que se aplica a los cristianos en general (Betz, 1989: 122-124).

¹⁷ Desde un punto de vista semántico, el v. 20 parece estar en aposición respecto al v. 19 y, por lo tanto, lo explícita.





es con Cristo; no está solo o sola. El ego no es más el centro del creyente, sino Cristo y la vida que él mismo encarna, promete y ofrece. Es la identidad de Cristo tomando el lugar de la nuestra y redefiniéndola, porque sencillamente la persona ha decidido identificarse con la obra de Jesús y hacerla suya: "...y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí" (2,20b). En la vida y la muerte, la identificación es mutua. Y no es que Pablo ya no viva literalmente, sino que sus deseos, creencias y decisiones han cedido el dominio al Mesías para que su protagonismo sea realizado para que el yo mengue.

En la confesión autobiográfica y cristológica de Pablo (2,19-21) hallamos también una nota vocacional con enfoque escatológico. Su existencia y su ser, desde el presente y tomando en cuenta la mortalidad humana, se orientan hacia el futuro; toman las riendas de su proyecto de vida. La ontología pascual define –y hasta determina por decisión libre y personal de Pablo– el resto de sus días en el entretanto¹⁸. Es una vida consciente de su motivo y razón de ser. El v. 20c así lo deja saber: "Lo que ahora vivo en el cuerpo, lo vivo por la fe en el Hijo de Dios..." La consciencia del lugar que ocupa y el papel que Cristo juega en su vida son categóricos. La cruz, paradójicamente, es motivo de gloria (Comblín, 1995: 65-73). Cuando se tiene fe, amor y esperanza, la vida es Cristo y la muerte es ganancia (Flp 1,21).

Este acto libre de creer en Cristo que define la jornada de Pablo, es, en último análisis, también un acto de lealtad como respuesta a un acto desprendido de amor. Jesús sacrificó su propia vida por amor a todos, hecho que Pablo admite con un tono de alegría y gratitud: "... me amó y dio su vida por mí" (2,20d). Por iniciativa propia y sin que los beneficiarios tuvieran que hacer algo para merecerlo o motivarlo, Cristo entregó su vida muriendo en la cruz. Este es el amor divino en su máxima expresión. Esta muestra de altruismo es la razón principal por la que Pablo vive para Cristo. Es lo menos que se espera de un creyente beneficiado y agradecido. Es el mejor rostro de la reciprocidad en contexto de comunidad.

Pero el amor y la entrega de Cristo que Pablo reconoce en el v. 20d, no es más que una manifestación de la gracia divina, a la que no se le debe añadir o quitar nada. Muy por el contrario, es un regalo para ser recibido con los brazos abiertos, no para ser ignorado o impugnado. Hacer lo contrario sería tirar la obra de Cristo al basurero, como cree el apóstol que los judaizantes están haciendo con su espurio evangelio. Pero si es cierto que ellos rechazan la gracia divina en su apego ciego a la observancia de la ley mosaica, Pablo adopta una actitud más razonable en respuesta a la iniciativa divina: "No desecho la gracia de Dios" (2,21a). Y no desechar el favor inmerecido de Dios en Cristo, es creer que sólo la fe en su persona y obra logran la reconciliación con Dios. Otra vez, concluye Pablo, la justicia no se obtiene por medio de la observancia de los requisitos de la Torá (2,21b), y

¹⁸La expresión "en la carne" parece connotar la idea de "cuerpo mortal" (2Cor 4,11; 10,3; Cf. Rom 6,12; 8,11) (Bruce, 1982: 145).





la muerte de Cristo era necesaria (2,21c). De no ser así, su sacrificio hubiese sido en balde. Para ser seguidor del Cristo que murió y resucitó, hay que actualizar el evento pascual y permitir que este gran acontecimiento determine la naturaleza de la ontología cristiana.

3. *Integridad ideológico-existencial*

Sabemos que, para ser saludable, toda identidad precisa de estabilidad, continuidad y coherencia. En la correspondencia paulina notamos la presencia de estos tres atributos en torno al apóstol. Morir a la ley para servir a Dios, traducido como estar crucificado con Cristo, creer que Cristo vive en el cristiano y consagrar la vida a él como respuesta de vida (Gal 2,19-21), son principios representativos del pensamiento de Pablo y su persona. A partir de ello, nos permitimos reiterar que la ontología pascual de Pablo es consciente, profunda, honesta, apasionada, paradigmática y, sobre todo, congruente. En su persona la mística y la integridad confluyen.

En la epístola a los gálatas, por ejemplo, existen imágenes de muerte y vida directamente vinculadas con la pascua cristo-céntrica, que definen el pensar, el sentir y el actuar de Pablo y de quienes como él creen en la justificación por la fe. Quienes por la fe pertenecen a Cristo Jesús, afirma el apóstol, han crucificado a los deseos pecaminosos (Gal 5:24); el estilo de vida pre-conversión es algo del pasado. Pero no solamente el creyente ha muerto en este sentido, también la sociedad. De hecho, el mundo y los creyentes están muertos el uno para el otro. Y el Pablo que ha decidido vivir para Cristo (Gal 2,19-21), es el mismo Pablo para quien “la cruz de Cristo” es motivo de gloria personal (Gal 6,14) y que puede hasta jactarse de llevar las cicatrices del Salvador en su propio cuerpo (Gal 6,17). Identificarse con el sufrimiento de Cristo es una constante¹⁹. En esta redefinición de valores, la muerte, a la luz del evento Cristo, no es una tragedia sino un gran privilegio. Ésta es una de las grandes paradojas del cristianismo.

En sus consejos pastorales a los corintios, y consciente de que “la verdad de Cristo” está en él (2Cor 11,10), Pablo sigue mostrando que su ontología no es un accidente o algo anecdótico. Reconoce que Cristo es “el cordero pascual” ya sacrificado (1Cor 5,7), y pensando en el bienestar espiritual de sus destinatarios, afirma que, así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos volverán a vivir (1Cor 15,22). La Eucaristía revive ceremonialmente la muerte de Cristo hasta su triunfal regreso (1Cor 11,23). Donde quiera que vayamos, llevamos con nosotros la muerte y la vida del Ungido; guardamos este tesoro en vasijas de barro (2Cor 4,10-11).

Ante los romanos Pablo trae a la memoria que, como muestra de amor, Cristo murió por todos (Rom 5,6.8). La salvación es un acto de gracia. Dios ha dado vida con Cristo aún cuando estábamos muertos en pecados (Ef 2,5;

¹⁹ Rom 8,17; 2Cor 1,5; 4,10s; 11,16-33; Flp 3,10; Col 1,24.





Col 2,13). Estar crucificado con Cristo significa que la vieja naturaleza ya no tiene el poder para esclavizar a los creyentes, y gracias a la resurrección de Cristo, los creyentes pueden vivir la pascua a plenitud (Rom 6,6.8.13). De hecho, en Cristo son libres de la ley mosaica para servir a Dios (Rom 7,4.6) pues el cuerpo está muerto a causa del pecado (Rom 8,10). Con un toque de esperanza, también Pablo recuerda que el Espíritu que levantó a Jesús de entre los muertos y vive en los creyentes, es el mismo Espíritu que dará vida a nuestros cuerpos mortales por medio de su Espíritu (Rom 8,11). En las buenas y las malas, el mensaje sigue siendo el mismo: “Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos” (Rom 14,8). El ideal realizable es vivir junto con el Señor (1Tes 5,10). Lo que, es más, en unión con Cristo Jesús, Dios nos ha resucitado, gracias a nuestra fe y, compartiendo con él su gloria y poder, estamos sentados con él en las regiones celestiales (Ef 1,3). Este estado de privilegio es visto como un hecho consumado.

El simbolismo asociado con el bautismo particularmente se presta para que Pablo reinterprete la muerte y la resurrección **de Jesús en términos éticos**. Este ritual recuerda a los creyentes que, por la fe, todos han pasado de muerte a vida para que, como consecuencia de ello, vivan vidas resucitadas (Rom 6,4-6). Se debe vivir por el Espíritu que mora en la comunidad confesante (Rom 8,9), siempre teniendo a Cristo como ejemplo (Rom 15,5). Como Pablo, los cristianos deben exaltar a Cristo en sus cuerpos (Flp 1,20) y seguir adelante fortalecidos por su poder (Col 1,29), hacia la meta del llamamiento celestial (Flp 3,14). Vivir para él es motivo de orgullo (Rom 15,17; 2Cor 8,23). Andamos por fe, no por vista (2Cor 5,7.15). Vivimos la vida para hacer la voluntad de Dios (1Pe 4,2).

Cuando Pablo afirma que Cristo vive en él (Gal 2,20), también afirma que ese Cristo, como sagrado misterio (Col 1,27), quiere y puede morar también en el corazón de quien en él cree (Ef 3,17). El justo vive por la fe (Rom 1,17; Cf. Hch 2,4). Y esa nueva vida, aparte de ser una promesa cumplida (2Tim 1,1), afortunadamente está escondida “con Cristo en Dios” (Col 3,3.4); está segura.

Pero en un sentido más amplio, comunicar que Cristo habita en el apóstol es hablar también de una relación especial que se extiende a toda la iglesia y en la que podemos distinguir varias etapas. Tras el arrepentimiento que deja atrás la muerte, la ley, la vida alienada de Dios, la esclavitud y la inmoralidad, el creyente deposita su *fe en Cristo*, lo cual le permite volver a la vida para *en Cristo* y morar *con él* (Col 2,6); es decir, mística y entrañablemente está *unido a su persona*. Es una “nueva creación” (2Cor 5,17) y, como tal, de Cristo está revestido (Gal 3,27); es como si lo llevase puesto como un atuendo o ropa que lo identifica. Cristo, por su parte, pasa a habitar en esa persona también (2Cor 13,5). La condición y la posición del convertido han sufrido una metamorfosis. Ha sido adoptado como “hijo” o “hija de Dios” y ahora le pertenece a Cristo (2Cor 10,7); es parte de una comunidad (Rom





12,5) donde los rangos o los estratos sociales son irrelevantes o desaparecen (Gal 3,28; Col 3,11).

Con este nuevo estatus conferido, lógicamente, vienen nuevas funciones que cumplir. Se espera que el creyente cultive su comunión *con* ese Cristo (Cf. Apoc 3,20). Pero eso no lo es todo. También tiene la obligación de vivir su vida *para* y *por* Cristo. Enriquecidos con muchos dones y talentos (1Cor 1,5), como los corintios, todos los cristianos han sido creados para buenas obras (Ef 2,10). La relación mística entre Cristo y ellos reproduce, en cierta forma, la relación existente entre el Padre y el Hijo; son uno (Jn 17,21). Y esa relación íntima es sólo posible por el amor de Cristo expresado en su desinteresada entrega.

Ahora bien, la muerte de Cristo, que bien pudiera entenderse como como el cruel ajusticiamiento de una persona inocente a manos del imperialismo y la elite religiosa a su servicio, es para Pablo un desprendido acto de amor que, además de reconocimiento y agradecimiento, exige una incondicional devoción motivado por el amor, tal y como lo indicó en Gal 2,21. Teniendo en cuenta que el amor de Dios y de Cristo son inseparables²⁰, Pablo nos dice que Cristo fue ciertamente entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación (Rom 4,25; Cf. Is 53,1-12), y que Dios no escatimó a su propio hijo y lo entregó por nosotros (Rom 8,32). Por su gran amor (Ef 2,4-5; 5,2.25), el Hijo de Dios se dio por nuestros pecados fin de liberarnos del presente siglo malo (Gal 1,4). Por eso nada ni nadie puede separarnos del amor de Dios en Cristo (Rom 8,39); somos más que vencedores por medio del que nos amó (Rom 8,37). Su muerte en la cruz tuvo por objetivo redimirnos de toda iniquidad y purificar para si un pueblo para posesión suya (1Tim 2,6; Tit 2,14; cf. Apoc 1,5).

Aunque no podamos establecer una clara y directa dependencia de la tradición evangélica, la concepción que Pablo tiene del amor de Cristo guarda estrechos vínculos con los evangelios. El sacrificio de Jesús en la cruz es el cenit de un ministerio caracterizado por el *ágape*. Nos recuerda la tradición joánica que Dios amó al mundo al enviar a su hijo unigénito para dar vida eterna a quienes creen (Jn 3,16; 6,57; 13,1; 1Jn 4,9-10.14). Por cuanto Cristo está vivo, sus seguidores están vivos también (Jn 14,19-20). El buen pastor da su vida por sus ovejas (Jn 10,11; Cf. 15,3) y de ello Pablo da fe. Jesús vino simplemente para rescatar a muchos (Mt 20,28).

4. *Identidad, Cristo y Reapropiaciones*

Utilizando una metodología compatible con el significado y las implicaciones del sucinto mensaje de Pablo en Gálatas 2,19-21, al trasluz de su contexto original, nos hemos acercado a este pasaje para sacarle provecho a su reserva histórica de sentido, pero en conversación con la reserva de

²⁰ Por ejemplo, Rom 8,35.37.39; 1Cor 15,57; 2Cor 5,14; 13,14; Ef 2,4; 5,2.25; 1Tim 1,4; 2Tim 2,13.16.





sentido de nuestra historicalidad como lectores. Gracias a ello pudimos conocer de cerca un poco acerca de su identidad religiosa, inferida a partir de algunos hitos concernientes a su carrera religiosa, convicciones, decisiones, metas y compromiso, si bien es cierto que para comunicar sus ideas Pablo no utilizó el lenguaje o las categorías que hoy día se manejan para definir la naturaleza del ser.

La relación de Pablo con el Cristo vivo que la fe mantiene vivo, y la opinión que de él se formó, calaron muy hondo en la articulación de una filosofía práctica pero teóricamente concentrada en la muerte y la resurrección de Jesús, como el Cristo enviado por Dios. Más que “el adulto significativo” o “agente de cambio social”²¹, que medió la conversión, el llamamiento y el ministerio de este pastor itinerante, y que continuó ejerciendo una poderosa influencia en su personalidad para seguir transformando la existencia de Pablo, Cristo fue para este heraldo del evangelio, más que la razón de su vida, la vida misma. La confluencia de otras variables contribuyeron con esta postura: 1) la respuesta positiva a un encuentro con lo sagrado y reorientar el curso de la vida (la conversión y el llamado); 2) la existencia de una comunidad de significado y propósito (la iglesia); 3) la disponibilidad de un aparato cognoscitivo y conductual (el evangelio); 4) el lugar y el papel protagónicos de agentes socializantes (los apóstoles y otros líderes del movimiento cristiano); 5) la acentuación visible y reiterada de una nueva realidad definidora del ser (Cristo en mi); 6) la negación de un orden relacional caduco e ineficaz (el yo, la ley, el legalismo); 7) la libertad, la capacidad y la apertura para releer y actualizar la historia (la muerte y la resurrección como acontecimientos); 8) y la disposición para confiar y actuar de acuerdo a una nueva percepción de la vida (la fe).

Ya que la identidad humana no es posible sin la existencia de presuposiciones que le sirvan de base a esas verdades que creemos sobre nosotros mismos y que definen quiénes somos y hacia dónde nos dirigimos, la posición que Pablo adopta en cuanto a sí mismo es normal, necesaria, entendible y defendible, por muy cuestionables que pudieran ser. Por lo pronto, algunas lecciones afloran para nuestro provecho: la consciencia del ser, la historia en recuerdo, las profundas convicciones, el bienestar de los demás, el cumplimiento de los acuerdos, la validación de la vocación, el compromiso abnegado, la inclusión y la igualdad de los pueblos, la centralidad de la fe, el rechazo del legalismo, la congruencia entre las creencias y las acciones, y otras más.

Recordemos también que el Pablo de Gálatas no habla solamente de él; representa a una comunidad e historia de las que es parte, a las que se debe y con las que está comprometido. Y aunque es cierto que las lecturas de la muerte y la resurrección de Jesús o del lugar y la función de Cristo

²¹ Dos apropiaciones y traducciones dinámicas del inglés *significant other*, que en la sociología se utiliza para designar a las personas que juegan un papel crucial en el proceso de cambio o de una poderosa influencia en las vidas de otras personas.





en la teología siempre han tenido aristas variadas e interpretaciones hasta encontradas, también es cierto que su persona y la relación con él han sido abordadas desde muchos ángulos y con variadas implicaciones, incluso desde perspectivas muy críticas. Siguiendo esta tendencia es lógico de que nos preguntemos: ¿cuál debe ser el lugar y la función del evento pascual en la vida de quien quiere ser fiel al Evangelio, pero de una manera más contextualizada, íntegra y cónsona con la identidad personal generaciones más tarde, y a la luz de nuevas filosofías de vida, posibilidades y desafíos? ¿Cuáles son sus significados e implicaciones?

Aunado a estas interrogantes, y sin negar su validez y necesidad, la prioridad no debería ser tanto releer a Pablo en su relectura de Cristo (hecho del que el presente artículo es modestamente “culpable”) (Gameleira, 1995: 35-64), sino de releer a Jesús y los hechos atribuidos a su persona, y articular la incidencia de ello en nuestra identidad, personal y comunal. Abiertos a la posibilidad de una nueva cristología, ¿quién, en resumidas cuentas, debe ser Cristo en la vida de la comunidad que lo confiesa, y cuál debe ser su papel mediado por su fe, entrega y opciones? Si los líderes del movimiento cristiano y otros creyentes se vieron obligados y fueron capaces de interpretar la muerte y la resurrección de Cristo con surtidos matices, ¿por qué esperar menos de la posterior y creciente comunidad que se ha beneficiado de su legado?

Hacemos la salvedad, sin embargo, de que no debemos permitir que la apropiación acrítica y a-histórica de la persona de Jesús (sea en sus versiones de “el Jesús de la historia”, “el Cristo de la fe” o “el Cristo vivo”) termine suprimiendo radicalmente o negando totalmente una concepción saludable e integral del “yo” o el “nosotros”. La individualidad, en contexto relacional, es parte de ese precioso regalo de la providencia, que, intentando ser fiel a la pascua histórica, debe también tener consciencia de esos eventos, circunstancias, ideas, valores y personas que han forjado nuestro carácter y a los cuales debemos lo que somos. Debemos vivir nuestra vida y no la de otros en nosotros. Tampoco debemos imponer la nuestra en nuestros semejantes. Y pensando un poco acerca de la muerte y la vida como fuerzas y misterios humanos, no sería raro que viésemos en la interpretación paulina, desde nuestra psicología, un esfuerzo por encarar el miedo a la vulnerabilidad, la temporalidad, y el dolor ante la pérdida, devolviéndole al ser la fortaleza, la seguridad, la esperanza y la salud que le permitan la preservación de la especie humana; es decir, una hermenéutica del duelo o del luto.

Atesorando la ilógica-lógica de la fe que reinterpretar la Cristología y la Pascua a su servicio, atrevámonos, como tantos otros antes de nosotros, a reencontrarnos con la esencia del evangelio, pero desde nuestras realidades. Sólo de esta manera, fieles a la trayectoria de la historia pascual y sus múltiples intérpretes, podremos decir, desde nuestra propia ontología, pero en diálogo con la de Pablo y tantas otras, “Cristo vive en mí”.





Bibliografía

- Berk, Laura E. *Development through Lifespan*. 3ª ed., Allyn and Bacon, Boston, 2004.
- Betz, Hans Dieter. *Galatians*. Fortress Press, Philadelphia, 1989.
- Bruce, F.F. *Commentary on Galatians*. Eerdmans, Grand Rapids, 1982.
- Comblin, José. *Pablo y la cruz de Jesús*. Revista RIBLA 20, No. 1 (1995): 65-73.
- Cousar, Charles B. *Galatians*. John Knox Press, Louisville, 1982.
- De la Serna, Eduardo. *Gálatas, la novedad de estar 'en Cristo'*. Revista RIBLA 62, No.1 (2009): 75-85.
- Dowling, Susan J. *Constructing Identity Identity Construction*, Georgia State University. M.A.E. thesis, Atlanta, Georgia State University, 2011.
- Erikson, H. *Identity and the Life Cycle: Selected Papers*, 1955.
- Ferreira, Joel A. *El proyecto revolucionario de Gálatas 3,26-28*. Revista RIBLA 50, No. 1 (2005): 95- 98.
- Gameleira Soares, Sebastião A. *Relectura de Pablo. Desafío para la Iglesia*. Revista RIBLA 20, No. 1 (1995): 35-64.
- Hay, David. *Paul's Indifference to Authority*. Journal of Biblical Literature, 88 (1969): 36-44.
- Jonhson, Luke Timothy. *The Letter of the Galatians*. The Writings of the New Testament, Fortress Press, Minneapolis, 1986.
- Lambrecht, Jan. *La voluntad universal de Dios: el verdadero evangelio de las carta a los gálatas*. Revista Bíblica 57, No. 59 (1995): 132-133.
- Martínez, Aquiles Ernesto. *Después de Damasco: el Apóstol Pablo desde una perspectiva latina*. Abingdon Press, Nashville, TN, 2004.
- _____. *Fe cristiana, bautismo e identidad social: diálogo con Gálatas 3,26-29*. Signos de Vida, 61 (2012): 20-29.
- _____. *Filipenses 3:4-11 y la conversión de Pablo como proceso de resocialización*. Apuntes 22, No. 2 (2002): 44-63.
- _____. *Pious Demonization: A Characterization of "the False Teachers" in Titus 1,10-16*. Trabajo presentado en la reunión anual de AAR/SBL Rocky Mountain Great-Plains Region, Denver, CO, 1995.
- Martyn, Louis. *Galatians*. The Anchor Bible, Doubleday, N.Y., 1997.
- Myers, David G. *Psychology*. 8th ed., Worth Publishers, Holland, MI, 2007.
- Tamez, Elsa. *Carta a los Gálatas*. Comentario Bíblico Latinoamericano. Editorial Verbo Divino, Estella, 2007, Vol. 3.
- Ukpong, J.S. y Ejere, Asahu. *La carta a los gálatas y el problema del pluralismo cultural en el cristianismo*. Selecciones de Teología 29 (1990): 97-99.
- Vaage, Leif F. *Introducción metodológica a los escritos de Pablo*. Revista RIBLA 62, No.1 (2009): 9-14.
- Van Voorst, Robert E. *Reading the New Testament Today*. Thomson/ Wadworth, Belmont, CA, 2005.







*Isidoro Mazzarolo*¹

La Vocación de Pablo, según Gal 1,11-2,10

The vocation of Paul According to Gal 1,11-2,10

Resumen

La vocación de Pablo es un fenómeno que trasciende las reglas comunes de la racionalidad humana. Es imposible comprender la vocación de Pablo sin imaginar la acción de Dios en la vida de un ser humano y su injerencia de modo extraordinario. Es una de las pocas excepciones que la historia de la humanidad nos reserva: de perseguidor a heraldo de la misericordia, de la justicia, y del amor. Su infancia en el mundo helénico le hizo comprender que la muerte hiere la vida, y que ningún argumento humano puede ser considerado tan absoluto al punto de eliminar una vida y, tanto menos, por argumentos religiosos. Pablo escribe, habla, explica y da su propio testimonio de que el Dios de Jesucristo es el Dios de la vida, de la misericordia, del amor y del perdón, pero que desea la participación del ser humano en su forma integral: en cuerpo y alma.

Palabras-clave: Vocación - Cambio - Libertad - Compromiso - Seguimiento.

Abstract

The vocation of Paul is a phenomenon that transcends the ordinary rules of human rationality. It is impossible understand the vocation of Paul without imagining the action of God in the life of a human being and its interference in an extraordinary way. It is one of the few exceptions that the history of humanity holds for us: from tracker to the harbinger of mercy, justice, freedom and love. His childhood in the Hellenic world did his understand that death hurts life and no human case can be regarded as absolute in terms of eliminating a life, and much less by religious arguments. Paul writes, speaks explicitly and gives his own witness that the God of Jesus Christ is the God of life, mercy, love and forgiveness, but wants the participation of human beings in their entirety: body and soul.

Keywords: Vocation: Change - Freedom - Commitment - Follow-up.

¹ Dr. Isidoro Mazzarolo, PUC-Rio. Email: mazzarolo.isidoro@gmail.com www.mazzarolo.pro.br
Lattes: 6728608103744343





Introducción

El relato de la vocación de Pablo en el texto de Gal 1,11-2,10 tiene una textura apologética, especialmente en el enfrentamiento con el judaísmo conservador. La vida y el cambio de ruta de un judío perseguidor del cristianismo sirven de parámetro y guía para sus oponentes judíos. Para Pablo era difícil creer que unos pocos judíos acogieran su testimonio. En su vida había un antes y un después. Él diría: *antes*, cuando yo era como ustedes, pensaba y actuaba como ustedes, yo era aún mejor que la gran mayoría (1,14), pero *después*, cuando tuve la visión en el camino de Damasco, las cosas cambiaron y es ese cambio el que quiero testimoniar delante de ustedes.

Este relato, especie de pequeña autobiografía, tenía también otra finalidad, que era sustentar la teología de la libertad, de la autonomía y de la autoridad de Pablo con relación al judaísmo y al cristianismo, como bien atestigua: “Por ventura, ¿no soy libre? ¿No soy apóstol? ¿No vía Jesús, nuestro señor? (1Cor 9,1).

En el contexto de la carta, este relato está inmediatamente después de la vigorosa parénesis en torno al abandono del Evangelio de Jesucristo anunciado por él, para regresar a los viejos ritos de la circuncisión (1,6-10). En realidad, ellos querían adulterar el Evangelio de Jesús, mezclándolo con los preconceptos religiosos judíos.

Pablo no era un hombre de medias tintas, sino dotado de un temperamento fuerte, audaz y decidido. Sería imposible pensar que, estando primero del lado de los judíos conservadores como una gran promesa de liderazgo, se pase al lado de los cristianos perseguidos, no se haya ganado una legión de enemigos, incluso del lado cristiano, pues había celos, cotilleos y envidias respecto a sus capacidades y cualidades como evangelizador. Pese a su autoridad y conocimiento del judaísmo, helenismo y romanismo, muchos cristianos, originarios del judaísmo no aceptaban la flexibilización de los ritos, fórmulas y costumbres judías, en detrimento de la libertad cristiana (5,1).

Pablo absorbió de forma inigualable las enseñanzas de Jesús, y entendió que todos los elementos culturales judíos no contribuían al Evangelio. Jesús no legisló sobre la circuncisión, sobre lo puro e impuro (Mc 7,14-23), sobre los enfermos (Mc 7,24-37), preceptos divinos sobre enfermedades y desgracias (Jn 9,1-12), sobre el ayuno (Mc 2,18-2); de todo eso, Jesús se mantuvo incólume, y Pablo siguió el mismo camino. Él entendió, asumió y anunció que Jesús Cristo no era un remiendo nuevo en el vestido viejo del judaísmo, sino un vestido totalmente nuevo (Mc 2,21-22). Fue a causa de esta libertad en el Evangelio que él tuvo que enfrentar opositores de ambos lados. A más de eso, debió enfrentarse y justificar delante de los líderes de la fe en Jerusalén, representados por Santiago y Pedro (Hch 15,1-35). Que los elementos culturales judíos no hacían parte del Evangelio. Así, por parte de los judíos, él era considerado traidor, y por parte de los cristianos era consi-





derado excesivamente liberal. Pablo y el Evangelio se identificaban; atacar a uno era ofender al otro y viceversa. Por eso, cuando tiene que ir a Jerusalén a defenderse (Hch 15,1-2) también él tiene que defender el Evangelio.

El autorretrato de su conducta en el judaísmo y la vocación: 1,11-14

¹¹Porque les hago saber, hermanos, que el Evangelio que fue anunciado por mí, no es de orden humano, ¹²pues ni lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por la revelación de Jesucristo. ¹³Ya están enterados de mi conducta anterior en el judaísmo, cuándo encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, ¹⁴y cómo sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos, superándoles en el celo por las tradiciones de mis padres.

Pablo necesita enfatizar su propia vocación: no viene según la carne, ni por voluntad de hombre alguno, ni depende de hombre (Cf. 1,1.11). Él no convivió con Jesús, pese a que pudo haberlo conocido, pues estaba en Jerusalén en los días en que Jesús enseñaba en el templo y después, cuando fue crucificado. El evangelio que anunciaba no lo había recibido de ningún discípulo o apóstol. Su misión no dependía de una orden o de una delegación humana, y por eso no tenía la preocupación de agrandar a los hombres, sino de revestirse para su tarea con toda la autoridad divina. Si la autoridad de la vocación no era humana, entonces la obediencia no era a los hombres, sino a quien determinó su misión. Sin embargo, este argumento no era aceptado por la mayoría de judíos y, en gran medida, por los notables de Jerusalén (2,2).

Pablo insistía en su autoridad y en la legitimidad en la misión. Pero, debido a los opositores y a todos los que rechazaban su trabajo, tuvo que hacer uso de la memoria y recordar a los lectores la primera fase de su vida, haciendo una pequeña autobiografía de su pasado en el judaísmo (1,11-21). “En primer lugar, les hago conocer que aquello que estoy anunciando:

*No es según el hombre;
no viene por voluntad del hombre;
no recibí de un hombre;
sino por la revelación de Jesucristo”.*

En la perícopa anterior (1,6-10), Pablo deja claro que existe un solo Cristo y, en consecuencia, no podía haber dos Evangelios². No era fácil defender a las comunidades de los ataques de los perturbadores que querían pervertir el Evangelio. El cuestionamiento que ellos hacían era respecto a

² Núñez Regodón, J., *El Evangelio en Antioquía, Gál 2,15-21 entre incidente antioqueno y la crisis gálata*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2002: 67. El autor cita, en la nota 79 a Morland, Rhetoric: 142-143, quien afirma que Pablo estaría haciendo un juego literario intencional al afirmar en primer lugar que se trata de otro evangelio (1,6b), y después afirma que no existe otro (1,7a).





la autoridad del Evangelio de Pablo. ¿La revelación de Jesús sería una garantía para asegurar que no era algo inventado o diferente de aquello que los otros discípulos estaban anunciando? Pablo responde que Jesucristo es uno solo y de igual modo lo es su Evangelio. Lo que marcaba la diferencia era a forma cómo Pablo había recibido su misión. Mientras los demás la habían recibido de forma humana, es decir en contacto personal con Jesús, él la había recibido a través de la revelación (Hch 9,1-18). La vocación de Pablo no dependía de ninguna mediación humana, y se caracterizaba fundamentalmente por la apertura a los gentiles, quienes, en el nuevo plano de la salvación, no dependían más de las mediaciones, de la alianza o de la ley³. Pablo comienza diciendo: *les hago conocer a ustedes, hermanos* (1,11), en un esfuerzo por llamar la atención de que algo muy importante va a ser considerado. Él quería mostrar cómo había sido su vida *antes* de la visión que tuvo en el camino de Damasco. Esa fase le daba la autoridad para hablar a quien estaba en la misma situación que él, es decir en un estadio previo a la conversión. En el judaísmo se destacaba sobre todos sus compañeros (1,14) y después, en el cristianismo creció más y más (Hch 9,22), destacándose por las cualidades humanas, las capacidades intelectuales y la forma de vida en la fe.

La revelación y la misión a los gentiles: por más que Pablo explicase la forma de su vocación y misión, era bastante complejo para los de la “institución” de Jerusalén, Santiago y Pedro aceptar esa revelación. Una prueba de su autenticidad es la confesión que él hace de los tiempos en que ponía todas sus energías en defensa del judaísmo (1,13-14) y que después del encuentro con el Resucitado, se volvió todo estiércol (Flp 3,8). No sabemos si los responsables de la iglesia de Jerusalén tenían todas las informaciones respecto a la visión que Pablo recibió en el camino a Damasco (Hch 9,1-19). En la predicación en Galacia seguía los pasos y el método que utilizaba en todos los lugares: no se trataba de apostar por la circuncisión, sino de confesar que Cristo Jesús era el Señor. Esta separación clara, y el distanciamiento del judaísmo, hacían muy difícil que el Apóstol ganara crédito delante de los cristianos de origen judío, ya que a lo consideraban un traidor de las tradiciones de los antepasados.

Los agitadores de Galacia aprovechaban el argumento de que la vocación y el evangelio de Pablo no venían de persona humana y que tenía una *independencia de los notables de Jerusalén*, para combatir su autoridad en el Evangelio, al tiempo que anunciaban el Evangelio de la circuncisión (Matera, 1992: 54). Defendiéndose de sus opositores, Pablo afirma la legitimidad de la misión, a través de la revelación y, de modo directo, de Cristo Jesús. Ese argumento servía para darles mayor autoridad a él con relación a los otros, debido a que él fue alcanzado por la gracia de Dios (1Cor 15,8), que

³ Núñez Regodón: 67, citando a VERSEPUT, D.J., *Paul's Gentile Mission and the Jewish Christian Community. A Study of the Narrativa in Galatians 1 and 2*, NTS 39 (1993), 36-58: 38-39, quien piensa que Gál 1,13-20 es el desarrollo de sólo Gál 1,11 y no 1,12.





lo transformó de un “abortivo” en el mayor de los apóstoles. Así, él recibió el mensaje por la gracia y no por la relación humana, como en el caso de los apóstoles instituidos por Jesús, que representaban la autoridad de la iglesia naciente.

El conflicto de autoridad legitimada por la institución no es una exclusividad de Pablo con Santiago y Pedro. Cuando Jesús hizo la lectura del libro del profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret (Is 61,1-2): “El Espíritu del Señor está sobre mí, y él me ha ungido para evangelizar a los pobres y me ha enviado a proclamar la remisión de los presos...”, inmediatamente afirmó que esa profecía se estaba cumpliendo en Él. En ese momento, los que estaban en la sinagoga se admiraron, pero después reaccionaron de modo intempestivo, expulsándolo de la sinagoga (Lc 4,18-19.28-30). Otro episodio semejante aconteció con los discípulos de Jesús quienes, al encontrar a un hombre que en nombre de Jesús expulsaba demonios, pero no lo seguía, intentaron prohibirle que siga utilizando el nombre de Jesús sin la autorización de ellos. La lección que emana de este conflicto es la reacción de las instituciones cuando se sienten amenazadas por la libertad del Espíritu del Señor. La autoridad tiende siempre a mantener la ortodoxia, pero muchas veces se vuelve un obstáculo para las manifestaciones del Espíritu.

La revelación que Pablo recibe de modo directo por parte de Cristo Jesús puede ser cuestionada, investigada y examinada, pero no puede ser negada. La verdad sobre la revelación no está en las palabras o en el discurso, por eso él insiste que no depende del hombre, de la voluntad humana ni de ninguna enseñanza de hombre, sino de Dios. Vanhoye afirma que ese es uno de los fuertes argumentos de Pablo: en el origen del Evangelio de Pablo está excluido el origen humano (Vanhoye, 2000: 41). La Revelación corresponde a la expresión griega *apokalypsis*, que es algo relacionado a la intervención divina, no pudiendo ser controlada o manipulada por lo humano.

El efecto de la intervención divina en la revelación de Jesús y de su Evangelio es la transformación que ella produce en su vida, de modo tal que él tenía la certeza de que Dios coopera con aquellos que le aman (Rom 8,28) y nada podría separar a quien ama del amor de Cristo (Rom 8,35). Por eso recurría a su vida en el judaísmo para hacer evidente que ese amor, sin la gracia de Dios, no alcanzaba para hacer la transición de la vida como judío a la vida como cristiano. Era algo imposible (1,15). En ese contexto, él se autodefinía como un aborto (1Cor 15,8), es decir consideraba que había nacido muerto para la fe, pero la gracia lo rescató de la muerte, por eso:

- no consulté ni la carne ni la sangre;
- ¡no fui a Jerusalén!

Semejanza con la “vocación de Jesús” (Lc 4,18-19). Asumiendo personalmente una profecía de Isaías (Is 61,1-2), Jesús se sintió ungido por el Espíritu del Señor y no por el sumo sacerdote en el templo. Pablo, a partir de la vi-





sión, se siente comisionado para anunciar el Evangelio a todas las personas, de modo especial a los gentiles. Gentiles eran todos los que no pertenecían al judaísmo. Una vocación independiente de ese estilo generaba conflictos con la autoridad (1Cor 9,1).

La vocación, misión en Arabia y el retorno a Jerusalén - 1,15-24

¹⁵Mas, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien ¹⁶revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre, ¹⁷sin subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde nuevamente volví a Damasco. ¹⁸Luego, de allí a tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía. ¹⁹Y no vi a ningún otro apóstol, y sí a Santiago, el hermano del Señor. ²⁰Y en lo que les escribo, Dios me es testigo de que no miento. ²¹Luego me fui a las regiones de Siria y Cilicia; ²²pero personalmente no me conocían las Iglesias de Judea que están en Cristo. ²³Solamente habían oído decir: "El que antes nos perseguía ahora anuncia la buena nueva de la fe que entonces quería destruir". ²⁴Y glorificaban a Dios a causa de mí.

El itinerario del viaje: De Damasco (1,15) fue hasta Arabia; de Arabia retornó a Damasco (1,18) y allí decidió hacer la visita a los discípulos de Jerusalén. Ese recorrido duró tres años. Después fue hasta Siria y Cilicia (1,21). Él pasó por Siria, pero se estableció en la tierra de su infancia, en la ciudad de Tarso (Hch 9,30). Esos tres años Pablo debió haberlos pasado en Arabia. Iniciando así los primeros pasos de su exilio en el afán de sobrevivir al odio de sus hermanos de sangre, que no aceptaban su paso al cristianismo. Cuando tuvo certeza de que ese rencor había disminuido decidió visitar a los discípulos en Jerusalén, para dar su testimonio delante de los judíos, pero ni los judíos ni los cristianos confiaban en él (Hch 9,26).

El v. 15 evoca la vocación profética: "*antes de formarte en el vientre materno, yo te conocía, te consagré y te constituí para ser profeta entre las naciones*" (Cf. Jer 1,5; Is 49,1), como un llamado desde el vientre, aunque el tiempo de espera sea desconocido para el ser humano. Es la sabiduría divina que puede ser confrontada como un "no saber" humana. Los profetas se sentían predestinados por Dios para sus misiones, y eran asistidos por Dios y su gracia para enfrentar los conflictos, las persecuciones y las dificultades. Muchas veces los profetas sentían que esa vocación era cierta "seducción" de Dios, en virtud de las paradojas de la misión: "*me sedujiste, señor, y yo me dejé seducir...*" (Jer 20,7-18). Así, Pablo no habla de que Dios lo haya llamado antes de su nacimiento, pues él se consideraba una vocación tardía, especialmente con relación a los apóstoles.

A diferencia de los profetas veterotestamentarios, los cuales siempre actuaron dentro de Israel, Pablo se siente llamado a ser apóstol y profeta





de los gentiles y de los judíos, fuera de Palestina, lo que implicaba un movimiento radicalmente hacia afuera, realmente entre las naciones (Gal 1,16; Rom 11,33; Hch 13,2-3). Los profetas, generalmente, actuaban de modo interno, dentro de sus ambientes, mientras que Pablo empezó a recorrer una cantidad casi incontable de ciudades y regiones.

La revelación de Dios a Pablo, de su vocación, puede ser comparada a la de los antiguos profetas, sólo que Pablo tiene un privilegio de más: la revelación del Hijo de Dios, muy próxima a la apertura del texto a los hebreos: “Dios habló, en otro tiempo, de muchos modos y en muchos lugares a los padres, por los profetas, pero ahora nos ha hablado por el Hijo” (Heb 1,1-2). Pablo escuchó la voz del Hijo y de él también escuchó la misión que debía cumplir. Y Dios le hizo esa revelación de su Hijo para que él lo llevase a las naciones, justificando así la finalidad de su misión. Siendo una convocatoria por revelación, él no consultó ni a la carne, ni a la sangre, es decir a los líderes que eran los apóstoles (v. 16).

Pablo fue contemplándolo como un privilegio superior al de los patriarcas y de los profetas: Moisés (Ex 19,1-20,21) recibió como prueba de su proximidad con Dios, como líder del pueblo, las Tablas de la Ley, que contenían el Decálogo (Ex 20,1-17; Deut 5,6-2). Esa revelación de la Ley divina marcó toda la historia veterotestamentaria, y orientó la vocación de los profetas, que siempre trabajaron en la relación directa entre justicia social y práctica religiosa. Los profetas y los justos no verán la revelación máxima concedida en la plenitud de los tiempos a los apóstoles y discípulos:

Bienaventurados sus ojos porque ven y sus oídos porque oyen. En verdad les digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que ustedes ven, y no vieron, y oír lo que ustedes oyen, y no oyeron (Mt 13,16-17).

Dios no reveló a Pablo una Ley, un Mandamiento o una Norma, sino a su Hijo (1,16), y esa manifestación se constituyó en la especificidad diferencial del Apóstol, con relación a los profetas y a los patriarcas. El Hijo, por su parte, reveló al Padre, Su voluntad y Su proyecto. Jesús afirmaba que sus discípulos no eran más siervos, sino amigos, porque a los amigos les es dado conocer toda la verdad y la profundidad de los misterios divinos y, al mismo tiempo, la grandeza y responsabilidad de la misión (Jn 15,15).

La misión en Arabia y la laguna en el libro de los Hechos

Los vv. 16-17 muestran que Pablo, después de su rápida estadía en Damasco y del peligro frente a sus enemigos, tuvo que huir hacia una región inhóspita, Arabia, sin tener tiempo ni condiciones para consultar a la “carne ni a la sangre”, es decir a los discípulos de Jerusalén (Hch 19,19-25). Este precioso relato no es consignado por el libro de los Hechos. Sin embargo, Pablo nos da la información de lo que podríamos considerar su primer exilio, con una duración de tres años, en Arabia, sin tener que consultar a





los apóstoles. ¿Fue Pablo el primer evangelizador en Arabia? Según el contenido de las informaciones, sí. Él pasó tres años, no propiamente exiliado, sino en una especie de confinamiento misionero, tiempo en el cual habría aprovechado cada momento para anunciar y proclamar la revelación recibida en el camino a Damasco. Él había estado en las regiones de Petra y al oeste de Arabia. Sólo después de tres años de misión y testimonio ardoroso de Jesucristo, cuando imaginó que el odio contra él habría menguado, decidió volver a Damasco, y de allí ir hasta Jerusalén (1,18; Hch 9,26). Los tres primeros años de la misión en Arabia fueron llevados adelante a la luz exclusiva de la revelación, y desde el centro de ese *kerigma* (anuncio) que era Jesús resucitado.

Pablo no había olvidado a la iglesia de Jerusalén y aquellos y aquellas a los que tanto había perseguido, por eso decidió hacer una conexión con los que eran “apóstoles oficiales”. Él había acompañado los actos finales de Jesús y su proceso, además de participar del comienzo de las persecuciones⁴. Retornando a Jerusalén no tuvo muchas alegrías, pues, por un lado, estaban los cristianos desconfiados y, por el otro, los hermanos de estirpe, con odio, acusándolo de traidor. A partir de esta nueva fase de dificultades, él fue conducido a su tierra natal, Tarso⁵ (Hch 22,3), donde pasaría aproximadamente otros cinco años (Hch 9,26-30), hasta ser llamado por Bernabé para la evangelización en Antioquía (Hch 11,25-26). En su tierra natal estuvo un largo tiempo sin contacto con los apóstoles de Jerusalén (1,18-19), en una especie de segundo exilio, aunque nunca dejó de anunciar a Jesucristo resucitado.

El gran impasse para Pablo era hacer que acepten su misión, porque todos le miraban a él con desdén; para los judíos era un traidor y para los cristianos un perseguidor disfrazado de apóstol. Por eso, ¿los quince días que pasó en Jerusalén, en compañía de Pedro y Santiago, el hermano del Señor, fueron suficientes para que su misión sea homologada? Su testimonio parece ser muy claro. Sin embargo, las concepciones cristológicas y eclesiológicas serían muy distintas. Pedro y Santiago comprendían una iglesia mucho más cercana al judaísmo, mientras que Pablo la percibía mucho más cercana a los gentiles (greco-romanos). De esta manera, en Tarso, Pablo enseña un Cristo que une a judíos y gentiles bajo el mismo techo y la misma herencia de las promesas. Dios hizo la promesa a Abraham, mientras era pagano (Gen 12,1, Rom 4,1-3). Esta comprensión hacía que los cristianos en las iglesias paulinas sean abiertos, inclusivos y sin restricciones a lo diferente en cuanto a los aspectos culturales, étnicos y de género (3,28). En la práctica tenemos dos eclesiologías dentro de una única cristología.

⁴ Murphy-O'Connor, J., *A Antropología pastoral de Pablo – tornar-se humanos juntos*: 34.

⁵ Según estudios de J. Murphy-O'Connor, fundamentado en una información de San Jerónimo, Pablo habría nacido en la ciudad de Giscala, en la región de Galilea, y después habría emigrado a Tarso, en Cilicia. Cf. Murphy-O'Connor, J., *Jesús e Pablo, vidas paralelas*: 28.





La homologación de la misión de Pablo viene por intermedio de un discípulo chipriota llamado Bernabé (Hch 4,36-37). Este ya había sido guía para Pablo en Jerusalén, cuando regresaba de Arabia para reunirse con los apóstoles (Hch 9,27). Más tarde, los apóstoles de Jerusalén enviaron a Bernabé a Antioquía para supervisar la predicación en esa ciudad (Hch 11,22). Al llegar y ver que allí los discípulos no conseguían persuadir a los helenistas, Bernabé decidió partir hacia Tarso en busca de Pablo (Hch 11,25).

De Damasco para el mundo

Después de la predicación en Damasco, tuvo que huir a Arabia, pero allá no se quedó en silencio o inactivo. Inició un proceso de evangelización antes que cualquier otro discípulo venido de Damasco o de Jerusalén. Pero, por las dificultades de aceptación y los peligros que le rodeaban por el odio de los judíos, sus compatriotas, fue aconsejado a retirarse de la ciudad y regresar a su tierra de infancia, Tarso, donde pasó cerca de cinco años predicando, antes de ser invitado por Bernabé (Hch 11,25) a formar parte del rol de los discípulos.

Ahora Pablo narra los frutos de su trabajo y su primer viaje misionero a tierras paganas como Chipre, Pisidia y Panfilia (1,21-24). El testimonio del Apóstol apunta a la gracia de Dios en su vida, más que a sus capacidades propias y conocimientos humanos. Dios actuó en él y la gracia no perdió su efecto. Mientras los de Jerusalén se preocupaban por bautizar, él se preocupaba de evangelizar (1Cor 1,17, 9,16). Pablo aún distinguía la función de los pedagogos y de los padres en el Evangelio. Quien sólo enseña algo se convierte en un pedagogo, pero quien engendra el Evangelio se vuelve padre (1Cor 4,15).

Los vv. 22-23 evocan la obra de Dios en la persona humana a semejanza de la vocación profética: la transformación se vuelve admiración, contestación y paradoja. Cuando Pablo se presenta como heraldo del Evangelio, encuentra encantamiento y rechazo, al mismo tiempo. Por un lado, están aquellos que se admiran con su conversión y cambio y, por el otro, están los desconfiados, los opositores y los enemigos que lo consideran un traidor. Pablo necesitaba estar seguro de su misión, a fin de resistir a todas las presiones. Comparándolo con Jeremías, vemos que Pablo está muy cerca del profeta: *“Yo te constituyo sobre las naciones y sobre los reinos, para arrancar y destruir, para exterminar y demoler, pero también para construir y plantar”* (Jer 1,10).

“Ve, porque este hombre es para mí un instrumento que escogí para llevar mi nombre delante de las naciones paganas, de los reyes y de los hijos de Israel. Yo mismo le mostraré cuánto le es necesario sufrir en favor de mi nombre” (Hch 9,15 -16).

Pablo, con menor o mayor conciencia, está rondando las vías proféticas, destinadas por Dios, desde el vientre materno, para reconstruir aquello que destruía. Por eso afirma que, siendo desconocido para las iglesias de Judea, causaba encantamiento y al mismo tiempo estupefacción: *“... aquel*





que antes nos perseguía, ahora anuncia la fe que destruía” (1,23). Quien sustentaba la vocación y la misión de Pablo es la gracia de Dios, y sin ella es poco probable que toda su obra llegase a buen término.

Pablo necesita justificar su vocación y misión - razones para la convocatoria del primer Concilio en Jerusalén - 2,1-5

¹Luego, al cabo de catorce años, subí nuevamente a Jerusalén con Bernabé, llevando conmigo también a Tito. ²Subí movido por una revelación y les expuse el Evangelio que proclamo entre los gentiles -tomando aparte a los notables- para saber si corría o había corrido en vano. ³Pues bien, ni siquiera Tito que estaba conmigo, con ser griego, fue obligado a circuncidarse. ⁴Pero, a causa de los intrusos, los falsos hermanos que solapadamente se infiltraron para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con el fin de reducirnos a esclavitud, ⁵a quienes ni por un instante cedimos, sometiéndonos, a fin de salvaguardar para ustedes la verdad del Evangelio.

Es un poco difícil establecer el sentido exacto de la fecha de catorce años. ¿Esta cuenta regresiva comenzaría con el evento de Damasco? Acompañando el relato de Lucas, la asamblea de Jerusalén ocurrió después del primer viaje misionero (Hch 14,19-15,4). La misma referencia de catorce años aparece en 2Cor 12,1-2, cuando Pablo relata su arrebatación hasta el Tercer Cielo (era el más alto). Si el concilio se dio por alrededor del año de 49, entonces esos catorce años se refieren al año 35 o 36, fecha estimada para el inicio de su proceso de conversión (Mazzarolo, 2014: 336). Después de transcurridos catorce años, Pablo subió nuevamente a Jerusalén. La gran mayoría de exégetas consideran el punto de partida para esa cuenta la visión de su conversión camino a Damasco. De acuerdo a Hch 9,23-26, el regreso a Jerusalén habría ocurrido pocos días o pocas semanas después de la visión de Damasco. En la información que el propio Apóstol da en Gal 1,17-18, el retorno habría sido tres años después, es decir después de un tiempo en Arabia y de regresar a Damasco, antes de volver a Jerusalén. Este debió ser el tercer viaje a Jerusalén: a) El primero fue el paso de Damasco a Jerusalén (Hch 9,26-30; b) la segunda ocurrió cuando la iglesia de Antioquía manifestó su solidaridad con los cristianos de Jerusalén, y Pablo y Bernabé fueron enviados a entregar las donaciones (Hch 11,27-30; 12,25); c) la tercera (que ocurrirá catorce años después) coincide con la información de Lucas en Hechos (Hch 15,2), con ocasión de la Asamblea de Jerusalén⁶. De cualquier forma, ese viaje significó la celebración de la cuarta etapa en la vocación del Apóstol: 1^a. La muerte de Esteban; 2^a. La visión de Damasco; 3^a. El silencio o “retiro” en Arabia y la 4^a. El tiempo de predicación en Tarso, con la misión en Antioquía y el primer viaje misionero (Mazzarolo, 2014:336). Por lo tanto,

⁶ De acuerdo al texto de los Hechos, el viaje al primer Concilio de los apóstolos debió ser el tercer viaje para que se completen los catorce años, a partir de su conversión.





la vocación de Pablo nace con el impacto de la muerte de Esteban (Hch 7,55-60). Es allí que él hace un retorno a la infancia y reconoce que los griegos, que eran paganos, no mataban por cuestiones religiosas.

Estando en Jerusalén, delante de los “notables”, él necesita defenderse y defender el Evangelio de Jesucristo. Pablo da un paso más en su auto defensa y presenta un argumento más en torno a su autoridad en el Evangelio. Hasta ahora justificó su autonomía de Apóstol, afirmando que no dependió de contactos o de legitimación de los apóstoles. Ahora expresa su autoridad, que procede del reconocimiento de su predicación por parte de la iglesia de Jerusalén. “Él responde así a otra insinuación de sus adversarios, los cuales afirmaban, según toda la probabilidad, que había una incompatibilidad entre su evangelio y el de Jerusalén” (Vanhoye, 2000:53).

Guthrie sostiene que es más fácil asociar la referencia de la fecha de ese viaje (Gal 2,1-10) con Hch 11,27-30, en ocasión del envío, a través de Saulo y Bernabé, de la colecta en favor de los pobres de Judea, que con la subida para el concilio (Hch 15,1ss, Guthrie, 1984: 42). Esta opinión parece interesante, pero está situada antes del primer viaje misionero, y eso crea algunas dificultades para la referencia de los catorce años. Los dos viajes cumplen objetivos diferentes: a) el primero tiene la finalidad llevar las contribuciones para los pobres; b) el segundo fue para clarificar las posiciones de Pablo y Bernabé en lo concerniente al Evangelio a los gentiles. Cuando ellos llevaron la colecta a Jerusalén, debió ser unos once años antes, y no catorce. Una observación interesante es hecha por Stott (1986:40), en cuanto a los compañeros de viaje. En Hechos 11,30 viajan a Jerusalén Pablo y Bernabé, mientras que en Gal 2,3 viaja con ellos Tito, que era griego. Esta indicación muestra que la subida a Jerusalén se dio después del primer viaje misionero.

Las razones del viaje conciliar fueron motivadas por la infiltración de *falsos hermanos* que exigían la circuncisión para abrazar la fe cristiana (2,4; Hch 15,1). Esta información se cierra con la de Lucas en los Hechos, que muestra que es la misma posición de algunos convertidos del judaísmo, los cuales eran intransigentes en cuanto a los ritos religiosos de los antepasados y no abrían la mano para abrazar la fe cristiana; incluso estando en la oposición, usaban ese argumento para la condenación (Hch 15,5). La infiltración es siempre un acto perverso, pues se caracteriza por la disimulación, así como el lobo cuando usa piel de oveja. Estos falsos hermanos fingían ser hermanos verdaderos y se acercaban a Pablo y sus compañeros para luego encaminar las denuncias y calumnias a los “notables” de Jerusalén.

La divergencia entre el texto de los Hechos de los Apóstoles y el de Gálatas es que, en la explicación de Pablo, él expuso reservadamente su posición a los “eminentes apóstoles” (Gal 2,2), mientras que en Hch 15,12, Pablo y Bernabé hablan a toda la Asamblea. Aunque en un determinado momento Pablo y Bernabé pueden exponer sus razones de la abolición de la circuncisión a los paganos, eso no impide que ellos hayan puesto otras





razones, más específicas, de modo reservado, a los “notables” apóstoles. La expresión griega es “*dokountes*”, que señala apariencia: aquellos que “parecían” o aquellos que “parecen ser cualquier cosa” (2,6a).

La interferencia de los “*falsos hermanos*” amenazaba todo el trabajo de Pablo en su misión entre los gentiles. No se trataba apenas de discordancias ideológicas o pastorales, sino de perversidad, ya que querían acusarlo de dolo. La expresión “*katadolinó*” (2,4) significa subyugar, reducir a la servidumbre o la esclavitud. ¿Cuáles serían las intenciones primarias de quién tiene esa postura? Había, de hecho, mala intención, y sus protagonistas estaban revestidos de envidia y odio contra Pablo. Al hablar a la Asamblea en Jerusalén, él afirma estar asustado de haber “corrido en vano” o “estar corriendo inútilmente” (2,2), en virtud del “otro evangelio”, aunque éste no existiese (1,6-10). Para los opositores, las prescripciones mosaicas eran un primer paso hacia el Evangelio de Cristo, mientras que, para Pablo, el Evangelio no dependía de Moisés, sino de Jesús. La conversión no se dio a Moisés, sino a Jesús y, por lo tanto, se hacía necesario poner eso muy claramente, a fin de que los perturbadores encontrasen una respuesta definitiva de la autoridad de la época, es decir de los apóstoles de Jerusalén. Pablo y Bernabé exponen las razones de su proyecto misionero, de modo reservado, a los notables apóstoles (2,2) y, en la Asamblea hablan de las maravillas que Dios operaba por su intermedio entre los gentiles (Hch 15,12). Estas dos informaciones no generan conflictos, sino que especifican las instancias. La Asamblea necesitaba saber que Dios estaba también entre los paganos, mientras que los notables necesitaban reconocer la superación de los arquetipos culturales de cara al Evangelio.

En el texto de Hch 15,2, es la comunidad de Antioquía la que decide enviar a Jerusalén, a Pablo, a Bernabé y a algunos compañeros de ellos a la Asamblea. Entre estos compañeros está Tito, un pagano incircunciso. Él podía ser un testimonio favorable a la tesis de que la circuncisión estaba superada en el ambiente cristiano, contrariando la posición de la iglesia de Jerusalén. ¿Si Dios hacía maravillas entre los paganos, cuál sería la necesidad de la circuncisión?

En realidad, el texto de Hch 15,2 habla del conflicto concerniente a la circuncisión/salvación, ocasionada por la llegada de algunos hermanos de Judea, mientras que Gal 2,2 afirma que Pablo fue a exponer el Evangelio que había recibido por revelación. Vanhoye ve en eso una diferencia de objetivos y finalidades, pero a mi ver esa posición no tiene razón de ser (Vanhoye, 2000: 55). Las razones son las mismas: en Hch 15,2 son los de la Judea los que llegan, y en Gal 2,4 son los falsos hermanos quienes se infiltran queriendo reducir a Pablo a la esclavitud. El Evangelio de Pablo es el Evangelio de Jesucristo que sigue muy de cerca el comportamiento y la pedagogía de Cristo. con relación al ayuno, a la ley y a la circuncisión:





- a) Jesús no hace diferencias: 1. de *género* (las mujeres discípulas (Lc 8,1-3), los niños, los maestros dentro de los judíos, los fariseos y publicanos); 2. de *posición social* (Jesús se acerca a ricos como Zaqueo, a una viuda pobre de Naím, a un cobrador de impuestos como Mateo, a un jefe del pueblo como Nicodemo); 3. de *cultura* (Jesús se acercó a los griegos, a los romanos, a los judíos y a los pueblos vecinos);
- b) Jesús no excluyó, ni marginó a enfermos, extranjeros y pobres, sino que se acercó a ellos e hizo que sus discípulos se le acercaran;
- c) Jesús no habló ni legisló sobre la circuncisión, el ayuno corporal, los ritos y los sacrificios. Exigió, eso sí, la conversión y el cambio de vida.

Pablo tenía como objetivos pastorales conquistar el mundo para Cristo, sin hacer distinción de judío y griego; esclavo y libre; hombre y mujer (Gál 3,28). Por eso, la circuncisión y todas las prescripciones legalistas mosaicas necesitaban dar lugar a la verdad y a la libertad en Cristo (Gal 5,1).

El Evangelio enseñado por Pablo busca superar las divisiones dentro y fuera de la comunidad (1Cor 1-4). Había en casi todas las comunidades diferencias enormes entre los que eran gentiles, antes del ingreso en el cristianismo, y los que eran judíos. Las distinciones, privilegios y rupturas existentes en la vida social, no raramente, eran transportadas a la comunidad de fe (Cf. 1Cor 11,17-34). Las tensiones entre ricos y pobres, circuncidados e incircuncisos, hombres y mujeres revelaban una necesidad de la conversión a Cristo. Por eso es que Pablo reclama las confusiones con los discípulos de Judea (2,4-5), que querían imponer la circuncisión a los paganos.

Pablo no quiere la ruptura o separación con la iglesia de Jerusalén, ni siquiera con los discípulos. Al mismo tiempo que anhela la libertad para los paganos, hace un gran esfuerzo para organizar la colecta en favor de los pobres y de los santos que están en Jerusalén (1Cor 16,1-4, 2Cor 8-9, Rom 15,25-28). Pablo y Bernabé fueron inflexibles a la hora de defender, de manera imparcial, la verdadera forma de vida según el Evangelio, y estaban muy decididos a no renunciar a la libertad conquistada en Cristo. Por eso afirmaron: "...ni por un momento cedimos" (lit. *en ninguna hora* - 2,5). Para ello, el testimonio de Tito podía ser útil para probar que la fe en el Evangelio dispensaba, o por lo menos no presuponía, la circuncisión.

El acuerdo de los apóstoles y la homologación de la vocación/misión - 2,6-10

⁶Y de parte de los que eran tenidos por notables - ¡qué me importa lo que fuesen!: en Dios no hay acepción de personas - en todo caso, los notables nada nuevo me impusieron. ⁷Antes al contrario, viendo que me había sido confiada la evangelización de los incircuncisos, al igual que a Pedro la de los





circuncisos, ⁸- pues el que actuó en Pedro para hacer de él un apóstol de los circuncisos, actuó también en mí para hacerme apóstol de los gentiles - ⁹y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé: nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos; ¹⁰sólo que nosotros debíamos tener presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero.

El resultado de la primera asamblea es positivo. Si, por un lado, hubo una santa intransigencia, por el otro, hubo comprensión. Los notables no añadieron nada a Pablo y Bernabé, pus comprendieron que el Evangelio a los gentiles debía ser más abierto, afable y distinto a los rasgos culturales del judaísmo.

La resistencia de Pablo a los “falsos hermanos” (2,4, 2Cor 11,26), análoga a los “pseudo apóstoles” y “malos trabajadores, encubiertos de apóstoles” (2Cor 11,13), era una demostración clara de que esos intrusos no tenían autoridad apostólica. Lucas revela que, incluso en la asamblea de Jerusalén, algunos cristianos originarios de los fariseos habían refutado la posición de Pablo y Bernabé, afirmando que era necesario circuncidarse para ser discípulo de Jesús (Hch 15,5). Vanhoye (2000: 57) observa que Pablo no hace referencia a la oposición de los discípulos fariseos de Jerusalén, sino a la infiltración de esos falsos hermanos que querían espiar la libertad que él tenía en la predicación del Evangelio (2,4).

Los judaizantes habían establecido una verdadera inquisición contra Pablo y Bernabé. No había ningún espíritu fraterno o cordial entre ellos y el proyecto de Pablo dirigido a los paganos. En realidad, ellos todavía cultivaban todo lo referente al espíritu judaizante, y contra los no judíos. Ellos no sabían distinguir la cultura del Evangelio, por eso pretendían someter a los gentiles a la esclavitud de las estructuras mosaicas, mientras que Pablo y sus compañeros buscaban preservar los valores de las culturas locales y en ellas insertar el mensaje de Jesús.

En su relato (2,6) Pablo da poca importancia a los “notables”. Hay cierta ironía de Pablo con los que “tenían la apariencia de notables”, pues ellos nada añadieron. Es decir, no tenían nada que enseñar a Pablo y Bernabé. Tal vez hayan quedado estupefactos con los relatos de su trabajo y el éxito en el mundo pagano. Si ellos aparentaban ser doctos, eso no contaba, pues Dios no miraba en el rostro de nadie (2,6, Deut 10,17, Sir 35,12-13, Cf. Is 1,17). Con certeza, aquí no era una cuestión de apariencia, sino del aspecto social de una postura autoritaria. Pablo no se consideraba superior a nadie, y cuando tuvo que recurrir a su biografía, lo hizo por necesidad apologética. De esa forma, cuando se refiere a los que tenían apariencia de sabios o de superiores, lo hacía con cierta aversión. Frente a Dios no existen cargos, posiciones o jerarquías.





El apretón de manos: de un lado, Pablo y Bernabé; del otro, Santiago, Cefas⁷ y Juan, tenidos como “columnas” de la jerarquía de Jerusalén, habrían sellado un compromiso de respeto bilateral en la conclusión de la Asamblea de los Apóstoles (por algunos llamado El primer Concilio), reconociendo la importancia del trabajo de anunciar el Evangelio entre los paganos, y también legitimando de modo oficial la vocación de Pablo (Hch 15,22-29). En realidad, los evangelios sinópticos ponen una carga diferencial sobre estos tres: Santiago, Cefas y Juan. Ellos son los testigos privilegiados de los hechos más importantes de la vida de Jesús (en la curación de la hija del arquisinagogo Jairo, Mc 5,21-37; en la transfiguración, Mc 9,2, en Getsemaní, Mc 14,33). No hay duda de que, al inicio, la iglesia de Jerusalén fue conducida por Cefas y por los dos hijos de Zebedeo; sin embargo, Santiago fue encarcelado y decapitado por Herodes Agripa, probablemente, antes de la fecha de la Asamblea de Jerusalén (Hch 12,2). Algunos estudiosos de la historia del cristianismo primitivo creen que en el mismo episodio también fue decapitado Juan, hermano de Santiago, ya que los calendarios litúrgicos primitivos celebraban a Santiago y Juan, mártires, en la misma fecha⁸. Fung, en su nota, coloca el orden de las “tres columnas” según el orden de las epístolas, de acuerdo al canon católico del Nuevo Testamento (Santiago, Pedro y Juan)⁹. La discusión puede ser relevante, pero sería necesario saber si ese apretón de manos fue exactamente en la Asamblea o en algún otro encuentro anterior.

Si ese acuerdo fue establecido en épocas anteriores al primer Concilio de la iglesia, Pablo tenía toda la razón de no ceder ni un solo momento, pues cualquier actitud contraria sería tratada como ruptura del pacto y como rebeldía. Así, los que descendieran, después de ese apretón de mano bilateral, de Judea a Antioquía y Galacia no tendrían credenciales de las “columnas de la iglesia” para incriminar a Pablo y Bernabé. La circuncisión a los paganos había sido abolida y no habría más razón para exigirla, ni ningún otro aspecto de las costumbres mosaicas relativas a las prácticas de los judíos.

En honor a la verdad, el Evangelio de Pablo y el Evangelio de Pedro no significaban posiciones antitéticas, sino relativas. La esencia era la misma, pero el Evangelio de los circuncisos estaba impregnado de elementos culturales y tradicionales que no configuraban propiamente la enseñanza de Jesús. Pablo tolera, pero no acepta de buen agrado esa mezcla de cultura semita con el Evangelio, por eso es radical en la defensa de la libertad en Cristo (5,1). Pablo entendía con mucha propiedad y claridad el sentido del Sermón de la Montaña de Jesús: “¿Oyeron lo que se dijo a los antiguos... Pero

⁷ Vanhoye, *Lettera ai Galati*: 60, observa que Pablo usa normalmente el nombre Cefas, como en 2,9 (Cf. 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14). Las únicas tres veces que usa el nombre griego “Petros” es en Gal 2,7-8.11.

⁸ Cf. Mazzarolo. *Nem aquí, nem em Jerusalém, Evangelho de João*: 22-23, citando a M-É. Boismard. *Le Martyre de Jean, l'apôtre*. Paris, Gabalda, 1996: 9.

⁹ Fung. *The Epistle to the Galatians*: 97, nota 68, citando a Bruce: 121.





yo les digo...?" (Mt 5,21-48). Es por eso que Pablo afirma que los "notables" nada le añadieron.

En la conclusión del acuerdo apenas hubo una recomendación: acordarse de los pobres (2,10). Había muchos pobres en el contexto del imperio romano, pero los destinatarios de esa recomendación eran los cristianos de Jerusalén. Algunos exégetas afirman que, cuando se dio el Concilio, Palestina estaba inmersa en una gran carestía, pero podemos afirmar que los cristianos de esa región ya sufrían necesidades desde mucho tiempo antes.

El hambre entre los cristianos de Palestina es relatada por Lucas en el libro de los Hechos (Hch 11,27-30). Saulo y Bernabé son los enviados de la iglesia de Antioquía para llevar la colecta de esa iglesia a los hermanos necesitados de Jerusalén. Esta preocupación material con los hermanos de Jerusalén era muy sensible para Pablo. Una segunda colecta debió haber organizado Pablo con las iglesias de Galacia, como se explica al escribir a los corintios (1Cor 16,1). Una tercera colecta, él la habría organizado en Macedonia y Acaya (2Cor 8-9, Hch 24,17, Rom 15,26-28). Pablo tenía claridad teológica y administrativa. Como siempre trabajó con sus propias manos, sabía lo que era sentir necesidad. Él distinguía entre las necesidades y las soluciones: los problemas materiales no se resolvían con buenas intenciones o sugerencias, sino con dinero; los problemas espirituales no se resolvían con dinero, sino con oración y fe.

Conclusiones

Desentendimiento y entendimiento: Esta perícopa nos revela algo muy importante en los orígenes del cristianismo. Dos posiciones teológicas distintas, encuentros y desencuentros, pero la conclusión es el entendimiento. Pablo tolera que Pedro evangelice a los circuncisos de modo conservador, pero exige libertad para seguir predicando de modo distinto a los paganos.

Unidad y diversidad: Un solo Cristo y un solo Evangelio, pero dos eclesiologías. La pluralidad no significaba ruptura, sino adecuación. El Evangelio se adapta a culturas, mentalidades y personas diferentes, pero en él no caben la discordia, la esclavitud, el odio o la imposición. La cultura no puede prevalecer delante del Evangelio. Unidad y uniformidad no son la misma cosa. El centro del mensaje evangélico no es la cabeza de quien está mandando, ni el léxico de quien está hablando, sino el propio Cristo, y en Cristo hay un solo Evangelio (1,6-10).

Vocación por contagio y vocación por revelación: La vocación de los apóstoles se produjo por contagio, por un llamado directo y personal y ellos, a su vez, fueron llamando a otros, también de modo directo. Este es un tipo de vocación explícita que, al ser aceptado el llamado, el vocacionado tiene su misión homologada y legitimada por el grupo. La vocación de Pablo se produjo por revelación. Ella está en el género de la visión, inspiración o manifestación que ocurre de modo muy restringido y personalizado. No es





raro que ese tipo de vocación sea criticado por tener un carácter intimista y sospechoso. Los discípulos de Jerusalén, bastante racionalistas, tenían dificultades para creer lo que veían y oían: un cambio tan radical, a partir de una visión celestial. Por eso Pablo tuvo que cargar con mucho sufrimiento y dolor a fin de tener su vocación legitimada por la autoridad de la época.

Referencias bibliográficas

- Fung, R., *The Epistle to the Galatians*, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1986.
- Guthrie, D. *Gálatas, introdução e comentário*, São Pablo: Vida Nova, 1984.
- Matera, F. J. *Galatians*, Minnesota: The Liturgical Press, 1992.
- Mazzarolo, Isidoro, *Atos dos Apóstolos ou Evangelho do Espírito Santo*, Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2014.
- _____, *O Apóstolo Pablo, o grego, o judeu e o cristão*, Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2011.
- _____, *Carta de Pablo aos Gálatas: da libertação da Lei à filiação em Jesus Cristo*, Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2013.
- Murphy-O'Connor, J., *Antropología Pastoral de Pablo – tornar-se humanos juntos*, São Pablo: Paulus, 2007.
- _____, *Jesús e Pablo, Vidas paralelas*, São Pablo: Paulinas, 2009.
- Núñez Regodón, J., *El Evangelio en Antioquía, Gál 2,15-21 entre incidente antioqueno y la crisis gálata*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.
- Stott, J.R.W., *The Message of Galatians*, Illionis: Inter Varsity Press, 1986.
- Vanhoye, A. *Lettera ai Galati, nuova versione, introduzione e commento*, Roma: Paoline, 2000.
- Vouga, F., *Los primeros pasos del cristianismo*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2011.







Waldecir Gonzaga¹

El Evangelio de la Ternura y la Solidaridad *Gal 4, 8-20*

The Gospel of Tenderness and Solidarity
Gal 4, 8-20

Resumen

La Carta a los Gálatas es tenido como la *Carta Magna de la Libertad Cristiana*. Ella siempre fue objeto de muchos comentarios y fue tenido como una de las cartas paulinas mejor aceptadas, siendo incluso puesta como modelo para las demás, por ejemplo, para Marción, o muy amada, por ejemplo, para Lutero. Ella es aceptada entre católicos, ortodoxos y protestantes como auténticamente paulina. La Carta a los Gálatas trae el Evangelio Paulino con todos sus matices, que van desde la tan debatida justificación, hasta la ternura y la solidaridad de Dios que debe ser vivida entre sus hijos e hija, a ejemplo de lo que vemos en la ternura de Pablo con sus hermanos y hermanas de comunidad, aquí en nuestra perícopa de Gal 4,8-20. Nuestra intención es hacer un estudio de esta perícopa de Gal 4,8-20, que pertenece a la segunda sección de esta carta paulina (**B: 3,1-4,31**) y analizar la cuestión del Evangelio Paulino de la Ternura y de la Solidaridad.

Palabras-claves: Cristo - Evangelio - Ternura - Solidaridad - Amistad - Celo.

Abstract

The Letter to the Galatians is taken as the *Magna Carta* of Christian Freedom. It has always been the subject of many commentaries and has been as one of the most well-received of the Pauline letters, and was even model for the others, like Marcion, or beloved, as for Luther. It is accepted among Catholics, Orthodox and Protestants as authentically Pauline. And the Letter to the Galatians brings the Pauline Gospel in all its shades, from this much-debated justification to the tenderness and solidarity of God that must be lived among his sons and daughters, as we see in Paul's tenderness for his brothers and sisters of community here in our pericope of Gal. 4:8-20. Our intention is to make a study of this pericope of Gal. 4:8-20, which belongs to the

¹ Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Pos Doctor por la FAJE (BH, Brasil); Coordinador de Graduación del Departamento de Teología de la PUC-Rio y Profesor de Sagrada Escritura: graduación y pos-graduación. Rio de Janeiro / RJ – Brasil. Email: waldecir@hotmail.com





second section of this Pauline letter (**B: 3:1-4:31**) and to analyze the question of the Pauline Gospel of Tenderness and Solidarity.

Key Words: Christ - Gospel - Tenderness - Solidarity - Friendship - Zeal.

1. *Introducción*

Acostumbrados como estamos a la idea e imagen de un Pablo duro e intransigente, especialmente cuando se trata de defender la fe, así como a un hombre rígido cuando tiene que luchar contra la imposición de los criterios judíos como *conditio sine qua non* para obtener la salvación en Cristo, esta perícopa de Gal 4,8-20 nos revela otra faceta del mismo Pablo, debido a que él cambia el tono a la hora de dirigirse a sus hermanos, pasando de la severidad a una “exhortación amorosa, urgente e intensamente personal” (Hendriksen, 1984: 177), de “ternura y afectividad” (Ferreira, 2005: 134), en la forma de dirigirse a los gálatas, como una madre amorosa hablando con sus hijos, en un clima de “maternidad recíproca” (Meynet, 1994: 443; 2012: 126), “espiritualmente” hablando (Mussner, 1987: 478 ; Borse, 2000: 229.241).

El Pablo de Gal 4,8-20 es el hombre y el misionero tomado por la ternura de Dios, capaz de entender las dificultades de las personas, así como de agradecer por todo el bien recibido y de revelar la misericordia de Dios como camino de Salvación. En este sentido, Gal 4,8-20 es “escrito en un tono de ternura, revelador de las inquietudes maternas de Pablo” (Cothenet, 1985: 49), de un Pablo tierno y preocupado de sus comunidades (Léga-sse, 2000: 310). A más de esto, es importante que tengamos presente que la amplia perícopa de Gal 4,1-20, subdividida en dos partes (4,1-11 y 4,12-20), cuenta realmente con un cambio de tono por parte de Pablo, en el trato con sus hermanos; y encontramos en los vv. 12-20 una especie de “gran paréntesis”, que interrumpe el raciocinio paulino, que termina en Gal 4,11 y es retomado en Gal 4,21 (Mussner 1987: 467; Roux, 1973: 70), donde, seguramente, Pablo debió haber enfrentado una grande y fuerte “tensión interior” (Corsani, 1990: 277), dado que él usa un lenguaje diverso y retoma un estilo diferente para dirigirse a los hermanos que él piensa que han tomado un camino diverso al de la “Verdad del Evangelio”; pues aquí el apóstol emplea un lenguaje que tiene una fuerte “conexión con el tema de la amistad” (Betz, 1979: 229), “lenguaje amoroso”, capaz de “recrear la ternura y de la confianza” (Ferreira, 2005: 134), y no la forma dura y áspera con el que, en su momento tuvo que enfrentar abiertamente a Pedro y a los judaizantes, durante el *Incidente de Antioquia*, tal como leemos en Gal 2,11-14 (Cf. Gonzaga, 2014: 318-359).

Como sabemos, la Carta a los Gálatas es tenida como la *Magna Carta de la Libertad Cristiana* (Cf. Bover, 1926) o también como el *Manifiesto del Cristianismo Paulino* (Cf. BURGOS NÚÑEZ, 2001), donde Pablo lucha por defender la “Verdad del Evangelio” y por la libertad de los seguidores de Cristo de no





adherirse a los condicionamientos de la ley judía (Cf. Gonzaga, 2014; Marín, 1979: 43-68), dado que el cristiano es una nueva creatura y tiene la libertad que el propio Cristo le concedió (Cf. Ramazzotti, 1958: 51-82; Quenam, 1981: 393-408). Normalmente leemos un Pablo que es duro a la hora de defender las ideas de la fe cristiana. Sin embargo, si en otros pasajes tenemos posicionamientos polémicos y mordaces de un Pablo incapaz de ceder frente a las presiones, aquí, en Gal 4,8-20 encontramos a un hombre capaz de tener gestos y palabras de docilidad, un hombre que tiene sentimientos de afección y de confianza por todo lo que los hermanos de Galacia habían hecho por él, pues no los quiere perder (Bruce, 2004: 285). En ese sentido, Pablo pasa de un tono duro y áspero, como se puede leer en los tres primeros capítulos de la Carta a los Gálatas, a un posicionamiento capaz de ir al encuentro de los dolores y alegrías de sus interlocutores, sin perder la fidelidad a Cristo.

Señales de un Pablo tierno son las palabras y los gestos que él recuerda en favor de todo lo que había experimentado junto a aquella comunidad, desde los primeros momentos en que él fue acogido por sus miembros debido a su enfermedad, acogido como un ángel de Dios (4,14) y cómo era capaz de actuar con afección (4,17) y con actitudes maternas (4,20), traducidas en expresiones “de amor generoso”, buscando “una solución” al problema presentado entre los gálatas (Vanhoey, 2000: 116). Él pudo muy bien continuar con la línea dura, pero escoge el camino de la ternura y el afecto como modo de recuperar a los suyos y no enfrentar ásperamente a la “política desleal” de los judaizantes, que intentaban destruir su obra (Guthrie, 1988: 155; Cole, 1999: 209); él sabe cuánto los hermanos supieron ser solidarios en el momento en que él más necesitó de ellos, es decir en su enfermedad, siendo, incluso, capaces de ofrecerle simbólicamente lo que ellos tenían por más preciso, a saber: “la pupila de sus ojos” (Meynet, 1994: 443; 2012: 122), indicando el “tesoro por excelencia” que ellos tenían (Bonnard, 1953: 93; Fausti, 1999: 225), lo que tenían como “más precioso” (Mussner, 1987: 473), y estaban dispuestos a cedérselos a Pablo, pues “al amigo se le ofrece una cosa buena”, dado que la verdadera amistad es el *topos* de una buena relación entre las personas, y si se es fiel a ella, “va a durar en el tiempo” (Buscemi, 1984: 82-84), pues ella tiene como “características esenciales la estabilidad y la fidelidad” (Buscemi, 2004: 426).

Nuestro trabajo será hacer un análisis de esta perícopa de Gal 4,8-20, intentando ver los puntos de este *evangelio de la ternura y de la solidaridad* que encontramos allí y ver cómo Pablo, tenido como hombre duro e inflexible, es capaz de tener gestos y palabras tan tiernas con sus hermanos, a los cuales él, como una madre, sabe que los gestó para Cristo y no los quiere perder con los “falsos hermanos” (Gal 2,4). Junto a esto, Pablo sabía tener gestos de solidaridad en todas las situaciones, como es en el caso de la colecta en beneficio de los hermanos más pobres de Jerusalén, como él mismo refiere en la Carta a los Gálatas (Cf. Gonzaga, 2014: 306-309; Penna, 1995:





179-190). Pablo no tiene dudas en hablar del celo de su parte, y de parte de los hermanos, en defensa de la fe en Cristo Jesús, mientras que el celo de los “falsos hermanos” es interesado y con la “mala intención” (Dunn, 1993: 238) de desviarlos del camino de salvación en Cristo (Gal 4,17), con los condicionamientos de la ley mosaica. Por lo tanto, presentaremos nuestra estructura, traducción y análisis de la perícopa de Gal 4,8-20, subdividiéndola en cinco ítems, teniendo presente los motivos que llevaron a Pablo a escribir esta carta, como “recurso disponible” en aquel momento (Ferreira, 2005: 139), toda vez que era distante y que él no podía hacerse presente físicamente en la comunidad de Galacia, en aquel momento (Cf. Wagner, 1990: 325-336), con el objetivo no sólo de corregirlos de sus errores, sino de ganarlos nuevamente para Cristo (Meynet, 2012: 122), pues él también sabía cuán importante era trabar esta batalla en todas las direcciones (Barbaglio, 1991: 89), pues él no podía permitir que el “evangelio fuera falsificado hasta volverse una nueva ley” y la comunidad terminara en un “celo político” (Ebeling, 1989: 241).

2. Estructura y Traducción

Tomando el texto en cuanto tal, y teniendo presente el *Análisis Retórico*, podemos dividir la Carta a los Gálatas en 3 Secciones y 15 Secuencias, siendo: **A** (1,1-2,21), **B** (3,1-4,31) y **C** (5,1-6,18) que, a su vez, pueden subdividirse en varios *pasos* aún menores, que facilitan la localización de cada una de las perícopas, a fin de que podamos trabajar mejor el todo y cada una de las partes de esta bellísima carta paulina, que Marción tomó como la matriz para las demás, y que Lutero la llamó “su amada”, por tamaña belleza y evidencia del pensamiento paulino acerca de la teología de la justificación. Creo que esta estructura de la Carta de Pablo a los Gálatas queda aún mejor explicitada en el cuadro referencial que ofrecemos a continuación. Entonces, después de la *introducción* de la carta (Gál 1,1-5), lo que tenemos son las 3 *Secciones* y las 15 *Secuencias*:

Introducción de la carta: 1,1-5			
3 Secciones	A (1,6-2,21)	B (3,1-4,31)	C (5,1-6,18)
15 Secuencias (Subdivisiones: pasos)	A1: 1,6-10	B1: 3,1-14	C1: 5, (1)2-12
	A2: 1,11-17	B2: 3,15-25	C2: 5,13-18
	A3: 1,18-24	B3: 3,26-29	C3: 5,19-26
	A4: 2,1-10	B4: 4,1-20	C4: 6,1-10
	A5: 2,11-21	B5: 4,21-31	C5: 6,11-18





Teniendo presente el texto griego de Gal 4,8-20, podemos obtener una estructura a partir de la *Sección B Secuencia 4* (B4: **4,1-20**), donde buena parte de los autores divide este perícopa en dos partes: 4,1 -11 y 4,12-20, pero más “fuertemente articuladas entre sí” (Meynet, 1994: 430). Sin embargo, vamos a analizar el perícopa tomando los vv. 8-20, indicando una posible estructura en cinco partes, tal como sigue.

- 1) 4,8-11: El Evangelio de la libertad.
- 2) 4,12: Un convite en nombre de la amistad.
- 3) 4,13-14: El Evangelio nos vuelve amigos eternos y solidarios.
- 4) 4,15-17: Parece que algo cambió en la antigua amistad.
- 5) 4,18-20: El Evangelio es donación vital y la amistad no cambió.

Con relación al género literario, todo indica que nos encontramos frente a una *petitio* (petición) basada en la amistad, algo emotivo y afectuoso (Cf. Millins, 1962: 46-54, Millos, 2013: 422-424); otros prefieren hablar del tema o argumento de la *περὶ φιλίας* (acerca de la amistad), cuando una persona, en vista de la amistad, pide algo a otra persona teniendo presente justamente el don de la amistad existente entre ambas (Cf. Buscemi, 1984:89.95.104; Meynet, 1994: 428, Betz, 1975: 372; 1979: 221); pero ambos indican el *tope* de la amistad que Pablo toma como camino a ser salvaguardado y seguido en defensa de la “Verdad del Evangelio” (Gonzaga, 2014), que él anunció a los gálatas, ya que la amistad verdadera es algo que dura y perdura en el tiempo y en el espacio, haciendo que los amigos se conviertan en compañeros y cómplices, pues se igualan en muchos aspectos (Buscemi, 1984: 72). Por eso, el Apóstol dice no tener ningún resentimiento por lo que sucedió en el pasado y que nunca se sintió o se siente ofendido por alguna cosa: “en nada me ofendiste” (v.12), como confesando que los gálatas “no hicieron ningún mal” que pudiera hacer que los renegara (Lagrange, 1950: 111), incluso porque, para él, la verdadera amistad permanece para siempre y tiene como característica “la fidelidad en el tiempo” (Buscemi, 1984: 93).

Especialmente en Gal 4,12-20, lo que vemos es que Pablo usa la palabra *parrésia* (παρρησία: *franqueza en el hablar*), y sabe que con ello no va a ofender, pues él quiere el bien de aquellos a quienes anunció el Evangelio de Cristo y sabe que eso hace parte de la amistad verdadera (Buscemi, 1984: 86-89; Betz, 1979: 228). Por eso, aun conservando la libertad de lenguaje en su oratoria, él va *tejiendo* todo su texto en la línea de la amistad, del cariño acogedor y atento (Ferreira, 2005: 135), de la ternura y de la solidaridad hacia sus discípulos, a los cuales no duda en llamar “hermanos” (v. 12). Pablo llega a decir que ellos lo acogieron siempre muy bien, al punto de aceptarlo como si fuera el propio Cristo Jesús (v. 14), siendo muy solidarios (Roux, 1973: 70). Midiendo más y mejor las palabras utilizadas en su carta, para no empeorar aún más la situación, Pablo dice que ellos habían queda-





do impresionados con la solidaridad de Pablo desde el primer momento en que recibieron el anuncio del Evangelio, permitido por la libertad cristiana que Pablo había conquistado en Cristo (Fabris, 1987: 59). Pablo tenía claro que la evangelización no se hace sólo con documentos fríos sino, sobre todo, cuando los gestos y “sentimientos comunes florecen” y crecen juntos (Giavini, 1987: 64). Es decir, para no perder los gálatas, que estaban siendo desviados, Pablo debió usar “un lenguaje centrado y afectuoso”. Más aún, debió “Pablo poner el corazón para hablar” (Ferreira, 2005: 135; Ebeling, 1989: 254), y escribe “con el corazón mirando al corazón”, en una bellísima construcción estilística para no empeorar aún más la situación (Cousar, 2002: 127), pues, según el texto indica, parece que Pablo estaba enfrentando “días angustiantes” (Martyn, 1998: 418).

3. *Tiernos y solidarios en Cristo Jesús*

a. 4,8-11: *El evangelio nos libera*

⁸ Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὕσιν θεοῖς· ⁹ νῦν δὲ γινόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἄσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; ¹⁰ ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς, ¹¹ φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς.

⁸ Pero en otro tiempo, cuando no conocían a Dios, servían a los que en realidad no son dioses. ⁹ Mas, ahora que han conocido a Dios, o mejor, que él los ha conocido, ¿cómo retornan a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales quieren volver a servir de nuevo? ¹⁰ Andan observando los días, los meses, las estaciones, los años. ¹¹ Me hacen temer no haya sido en vano todo mi afán por ustedes.

El texto de Gal 4,8-11 sirve como una apóstrofe conclusiva de la perícopa Gal 4,1-11 y hace el paso a la perícopa Gal 4,12-20. En ella “Pablo se dirige a sus neo convertidos de modo particular” (Bruce, 2004: 277) y nuevamente refuerza que no somos más esclavos de los elementos de la naturaleza ni de las leyes humanas: “guardan días, meses, tiempos y años” (Gal 4,10), porque él no quisiera haber trabajado en vano (Gal 4,11), es decir, él tiene miedo de haber trabajado “inútilmente” al haber llevado el Evangelio a los gálatas (Schlier, 1999: 240), pues están corriendo el riesgo de ser separados de él (Pitta, 1996: 270); por otra parte, Pablo era un trabajador incansable en el anuncio y predicación del Evangelio (Cf. Mesters, 1991; Barbaglio, 1993; Burgos Núñez, 1999). Este apóstrofe retoma lo que había sido desarrollado anteriormente en Gal 4,3: “así también nosotros, cuando éramos menores, estábamos reducidos a la condición de esclavos, debajo de los elementos del mundo”.





Pablo mira hacia atrás, y la situación idolátrica del pasado (τότε = un tiempo) es juzgada con los ojos del presente, para luego ser contrapuesta con la experiencia cristiana actual y con el peligro de retornar a la servidumbre a la que los gálatas están nuevamente expuestos (Dunn, 1993: 226, Erdman, 1930: 90). El hecho es que antes era normal que los gálatas estuviesen al servicio de los “seres” (Oden – Edwards, 2001: 95), pues no conocían a Dios (οὐκ εἰδότες θεόν), para hablar del período antes de la conversión de ellos (Buscemi, 2004: 406). Pero, en la situación actual eso no se justifica más, pues ahora los gálatas conocen a Dios (γνόντες θεόν), en el sentido de que ya experimentaron lo que significa pertenecer a Dios y hacer la experiencia de la vida con Él (Buscemi, 2004: 407). En ese sentido, Pablo “aprisiona a los gálatas en la misma experiencia vivida juntos: él y ellos”, en una historia común (Ebeling, 1989: 254). Más aún, ellos son “conocidos por Dios” (γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ), lo que indica de dónde proviene el origen de la “iniciativa salvífica” (Millos, 2013: 417; Cole, 1999: 206) y el hecho de que el “el conocimiento comienza por iniciativa divina y no a partir del ser humano” (Pohl, 1999: 150; Pitta, 1996: 252-253; Fausti, 1999: 212), indicando que los gálatas debían ir perfeccionando este conocimiento (Ferreira, 2005: 133). Por eso, Pablo afirma que los gálatas, después de haber conocido “todos los beneficios de la gracia de Dios” (Bonnard, 1953: 91), ahora están sirviendo a cosas que en realidad no son dioses (ἔδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς / sirvieron a los que por naturaleza no son dioses), no en el sentido de volver a vivir como paganos, sino de someterse a la ley mosaica, que también los llevaría a una esclavitud comparable a la anterior (Buscemi, 2004: 410; Borse, 2000: 223).

Pablo, con un tono de ironía, recuerda a los gálatas que mucho más que conocer a Dios, ellos son conocidos por Dios, y a Él pertenecen. Es decir, esa servidumbre es injustificada. Para el Apóstol, el retorno a los ídolos que los gálatas están haciendo es inexplicable e inaceptable. Por eso es que Pablo acentúa la frase relativa a ese “de nuevo –de nuevo, otra vez”, que aparece dos veces en el v. 9 (πάλιν εὖ πάλιν ἄνωθεν).

Pablo demuestra que el contraste es evidente. Pues, para él, regresar al camino de antes y rehacer las cosas que se hacían otrora es un absurdo, pues la situación vital ya cambió y querer volver a la situación de esclavitud anterior es realmente algo impensable e injustificable para el Apóstol, pues ría “retornar a un tipo de penitenciaría” (Ferreira, 2005: 128), es decir, “al precedente estado de esclavitud” (Borse, 2000: 223). En el v. 10, Pablo afirma que los gálatas quieren volver a la “servidumbre penosa” (Schneider, 1967: 109), a las exigencias del ritmo de los elementos de los tiempos, según las prescripciones y las fiestas judías (Millos, 2013: 420; Borse, 2000: 224), o “elementos del mundo” (Betz, 1979: 213), o, más aún, a un calendario sagrado progresivo (sábados, novilunios, tiempos para fiestas sagradas, años sabáticos y años jubilaires), de menor o mayor importancia (Légasse, 2000: 316 ;





Pitta, 1996: 254; Corsani, 1990: 274; Cole, 1999: 205): “guardan días, meses, tiempos y años” (ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς), cayendo en “ritualismos y formalismos” (Schlier, 1999: 236) o en un “legalismo mosaico” (Ferreira, 2005: 134), viviendo la observancia con “escrúpulo y temor religioso” (Buscemi, 2004: 410). No es muy claro cuáles serían estas cosas que los gálatas estaban observando. La pregunta es: ¿Se trata de fiestas judías o de cultos sincréticos? No podemos olvidar que la mayoría de los miembros de las comunidades de los gálatas era cristianos gentiles y no cristianos judíos, y es a los cristianos gentiles a quienes Pablo se refiere (Corsani, 1990: 272; Borse, 2000: 225). Y si miramos Col 2,16-23 vemos que algo semejante enfrentaba la comunidad de los colosenses, pero sería con relación a los sincretismos y ritos alimenticios, cuando es combatida la falsa ascesis, según los elementos del mundo, y no según Cristo. Por otro lado, los judaizantes estaban tentados a imponerle a los gálatas la observancia de la ley judía como condición para que abracen la fe en Cristo, pero ya Pablo los había enfrentado en Jerusalén y en Antioquía (Gal 2,1-21), a fin de conservar la libertad que el Evangelio de Cristo traía (Cf. Gonzaga, 2014: 254-359).

Creemos que es interesante observar la preocupación de Pablo respecto al retorno de los gálatas a la servidumbre de antes: ellos “retroceden espiritualmente” (Erdman, 1930: 93) y vuelven a la observancia de las leyes judías. El Apóstol llega a hablar, en *un tono de ironía* (Corsani, 1990: 274), que teme haber trabajado en vano por la evangelización y salvación de ellos: “temo por ustedes, que de algún modo trabajé en vano por ustedes” (φοβοῦμαι ὑμᾶς μὴ πως εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς). Parece que Pablo llega a un momento de desánimo o de falta de coraje (φοβοῦμαι ὑμᾶς - temo por ustedes), tanto que retoma Gal 3,4: “¿fue en vano que experimentaran cosas tan grandes?”, o aún Gal 2,2: “a fin de no correr, ni haber corrido en vano”, siempre demostrando el miedo de Pablo a no perder la batalla en el anuncio de la “Verdad del Evangelio”, salvaguardando “la voluntad universal de Dios” (Lambrecht, 1995: 131-142), salvando a todos sin los condicionamientos de la ley, sino por la gracia de Cristo (Boschi, 1969: 591-614).

Por último, ¿cuál es el temor de Pablo? Haber trabajado en vano por la salvación de los gálatas, toda vez que fue él quien les evangelizó. Es decir, teme por los miembros de la comunidad y no por sí mismo (Schneider, 1967: 110), pues parece “haber perdido tiempo y esfuerzos” en conducir a los gentiles al Evangelio de Cristo (Légasse, 2000: 317). Por eso, él dice que tiene miedo de haber trabajado en vano por ellos (εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς), pues parece que están abandonando a Dios para ir detrás de otros dioses que en realidad no son dioses. La idea parece ser la que encontramos en Is 49,4: “fue en vano que me fatigué, de balde, inútilmente, gasté mis fuerzas”. Si el texto terminase aquí, sería un desastre, pues tendríamos que admitir que Pablo habría desistido y abandonado a los gálatas en el camino equivocado





que estaban prestos de tomar. Pero, el Apóstol sabe que él los engendró para la vida y *decide cambiar de táctica* para no perderlos, pues sabe lo que está en juego, y sabe que ellos todavía lo necesitan para madurar en la fe y para seguir el camino de Cristo. En ese sentido, Pablo “no se deja abatir o vencer por el desánimo” (Vanni, 1995: 52). Por el contrario, él va a la lucha, aunque tenga que cambiar su táctica misionera. Tal vez su voluntad fuera hablar duramente, pero él se contiene y domina (Schlier, 1999: 247), tomando un camino más sereno y tranquilo, el camino de la cordialidad y de la ternura.

b. 4,12: *Una invitación en nombre de la amistad*

¹² Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι καὶ γὼ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν. οὐδέν με ἠδικήσατε·

¹² Les ruego que os hagan como yo, pues yo me hice como ustedes. No me hicieron ningún agravio.

Tomando en cuenta la gravedad de la situación, Pablo cambia el tono de la conversación, con un “cambio rápido y total” (Cole, 1999: 207), y, a ejemplo de un “papito querido” (Ferreira, 2005: 128), emplea un “tono más suave y equilibrado” (Oden - Edwards, 2001: 99), un tono pleno de emoción, que “revela una tensión interior” (Corsani, 1990: 277); él “apela a la simpatía y al afecto de los convertidos” (Erdman, 1930, 92), a saber, él pasa del “estilo argumentativo-doctrinal al estilo argumentativo-confidencial” (Buscemi, 1984: 70). He aquí que él “apela al corazón” de los gálatas (Cousar, 2003: 127), dado que tiene un amor celoso y suspicaz (Fausti, 1999: 220), y, tras haber hablado severamente contra ellos, ahora les asegura sus “sentimientos de cariño y afecto” (González Ruiz, 1971: 211; Borse, 2000: 226), apelando a la mutua “reciprocidad”, tejiendo elogios a los gálatas (Pitta 1996: 260; Légasse, 2000, 319; Fausti, 1999: 220). Pablo habla como “una madre solícita al extremo” (Oden - Edwards, 2001: 95), que no quiere perder a sus hijos, a imagen de una “verdadera madre” (siempre recíprocamente), mientras que sus adversarios actúan como una “falsa madre” (Meynet, 1994; 442). Sin embargo, los adversarios se olvidan que, “como en el momento del juzgamiento de Salomón (1Re 3,16-28), solamente la verdadera madre pudo *decir la verdad*” (Meynet, 1994: 442). Por eso, él está dispuesto a todo para salvar a los gálatas y no permitir que ellos tomen un camino equivocado, incluso enfrentar los conflictos en la vida comunitaria (Cf. Gonzaga, 2015a y 2015b).

El Apóstol no tiene dudas, abre a los gálatas su “corazón de pastor” y maestro (Cousar, 2003: 130; Guthrie, 1988: 150; Schlier, 1999: 2401) y les lanza una noble y afectuosa invitación, a fin de que junto a él, todos “tengan los mismos sentimientos” (Buscemi, 1984: 75): “volviéndose como yo” (γίνεσθε ὡς ἐγώ), en el sentido de *imitar* su libertad frente a todas las observancias de la ley mosaica (Buscemi, 2004: 426), y en aquello que el apóstol hacía por ellos, abandonando la ley y haciéndose igual a ellos para abrazar la fe en Cristo (Mussner, 1987: 448), y la razón, dice él, es “porque yo también me





convertí como ustedes” (ὄτι καὶ ὡς ὑμεῖς), a fin de quitarles de la esclavitud de la ley y conducirles a la libertad de Cristo (Viard, 1964: 92; Burton, 1988: 236); más aún, hace “una exhortación que se vuelve súplica” (Barbaglio, 1991: 88) y parece ser una “recomendación urgente” (González Ruiz, 1971: 211), ya que el momento pedía una reacción rápida y contundente, aunque de forma amorosa, serena y tierna. Pero, su *corazón primoroso* revela la angustia de un pastor *celoso* que quiere ver el crecimiento de su rebaño (Cole, 1999: 217).

Con los gentiles, Pablo se hizo como los gentiles, renunciando a la ley judía. Ahora él pide que los gálatas se hagan como él: que no terminen bajo la ley, que no acepten ser encadenados bajo el yugo de la ley (Guthrie, 1988: 150), pues vigilados y rodeados por los “fanáticos de la ley” (Borse, 2000: 226). Ellos conocían el pasado de Pablo y sabían que él mismo había abandonado la obligatoriedad de la ley como condición para la salvación en Cristo, pues había confesado que había muerto a la ley para vivir para Cristo (Gonzaga, 2014: 386-404; Zedda, 1989: 81-95; González Ruíz, 1971, 211). El apóstol sabe cuán importante es que el misionero asuma el estilo de vida de su campo de misión, y no tenga dudas en hacerlo, pero con un noble sentimiento de ofrecer la libertad de Cristo: “volviéndose semejante a los gálatas para ganarlos a la fe en Cristo y no para convencerles a pasar al modo de vida judía” (Bligh, 1972: 672). Lo que Pablo pide a los gálatas es que ellos sean sus imitadores en el seguimiento a Cristo. Eso es lo mismo que él pide a los cristianos de Corinto: “sean mis imitadores, como yo mismo lo soy de Cristo” (1Cor 11,1). La imitación debería interesar mucho más a los gálatas por el hecho de que él se ha hecho como ellos (Schneider, 1967: 111). Mucho más porque este cambio de vida de Pablo no fue un acomodamiento a la nueva situación o un hacer cuentas sólo por cuestiones de táctica misionera, en cuanto simple adaptabilidad, ni tampoco es oportunismo (Fausti, 1999: 222), sino un cambio real y una radical identificación con Cristo, pues había sido “seducido por Cristo” para una nueva vida (Cf. Pastor Ramos, 1991). Por eso, él también se hizo todo para salvar a todos: judíos y griegos, débiles y fuertes (Cf. 1Cor 9,21-23) y pide que no haya diferencia entre los cristianos, como él cita en Gal 3,28, “ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer” (Dupuy, 2001: 229-233).

Pablo los llama hermanos, y dice: “hermanos, les pido” (ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν), mostrándose “muy amable y conmovedor” (Hendriksen, 1984: 178). El tono de la conversación es realmente afectuoso, cosa que no habíamos vista hasta entonces. Él no tiene dudas y emplea “una profunda afectuosidad en la manera de expresarse” (Vanni, 1995: 54). Después de los pronombres “yo” (ἐγώ) y “ustedes” (ὑμῶν), Pablo los llama “hermanos” (ἀδελφοί) y se presenta como uno que pide y ruega (δέομαι ὑμῶν – *les suplico a ustedes*) para que no continúen en el camino errado ni se dejen imponer un camino a la fuerza. Si no bastase esta *súplica cariñosa y fraterna* (Schneider,





1967: 111; Ferreira 2005: 136) que hace Pablo a sus hermanos gálatas para que no abandonen “la Verdad del Evangelio”, tomando el camino de las observancias que no conducen a nada, para ser aún más enfático y cariñoso usa como táctica de convencimiento decirles que él los tiene en alta estima; el Apóstol asegura que en nada y jamás se ha sentido ofendido por los gálatas, ni siquiera ahora. Pablo convida a los gálatas a permanecer en la vida de comunidad, porque él sabe del valor de la misma, de que “la fraternidad experimentada es capaz de conferir apoyo y seguridad a la vida de cada uno” (Schneider, 1967: 111).

Ahora bien, si los gálatas habían tenido dudas respecto a si Pablo estaba o no ofendido por lo que estaban haciendo, y si eso pesaba en la decisión de permanecer o no con Pablo, ahora la situación estaba sanada y el camino seguía abierto: “en nada me ofendieron” (Οὐδέν με ἠδικήσατε). Pablo les asegura que la amistad no estuvo en nada amenazada y que ninguna injusticia le había sido hecha a él personalmente, sabiendo trabajar de forma notable “el contenido afectivo de la amistad” (Pitta, 1996: 263; Légasse, 2000: 319), llamando a los gálatas “hermanos” e “hijos”. Probablemente, lo que Pablo quería asegurar a los gálatas es que ellos no le habían hecho nada injusto a nivel personal; por el contrario, enseguida él va a asegurarles que siempre fue bien acogido, bien visto y bien tratado por ellos. En este sentido, el error de los gálatas era un *error teológico*, de elección de aquello que “no era Dios”. Así, la pena u ofensa no era con Pablo, sino con “la Verdad del Evangelio” (Gonzaga, 2014: 318-330). Más aún, con el hecho de que Pablo les asegura que no se siente ofendido personalmente, lo que queda claro es que no hay nada de personal en eso, así como que no “era producto del odio o de la enemistad” (Oden - Edwards, 2001: 99). Es decir, el Apóstol está jugando de forma *fina y amistosa* en su actuar, no por cuestiones personales, sino por defensa del camino de salvación en Cristo Jesús.

c. 4,13-14: *El Evangelio nos vuelve amigos tiernos y solidarios*

<p>¹³ οἴδατε δὲ ὅτι δι’ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον,</p>	<p>¹³Pero bien saben que una enfermedad me dio ocasión para evangelizaros por primera vez;</p>
<p>¹⁴ καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε, ἀλλ’ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.</p>	<p>¹⁴y, no obstante la prueba que suponía para ustedes mi cuerpo, no me mostraste desprecio ni repulsa, sino que me recibiste como a un ángel de Dios: como a Cristo Jesús.</p>

Pablo prefiere entrar por la suave y equilibrada amistad, recordando las primeras relaciones vividas con los gálatas. Cuando rememora la “antigua amistad” (Lagrange, 1950: 115), busca retomar el camino de reflexión





que él quiere desarrollar, a partir de los hechos pasados y del conocimiento que todos tienen respecto a su apostolado: “pero, ustedes saben que” (v. 13: “οἴδατε δὲ ὅτι”). El Apóstol deja claro que los gálatas ni siquiera tuvieron miedo de su “enfermedad en la carne” (v. 13: δι’ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς), que lo obligó a estar un tiempo en medio de ellos, lo que fue ocasión para el “anuncio por primera vez” de Cristo a los habitantes de aquella región (v. 13: εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον). La expresión adverbial “por primera vez” (τὸ πρότερον) puede significar un comparativo, es decir la primera entre varias veces o, más genéricamente, “un tiempo”, pero sin determinar nada. En el primer caso, Pablo estaría aludiendo a su primer paso por Galacia (Hch 16,6), dado que él estuvo con ellos en una segunda ocasión (Hch 18,23).

El v. 14 da a entender que Pablo realmente estaba pasando por una enfermedad en la carne: “y la tentación de ustedes en mi carne” (καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου), debido a que antes él no habla nada al respecto. Debió haber sido una situación momentánea. Sin embargo, da a entender que esta enfermedad pudo haber sido ocasión de tentación para que los gálatas abandonaran o negaran a Pablo (τὸν πειρασμὸν ὑμῶν), pero los gálatas “continuaron viendo a Cristo en Pablo” (Bligh, 1972: 678; Corsani, 1990: 283; Fausti, 1999: 224) y “no lo rechazaron, ni lo negaron por ello, ni mucho menos negaron el mensaje anunciado por Pablo (Vanni, 1995: 53; Viard, 1964: 94; Cole, 1999: 213), es decir, no vieron la enfermedad de Pablo como obra de Satanás, como fruto de una posesión demoníaca, como era común creerlo en la mentalidad de aquella época (Longenecker, 1998: 191; Schlier, 1999: 244; Borse, 2000: 230-231). Por el contrario, continuaron acogiendo a Pablo como un ángel enviado por Dios o mejor aún, como si fuera el mismo Cristo. Ahora bien, ¿cómo aceptar el anuncio del Evangelio de parte de un hombre enfermo y, por lo tanto, marcado por un cierto castigo “venido de lo alto”, ya que era común ver la enfermedad como castigo por un pecado o error cometido por la persona o por sus antepasados? Es interesante ver el contraste que hay entre algunas situaciones donde Pablo anuncia el Evangelio, por ejemplo, a los tesalonicenses, ya que allí Pablo es acompañado por señales de fuerza y potencia (1Tes 1), y ésta, donde Pablo es acompañado por la flaqueza y la enfermedad.

Pablo confiesa y admite que en Galacia él experimentó la ternura y la solidaridad de los gálatas, ya que frente a su enfermedad, ellos no sólo “no lo despreciaron ni desdeñaron de él” (οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε), sino que lo acogieron de forma extraordinaria, alegre, cordial y con un feliz reconocimiento de todo lo que Pablo había hecho por ellos (Corsani, 1990: 283), “como un ángel de Dios” (ὡς ἄγγελον θεοῦ), más aún “como al propio Jesucristo” (ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν), señalando la razón por la cual Pablo había anunciado el Evangelio y la verdad de Cristo, actuando como mensajero de Dios (Burton, 1988: 242; Millos, 2013: 428; Fausti, 1999: 225). En este sentido, “ellos habían pasado el test con excelencia” (Betz, 1979: 225) y “con una pos-





tura de madurez” (Ferreira, 2005: 136). Venciendo la tentación, no sólo que no lo rechazaron, sino que, más bien, tuvieron fe y “creyeron en el mensaje” anunciado por Pablo (Légasse, 2000: 325; Buscemi, 2004: 434), superando todo corajudamente (Mussner, 1987: 471). Si la imagen de desprecio es fuerte, porque equivaldría a decir: “ustedes me desprecian e incluso conspiran contra mí”, entonces la imagen de acogida es más fuerte todavía, pues Pablo confiesa que no obstante su enfermedad, él fue acogido con ternura y solidaridad, con cariño y amor, como si ellos estuviesen acogiendo al mismo Cristo, no abandonando ni la fe ni a Pablo por ello (Oden – Edwards, 2001: 100; Vanhoye, 2000: 115; Pitta, 1996: 267).

Aunque en dificultad, por causa de la enfermedad, los gálatas acogieron a Pablo de forma extraordinaria, hasta el punto de que “la acogida que le dieron superó toda expectativa” (Barbaglio, 1991: 88). Este es el desafío para el cristiano: acoger al hermano con ternura y ser solidario, a ejemplo de Pablo de los gálatas (Fabris, 1987: 59-60), independientemente de cualquier cosa o situación, como si estuvieran acogiendo a Cristo mismo. Este es el Evangelio que Cristo quiere que el mundo conozca y que los cristianos necesitamos practicar cotidianamente. Por otra parte, el amor-caridad es el camino que Pablo va a señalar en Gal 5,14 (“Pues toda la Ley está contenida en una sola palabra: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*”), como plenitud de los mandamientos de Dios (Lyonnet, 1974: 174-186).

No obstante que la enfermedad de Pablo podía ser tenida como una señal de maldición y/o de subyugación demoníaca, los gálatas, por el contrario, acogieron al Apóstol como a un “enviado o mensajero de Dios” (Oden - Edwards, 2001: 101) y como presencia del mismo Cristo Jesús, dado que Pablo era un enviado de Cristo (Légasse, 2000: 327). En esta doble expresión tenemos la idea de que Pablo lleva dentro de sí la presencia de Dios y la presencia de Cristo Resucitado, como Cristo anunció en su ministerio terreno (Cf. Mt 10,40-42 y paralelos).

d. 4,15-17: Parece que algo cambió en la antigua amistad

<p>¹⁵ ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν; μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν ὅτι εἰ δυνατὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι.</p> <p>¹⁶ ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν; ¹⁷ ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς, ἀλλ' ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε·</p>	<p>¹⁵ ¿Dónde están ahora los parabienes que les daban? Pues yo mismo puedo atestiguar que se hubieran arrancado los ojos, de haber sido posible, para dármelos. ¹⁶ Es que me he vuelto enemigo de ustedes diciéndoles la verdad? ¹⁷ El celo que ésos muestran por ustedes no es bueno; quieren alejarles de mí para que muestren celo por ellos.</p>
--	---





Como los gálatas no despreciaron a Pablo en su enfermedad, cuando él estuvo presente en medio de ellos, ahora Pablo lo reconoce y resalta al *parabienes* de los gálatas, por la solidaridad recibida de parte de ellos (Corsani, 1990: 284), es decir, Pablo proclama y reconoce la “felicidad” o “bienaventuranza” de ellos (ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν; / ¿Dónde, pues, está la bienaventuranza de ustedes?), como un “grito de felicidad” (Vanhoye, 2000: 116; Buscemi, 2004: 436) y como “las muchas bendiciones” que ya han recibido religiosamente desde el comienzo de la conversión a Cristo (Longenecker, 1998: 192; Pitta, 1996: 268; Cole: 1999: 215) y por todo lo que han hecho por él. Sin embargo, parece que, en la ausencia física de Pablo, los gálatas cambiaron de comportamiento. En ese sentido, el Apóstol pregunta sobre dónde se encuentran los parabienes que los gálatas experimentaron antes, cuando estaban dispuestos a todo para salvaguardar “la Verdad del Evangelio” y la persona del propio Apóstol Pablo (Cf. Gonzaga, 2014). Es interesante notar que en todo el NT esta expresión aparece tan sólo en Pablo, aquí en Gal 4,15 y en Rom 4,6.9, siendo un *hápx* paulino en todo el NT.

En seguida, Pablo evoca y da testimonio (μαρτυρῶ) de la grandeza de la solidaridad de los gálatas con relación a él, pues estaban dispuestos a hacer algo por él que es hasta difícil de creer, pero que un padre o una madre harían por sus hijos: “arrancarse los ojos y dárselo” (ὄτι εἰ δυνατόν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατο μοι). En este sentido, no sólo Pablo actuó como una madre con relación a los gálatas, sino también los gálatas se comportaron con Pablo como una “verdadera madre” (Meynet, 1994, 442). Como dice el dicho popular: “la boca habla de lo que el corazón está lleno”, ya que esa era la experiencia concreta que Pablo había tenido con los gálatas convertidos a Cristo (Fausti, 1999: 221). Eso significa que estaban dispuestos a dar lo que ellos tenían como mejor, más importante y más preciso para él (Pitta, 1996: 265; Borse, 2000: 232; Ebeling, 1989: 256), indicando la línea de disponibilidad, en sentido figurado y no físico, dado que el trasplante aún no era posible en la época (Corsani, 1990: 285); ellos “estaban dispuestos a hacer cualquier cosa por él” (Bruce, 2004: 289), incluso darle lo que tenían como mejor, como “prueba de gratitud” (Erdman, 1930: 94) por todo lo que Pablo había hecho por ellos. Como dice el dicho popular: “es precioso como la pupila de los ojos”. Pero Pablo también les había dado aquello que tenía de mejor, a saber: el Evangelio de Cristo. En ese sentido, lo que estaría ocurriendo era una “reciprocidad” gratuita y desinteresada en el intercambio de dones entre ellos (Betz, 1979: 222).

Y ahora, parece que Pablo, incluso en la conmoción y la ternura, como en un rampante, tiene un nuevo momento de dureza y arranca con un argumento que llega a ser enfático y acusador: pregunta si él de *amigo* se ha vuelto *enemigo* (ἐχθρὸς) de los gálatas, sólo por anunciarles la verdad. La idea de esa enemistad parece ser porque “apenas les he anunciado la Palabra de Dios” (Bligh, 1972: 679; Schneider, 1967: 104; Lenkersdorf, 1960: 79), en





cuanto “anuncio de la verdad” de Cristo a sus gálatas (Mussner, 1987: 474; Buscemi, 2004: 438), ya que, a primera vista, parezca demostrar un “conflicto afectivo” o celos (Vanhoye, 2000: 116; Pitta, 1996: 270), pero permanece en la línea de la “hostilidad” (Burton, 1988: 244-245) que, sin embargo, nació apenas después de la misión de sus adversarios en medio de los gálatas (Corsani, 1990: 286, Buscemi, 2004: 439). De cualquier forma, parece que Pablo quería evitar cualquier tipo de enemistad entre él y los gálatas, es decir parece “no soportar la idea de que ellos lo consideren como un enemigo” (Guthrie, 1988: 155), pero sus adversarios parecen estar dispuestos a todo tipo de mentira para hacerlo pasar como “enemigo” (Meynet, 1994: 442; 2012: 122), teniendo incluso un “comportamiento deshonesto” (Cole, 1999: 216), ya que tenían “planes deshonestos” (Borse, 2000: 238).

Pablo va más lejos todavía y, con una rapidez violenta, acusa a sus adversarios de un falso celo, hostil y destructor de la verdadera amistad entre Pablo y los gálatas (Fausti, 1999: 220), pues tienen intereses y motivos no nobles en sus corazones. Él admite que existe un “celo” por parte de sus adversarios, pero ese “celo” no es bueno, ni proviene de la bondad (ὁ καλῶς), pues es interesado y “no sincero” (Burton, 1988: 246; Buscemi, 2004: 439). Ese “celo” no tiene objetivos válidos y limpios, pues actúan con objetivos espurios y cobardes (Corsani, 1987/9: 97-119; 1990: 287-288); Debido a que Pablo “no encuentra en ellos ni verdad ni sinceridad, sino tentativas de aislar a las iglesias de la galaxia de lo propio... a fin de amarrarlos sin dificultades a ellos mismos” (Pohl, 1999: 155). Sería decir, parece ser una cosa y en realidad es otra. Como dice el dicho popular, tomen cuidado, pues “no todo lo que reluce es oro” o “por fuera hermosa viola, pero por dentro pan mohoso”.

Como es costumbre en Pablo, aquí no menciona quiénes serían sus “adversarios”. En todo caso, no era necesario, pues todos sabían quiénes eran y no era necesario más detalle, bastaba el hecho de que “la conducta de ellos ya los calificaba” (Schlier, 1999: 246) como un interesado y mal celo por los gálatas (Cole, 1999: 217). Pablo condena “la intención y el procedimiento de ellos”, cambia de táctica y, en vez de entrar en peleas y enfrentamientos abiertos con sus adversarios, él prefiere “captar la benevolencia de los gálatas” (González Ruiz, 1971: 215), pues sabe que el celo sólo es bueno si conduce “al evangelio liberador” y no al legalismo de la ley (Martyn, 1998: 423), que “debe tener corta duración”, ya que se guía por negativas y razones maldosas (Bonnard, 1953: 94; Dunn, 1993: 239). Él, sin embargo, “intenta restablecer la corriente del afecto y de la confianza que los judaizantes habían cortado” (Cothenet, 1985: 70) y, por eso, procura actuar con “cordialidad”.

Como si no bastase todo esto, Pablo indica cuál es la intención y el efecto del “celo” de sus adversarios con relación a sus hermanos gálatas: “más deseaban separarles de mí” (ἀλλ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν), indicando





que son ellos los responsables de esa separación entre él y los gálatas (Mussner, 1987: 475). Eso los separaría de Pablo y los excluiría de la convivencia en la comunidad cristiana, guiada por la libertad del Evangelio (Viard, 1964: 95; Légasse, 2000: 331) y, una vez separados de Pablo, ellos quedarían “ligados a los judaizantes” (Millos, 2013: 433; Meynet, 2012: 124). Es decir, eso los excluiría de la “Verdad del Evangelio” y, por consiguiente, los excluiría de Jesucristo y su salvación gratuita (Bruce, 2004: 290). Y, una vez desligados de Pablo y de Cristo, los neo-convertidos permanecerían ligados a sus nuevos evangelizadores, por quienes tendrían “celo”: “a fin de que sean celosos por ellos” (ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε). La recompensa que “los nuevos misioneros” recibirían sería el “celo” por parte de los gálatas. El mismo Pablo, que ya había entrado en confrontación pública con Pedro y los judaizantes (Gal 2,1-14), estaba dispuesto a una confrontación permanente para defender a los gálatas de las garras de los adversarios (Dupont, 1957: 42-60; 225-239; Losada, 1987: 133-142).

e. 4,18-20: El Evangelio es donación vital, y la amistad no cambió

¹⁸καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναι με πρὸς ὑμᾶς. ¹⁹τέκνα μου, οὗς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν.

²⁰ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι καὶ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου, ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν.

¹⁸Bien está procurarse el celo de otros para el bien, siempre, y no sólo cuando yo estoy entre ustedes, ¹⁹hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en ustedes. ²⁰Quisiera hallarme ahora en medio de ustedes para poder acomodar el tono de mi voz, pues no sé cómo habérmelas con ustedes.

Pablo sabe reconocer el valor del “celo” (Buscemi, 1984: 79). Sin embargo, él afirma: “pero es bueno ser celoso siempre en el bien” (καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε), es decir, con buena y no con una “simulada intención” (Mussner, 1987, 477). Es realmente algo edificante que exista “celo” y cuidado entre la comunidad y el Apóstol, y que la comunidad se preocupe por sus responsables y por sus misioneros, pues es en la comunidad que Cristo se somatiza (Mussner, 1987, 479) y la postura comunitaria no puede ser abandonada, por el contrario, ella “necesita ser retomada” (Ferreira, 2005: 138). Lo que Pablo afirma es que lo que está sucediendo en Galacia no es algo bueno y no puede suceder, a saber: que los gálatas estén permitiendo que su relación con el Apóstol se despedace y se deshaga por completo por intereses ajenos a la “Verdad del Evangelio”, pues allí entraron en juego intereses personales y no salvíficos, con relación al bien de los gálatas, pues tenían como objetivo separarlos de Pablo y subyugarlos a la ley (Erdman, 1930: 94), pensando “sólo en sus propias ventajas” (Borse, 2000: 239). Como era de esperarse, Pablo concluye con *tono de ironía*, afirmando que es bueno





tener “celo”, pero indica: “no sólo cuando estoy presente junto a ustedes” (καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναι με πρὸς ὑμᾶς). Eso, teniendo en cuenta que, cuando el Apóstol estaba en medio de ellos, ellos estaban dispuestos incluso a arrancarse los ojos para dárselo, y que ahora que él está lejos, ellos quieren abandonarlo, como confirmando el dicho popular: “lejos de los ojos, lejos del corazón”. Lo que Pablo afirma es que el cariño y el cuidado por él no pueden ser sólo cuando está presente físicamente, como parece estar sucediendo en ese momento, sino siempre, pues lo que está en juego es “la Verdad del Evangelio” (Gonzaga, 2014: 275-281.346-356), que Pablo había defendido antes, en Gal 2,5.14, incluso con pruebas de las Escrituras, a lo largo de la misma Carta (Gal 2-3).

Habiendo pasado ese momento rampante en que Pablo responde con dureza e ironía, el Apóstol regresa nuevamente a su tono de ternura y afeblidad, como una *madre amorosa* (Oden - Edwards, 2001: 103) con los hijos que generó en la fe para la comunidad de los hijos e hijas de Dios (Betz, 1979: 233), pues sabe que el camino a seguir es el de la “ternura de una madre” (Lagrange, 1950: 110). Si antes, en Gal 3,1.3, ásperamente, él los había llamado “gálatas insensatos”, y si en Gal 4,12, amorosamente los había llamado “hermanos”, ahora en Gal 2,19 él los trata más cariñosamente y los llaman “mis hijos” (τέκνα μου), usando un lenguaje “de afecto y emoción” (Burton, 1988, 248), “lenguaje materno” (Ferreira, 2005: 138); algunos manuscritos prefieren inclusive la variante en el diminutivo, con la intención de enfatizar aún más: “hijitos” (τεκνία: $\times \times^2$ A C D¹ K L P Ψ 0278. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1881 2464 *Mss latinos*; conforme el aparato crítico de Nestle-Aland, Ed. 28), siendo que el diminutivo podría ser un recurso lingüístico para hacer la expresión más afectuosa, como muchas veces usamos en nuestras lenguas modernas para expresar un cariño mayor o una especial cordialidad. Sin embargo, el término τεκνία (“hijitos”) no aparece ninguna vez en Pablo, sino sólo una vez en el Evangelio de Juan (Jn 13,33) y seis veces en la Primera Carta de Juan (1Jn 2,1.12.28; 3,18; 4,4; 5,21), siendo un *hápx* joanino en todo el NT.

He aquí que aquí en el v.19 Pablo se prodiga en su lenguaje amoroso con relación a aquellos que él llama “mis hijos”, y afirma estar dispuesto a sufrir nuevamente los dolores de parto para engendrarlos, hasta que Cristo esté formado en ellos: “por los cuales yo de nuevo sufro dolores de parto” (οὗς πάλιν ὠδίνω), pues, a pesar de todo, ellos son sus hijos y sus sentimientos con relación a ellos son los mismos de antes: “el ánimo de Pablo no cambió con relación a ellos. Él no los reniega. Los engendró en el dolor, como una madre” (Barbaglio, 1991: 88). Por el contrario, ellos son y permanecerán para siempre como sus “hijos predilectos”, como siempre lo fueron (Buscemi, 1984: 90, Cousar, 2003: 129, Fausti, 1999: 222), por los cuales él está dispuesto a sufrir “hasta que Cristo esté verdaderamente formado en ellos” (Viard, 1964: 96), es decir, “en la comunidad” como un todo (Martyn, 1998:





424). Sacarlos de la ley, de la circuncisión y de todos los rituales de pureza, significa realmente evangelizarlos nuevamente (πάλιν) y, más aún, significa parirlos en un trabajo de parto doloroso (ὠδίνω), navegando en medio a la dialéctica de la ley y la gracia (Cf. Boschi, 1969: 591-614), sino en agonía y expectativas (Ferreira, 2005: 138). En ese sentido, Pablo tiene conciencia de que los gálatas necesitan “un nuevo proceso de incubación”, a fin de que puedan ser nuevamente engendrados y forjados en la fe en Cristo Jesús, a ejemplo de una gestación (González Ruiz, 1971: 216). Esta imagen del parto ayuda a entender que recibir el Evangelio y vivir según su luz, quiere decir nacer de nuevo, iniciar una nueva vida de hijos de Dios, generada por la fe y el bautismo (Oden - Edwards, 2001: 103), ya que “nadie nace por sí mismo, ni elige nacer, sino porque es engendrado por otro”, en este caso en la fe en Cristo (Corsani, 1990: 288), siendo “nueva criatura” (Borse, 2000: 241). Ahora bien, el uso de esta imagen también confirma que Pablo, además de sentirse como padre de sus *convertidos* a Cristo (Cf. 1Cor 4,15, 2Cor 6,13 y 1Tes 2,11), también se siente como madre de las *comunidades* por él fundadas (Millos, 2013: 436), y como “madre que acaricia a sus hijos” (1Tes 2,7). Más aún, la idea realmente parece ser aquella de “una madre aún embarazada, que está formando hijos en su vientre” (Bligh, 1972: 681) y los quiere ver nacer para la vida, aunque en parto doloroso, y los quiere sanos y salvos.

Pero Pablo está dispuesto a ir lejos y hacer eso por los gálatas, hasta que se consiga su objetivo, que es engendrar a Cristo en ellos: “hasta que sea formado Cristo en ustedes” (μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐπιστὸς ἐν ὑμῖν), en cuanto “modelación” o “configuración” a Cristo (Mussner, 1987: 478), pues la ausencia de Cristo en ellos sería una “deformación” (Ferreira, 2005, 138). Es decir, Para Pablo el apostolado no termina por cuanto Cristo no está formado por la fe (Oden - Edwards, 2001: 104, Lenkersdorf, 1960: 80), hasta que el Cristo invisible se haga visible en los cristianos (Corsani, 1990: 289) en el sentido de que sean “modelados a imagen de Cristo” (Buscemi, 2004: 445). En ese sentido, la afirmación “en ustedes” (ἐν ὑμῖν) puede ser entendida de dos formas: a) en *sentido individual*, su trabajo llega a término cuando cada cristiano alcanza el don de la fe, capaz de hacer con cada creyente lo que sucedió con Pablo: “ya no soy yo quien vivo, sino que es Cristo que vive en mí” (Gal 2,20), es decir existe una total identificación entre el cristiano y Cristo, ya que el cristiano vive en Cristo y Cristo vive en el mismo (Cf. Balagué, 1964: 264-270); b) en *sentido eclesial*, sería decir que el trabajo apostólico se concluye cuando la comunidad cristiana esté formada hasta alcanzar la madurez del cuerpo de Cristo, como leemos en 1Cor 12,12-13: “En efecto, el cuerpo es uno solo, no obstante tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, a pesar de ser muchos, forman un solo cuerpo. Así también sucede con Cristo. Porque todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres, y todos bebemos de un solo Espíritu”.





Con el fin de que todo el trabajo fuese bien asegurado y que nada desviara a los gálatas del camino de Cristo, Pablo expresa su deseo de querer estar físicamente con ellos en Galacia en aquel momento, para garantizar que todo esto se hiciera realidad: “más yo quisiera estar presente junto a ustedes ahora” (ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι), pues sabe “el valor de la presencia física y del diálogo directo”, y sabe que todo eso sería mejor estando allá personalmente (González Ruiz, 1971: 217). Con eso, Pablo, percibiendo cualquier movimiento extraño, entraría en acción e incluso “alteraría su voz” (καὶ ἀλλάξει τὴν φωνήν μου) para reprenderlos “con palabras enérgicas para traerlos nuevamente a la verdad” (Oden - Edwards 2001: 104), con el fin de evitar desviaciones y daños. Sin embargo, él está lejos y no puede saber cómo reaccionan a la lectura de su carta. Aun no sabiendo cómo los gálatas están reaccionando ante la lectura de su carta, Pablo sabe cómo debe proceder y afirma: “pues yo estoy perplejo al respecto” (ὄτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν), teniendo como idea: “yo estoy con dudas acerca de...”, visto que la situación es de *dubitatio* y no de *claritas*, pues no está presente para ver personalmente las reacciones (Betz, 1979: 236, Longenecker, 1998: 196); Él queda “pasmado” por lo que está viendo y no cree que eso pueda estar sucediendo (Ferreira, 2005: 133), pues los gálatas habían hecho el paso de la antigua esclavitud a la libertad en Cristo, y ahora estaban amenazando con volver otra vez a la esclavitud. El verbo ἀπορέω tiene el significado de “desorientado”, lo que nos ayuda a ver que Pablo, frente a la situación, debió estar angustiado y afligido. Incluso en su forma media, ἀποροῦμαι, indica una incapacidad a proceder, como en un sentimiento de impotencia, debido a la distancia (Corsani, 1990: 290). Por eso, la carta entra como “un remedio rápido” (Borse, 2000: 242).

En la lengua portuguesa, aunque poco usada, tenemos el término *aporria*, que puede indicar tanto una dificultad como una duda racional derivada de la imposibilidad objetiva para obtener una respuesta para una situación insoluble o, como dice el dicho, “estando en un callejón sin salidas”. Esto indica que no pudiendo avalar la reacción de los lectores de su carta, Pablo no sabe cómo reaccionar o qué debe hacer (Burton, 1988: 250), sin embargo, prefiere mantenerse en la línea de “un tono más dulce y menos severo”, pese a que su deseo era alterar la voz y actuar con más rigor (Légasse, 2000: 338). Lo mejor sería estar presente y poder modular mejor las palabras e intervenciones frente a las reacciones de los gálatas a su corrección fraterna, dentro de un diálogo abierto (Millos, 2013: 439; Pohl, 1999: 157; Schlier, 1999: 248), vista la gama de posibilidades de recursos para intervenciones directas y presenciales (Borse, 2000: 244), pero eso no es posible por el momento. Frente a esto, por su seguridad, él abandona el discurso sobre sus relaciones con los gálatas y retoma la argumentación bíblica a partir de Gal 4,21, hablando sobre las dos alianzas a partir de la alegoría de Agar, la esclava, y de Sara, la libre (Cf. Pitta, 1989: 15-56), cambiando así su voz y su táctica (Mussner, 1987: 483).





4. *Conclusión*

El examen de la presente perícopa de Gal 4,8-20 nos ayuda, y mucho, a ver que Pablo no es un predicador frío y abstracto. Por el contrario, él es un padre afectuoso y tierno, preocupado por el bien espiritual de los hijos que fueron por él engendrados (González Ruiz, 1971: 217, Erdman, 1930: 91), ya que, para el Apóstol, los gálatas son sus “hijos espirituales” (Mussner, 1987: 477, Cole, 1999: 208, Borse, 2000: 226, Ebeling, 1989: 256). Él es capaz de saber el momento justo en que debe actuar con mano firme y fuerte, pero también sabe cuándo es el momento y la situación para pedir ternura y solidaridad y no perjudicar todo el proceso evangelizador, pues frente a los asuntos y temas delicados, dependiendo del tono de la palabra o del escrito en la carta, se podía salvar todo o perderlo todo (Bruce, 2004: 292). El riesgo era muy grande y él opta por un tono de amistad y de ternura, ya que el tema de la amistad ayuda a estrechar las buenas relaciones entre amigos (Betz, 1979: 232, Légasse, 2000: 320). Uno de los puntos distintivos de Pablo es que él sabía que “un apóstol debía adoptar el modo de vida del pueblo que espera de convertir” (Bligh, 1972: 671). y eso él lo tenía como principio de vida y se lo tomaba muy en serio. Por otra parte, él era muy solidario con el estilo de vida de sus hermanos de comunidad.

Lo que mueve a Pablo a corregir a los gálatas “no es un resentimiento personal”, sino la defensa de la libertad del Evangelio de Cristo (Bruce, 2004: 285; Mussner, 1987: 447). Pablo no tenía dudas de que los gálatas, que ya tenían conocimiento de la verdad de Dios, ahora estaban cometiendo la aberración de cambiarlo por algo que no significaba nada, dado que ahora están detrás de “dioses que no lo son” (Gal 4,8), como él también advierte a los hermanos de Roma: “ellos cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Creador” (Rom 2,25). Si no bastase eso, Pablo les advierte que ellos están abandonando “la Verdad del Evangelio” (Gonzaga, 2014) por los falsos “celos” de sus adversarios, que tienen “malas intenciones” (Bruce, 2004: 290), “mala actitud” (Millos, 2013: 433) o “una actividad no para el bien” (Longenecker, 1998: 194), a saber, desviarlos de la libertad de Cristo y ponerlos en la esclavitud del ritmo de las prescripciones de los tiempos (Gal 4,10). Pero ahora, aunque con afabilidad, Pablo “polémicamente desenmascara las verdaderas intenciones ‘de ellos’; y después, aún con dulzura materna, censura a los gálatas por haber creído con tanta facilidad en las acusaciones” (Giavini, 1987: 65). Frente al hecho de que Pablo no puede hacerse presente físicamente para poder corregir a sus hermanos, y percibiendo los riesgos en perder a sus neo convertidos a Cristo, él no tiene dudas en hacerse presente por medio de una Carta, en un intento de evitar daños y perjuicios aún mayores, intentando así disminuir la distancia entre ellos, aunque él tiene conciencia de que “la carta no anula la distancia interna o externa” (Mussner, 1987: 481), pues sabía que ella podía ayudar, aun siendo todavía un medio insuficiente para





decir todo lo que quería expresar (Buscemi, 2004: 446), que sólo sería posible estando presente físicamente: “confiesa su impotencia. Pero su amor no es vencido” (Fausti, 1999: 227). De todas las maneras, incluso no pudiendo obtener una respuesta inmediata, pues no está presente físicamente, la carta era un intento de disminuir las distancias y reparar los daños causados por sus adversarios judaizantes (Ebeling, 1989: 257).

El, acostumbrado a tonos fuertes y severos para sacar a sus convertidos del error, ahora prefiere cambiar de táctica, indicando el camino de una nueva estrategia (Betz, 1979: 213, Légasse, 2000: 319), pues sabe que el momento es delicado y necesita ternura y amabilidad, pero él no está allí para ver las reacciones y mucho menos “las expresiones faciales”, que revelarían muchas cosas (Martyn, 1998: 425) y le darían condiciones para defenderse (Dunn, 1993: 241). Él no tiene dudas de que se han hecho como ellos, pero tampoco tiene dudas en invitarles a que se hagan sus imitadores; más aún, él está dispuesto a todo para salvarlos, incluso a engendrarlos nuevamente, aunque en nuevos “dolores de parto” (Gal 4,19).

El Apóstol sabe que el momento pide cautela y siente que el argumento ahora necesita ser de corazón (Ebeling, 1989: 253), o ser un argumento de amistad, pues debe alcanzar el corazón por la fuerza del sentimiento (Dunn, 1993: 231; Schlier; Buscemi, 2004: 414), y hace uso del género *περί φιλίας* (acerca de la amistad), a fin de poder evitar daños mayores, pero a partir del camino de la amistad recíproca que ellos tenían, y no de la aspereza (Cf. BuscemI, 1984: 71; 2004: 416), más aún, “a partir de la filiación recíproca” que ellos tienen en Cristo (Meynet, 1994: 446). Él sabe que en aquel momento el *tope* de la amistad se hace necesario como camino para salvaguardar “la Verdad del Evangelio” (Cf. Gonzaga, 2014), que él había anunciado a los gálatas, y que sus adversarios estaban tratando de destruir.

Por último, Pablo sabe del valor de la ternura y de la solidaridad en el proceso evangelizador para conseguir personas para Cristo; sabe que no se puede imponer a Cristo a las personas, sino proponérselo con gestos de bondad y amor. Él mismo experimentó eso con los gálatas que estaban dispuestos incluso a “darles los propios ojos” para salvarlo, pues les había dado algo mucho mayor, es decir, la libertad salvífica de Jesucristo. No teme por sí y sí por los gálatas (Schneider, 1967: 111); no se siente herido por nada, pues no se trata de cuestiones personales, sino de la defensa de la libertad en Cristo. Aquel que no encontró desdén, sino acogida y ternura ante su enfermedad, ahora sabe cuán importante es “actuar con el mismo cariño y amor” con los gálatas (Vanhoye, 2000: 115), aunque éstos hayan tomado un camino equivocado. Con mayor razón aún, pues Pablo sabe que el Evangelio de la ternura es capaz de evangelizar mucho más que las duras prescripciones o represalias, pues la caridad y el amor hablan mucho más fuerte que cualquier otro camino o intento de corrección y evangelización, pues el amor es capaz de ganar a la persona para Cristo (Vanhoye, 1996), permitien-





do que la persona sea reconducida al “verdadero evangelio” (Lenkersdorf, 1960: 80). Como un “ángel de Dios y como el mismo Cristo” (Gal 4,14) fue recibido, ahora él también actúa con la dulzura del mismo Cristo, que sabe cómo actuar con solidaridad y ternura para corregir a los pecadores y reconducirlos al Padre de toda bondad y misericordia.

5. Referencias Bibliográficas

- BALAGUÉ, M., *In fide vivo filii Dei (Gal 2,20)*, *CuBi* 21 (1964): 264-270.
- BARBAGLIO, G., *Gálatas*, En: *As Cartas de Paulo*. II. São Paulo: Loyola, 1991: 9-114.
- BARBAGLIO, G., *São Paulo. O homem do Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BETZ, H.D., *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, *NTS* 21 (1975): 353-379.
- BETZ, H.D., *Galatians: a commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia, Philadelphia: Tortress Press, 1979.
- BLIGH, J., *La Lettera ai Galati. Una discussione su un'epistola di S. Paolo*. Roma: Paoline, 1972.
- BONNARD, P., *L'Épître de Saint Paul aux Galates*. Neufchâtel: Delachaux et Niestlé, 1953.
- BORSE, U., *La Lettera ai Galati*. Vago di Lavagno: Morcelliana, 2000.
- BOSCHI, B., *Legge e grazia in S. Paolo. Loro momento dialettico nelle epistole ai Gal e ai Rom*, *SacDo* 14 (1969) 591-614.
- BOVER, J.M., *La epístola a los Gálatas 'Carta Magna de la libertad cristiana'*. *EstE* 5 (1926): 44-59; 183-194; 297-310; 362-372.
- BRUCE, F.F., *Um Comentario de la Epístola a los Galatns*. Terrassa: CLIE, 2004.
- BURGOS NÚÑEZ, M. *Pablo, Predicador del Evangelio*. Madrid: Edibesa, 1999.
- BURGOS NÚÑEZ, M. *La Carta a los Gálatas, 'Manifiesto del Cristianismo Paulino'*, *Com* 34 (2001): 201-228.
- BUSCEMI, A.M., *Gal 4,12-20: un argomento di amicizia*, *LA* 34 (1984): 67-108.
- BUSCEMI, A.M., *Lettera ai Galati, Commentario esegetico*, *SBFAn*. 63. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004.
- BURTON, E. W., *The Epistle to the Galatians*. Edimburg: T. & T. Clark Ltd, 1988.
- COLE, A.R., *L'epistola di Paolo ai Galati*. Roma: GBU, 1999.
- CORSANI, B., *Gli avversari di Paolo nella lettera ai Galati*, *RStB* 1/2 (1987/9): 97-119.
- CORSANI, B., *Lettera ai Galati*. Genova: Marietti, 1990.
- COTHENET, E., *A Epístola aos Gálatas*. São Paulo: Paulinhas, 1985.
- COUSAR, C., *Galati*. Gravellona Toce: Claudiana, 2003.
- DUNN, J.D.G., *The Epistle to the Galatians*. London: A & A Black, 1993.
- DUPONT, J., *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, *RSR* 45 (1957): 42-60; 225-239.





- DUPUY, B., 'Ni Juif ni Grec'. *Sur une formule controversée de saint Paul*, *Istina* 46 (2001): 229-233
- EBELING, G., *La verità dell'evangelo, Commento alla lettera ai Galati*. Genova: Marietti, 1989.
- ERDMAN, C.R., *Comentário à Epístola de São Paulo aos Gálatas*. São Paulo: Editora Presbiteriana, 1930.
- FABRIS, R., *A liberdade do Evangelho. Carta de Paulo aos Gálatas*. São Paulo: Dom Bosco, 1987.
- FERREIRA, J.A., *Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FAUSTI, S., *Verità del Vangelo, Libertà dei figli, Commento spirituale della lettera ai Galati*. Bologna: Piemme, 1999.
- GIAVINI, G., *Gálatas, liberdade e lei na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- GONZAGA, W., *A Verdade do evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja*. Santo André: Academia Cristã, 2014.
- GONZAGA, W., *Os conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas e Romanos*. Santo André: Academia Cristã, 2015a.
- GONZAGA, W., *Os conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gl 2*. Santo André: Academia Cristã, 2015b.
- GONZÁLEZ RUIZ, J.M., *Epístola de San Pablo a los Gálatas, Texto y comentario*, Madrid: Ediciones FAX, 1971.
- GUTHRIE, D., *Gálatas, Introdução e Comentário*. Cidade Dutra: Vida Nova, 1988.
- HENDRIKSEN, G., *Comentario del Nuevo Testamento: Exposición de Gálatas*. Michigan: Grand Rapids, 1984.
- LAGRANGE, J.M., *Saint Paul. Épître aux Galates*. Paris: Gabalda, 1950.
- LAMBRECHT, J., *La voluntad universal de Dios, el verdadero evangelio de la Carta a los Gálatas*, *RevBib* 57 (1995): 131-142.
- LÉGASSE, S., *L'Épître de Paul aux Galates*. Paris: CERF, 2000.
- LENKERSDORF, C.H. *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas*. México: El Escudo, 1960.
- LONGENECKER, R.N., *Galatians, Word Biblical Commentary 41*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- LOSADA, J., *Pedro y Pablo: una confrontación eclesial permanente*, *MisAb* (1987): 133-142.
- LYONNET, S., *Amore del prossimo, amore di Dio, obbedienza ai comandamenti*, *RasT* 13 (1974): 174-186.
- MARÍN, F., *(Gal) Evangelio de la libertad*, *EstE* 54 (1979): 43-68.
- MARTYN, J.L., *Galatians, A new translation with introduction and commentary*, *TAnB* 33A. New York: The Anchor Bible, 1998.
- MEYNET, R., *Quelle rhétorique dans l'épître aux Galates? Le cas de Ga 4,12-20*, *Rhetorica* 12 (1994): 427-450.
- MEYNET, R., *La Lettera ai Galati*. Roma: EDB, 2012.





- MESTERS, C., *Paulo Apóstolo, um trabalhador que anuncia o Evangelho*. São Paulo: Paulus, 1991.
- MILLINS, T.Y., *Petition as a Literara y Form*, NT 5 (1962): 46-54.
- MILLOS, S.P., *Gálatas*. Villadecavalls: CLIE, 2013.
- MUSSNER, F., *La Lettera ai Galati*. Brescia: Paideia, 1987.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ODEN, T.C. – EDWARDS, M.J., *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, Nuevo Testamento, 8, Gálatas, Efesios, Filipenses*. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- PASTOR RAMOS, F., *Pablo, un seducido por Cristo*. Estella: Verbo Divino, 1991.
- PENNA, R., (Gal 2,1-10) Le collette di Paolo per la Chiesa di Gerusalemme, *PSV* 31 (1995): 179-190.
- PITTA, A., *L'allegoria di Agar e Sara e la libertà dalla Legge (Gal 4,21-5,1)*, *RScR* 3 (1989): 15-56.
- PITTA, A., *Lettera ai Galati*. Bologna: EDB, 1996.
- POHL, A., *Carta aos Gálatas, Comentário Esperança*. Curitiba: Esperança, 1999.
- QUENAM, A.G., *L'être nouveau du chrétien, fondement de sa liberté*, *ED* 34 (1981): 393-408.
- RAMAZZOTTI, B., 'La libertà cristiana', *Note di teologia del NT, RivB* 6 (1958): 51-82.
- ROUX, H., *L'évangile de la liberté, Commentaire de l'épître de Paul aux Galates*. Genève: Labor et Fides, 1973.
- SCHLIER, H., *La Carta a los Galatas*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- SCHNEIDER, G., *A Epístola aos Gálatas*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- VANHOYE, A., *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, *MSBen* 13, Roma: PIB, 1996.
- VANHOYE, A., *Lettera ai Galati, Nuova versione, introduzione e commento*. Torino: Paoline, 2000.
- VANNI, U., *Lettera ai Galati*, En: *Lettere di San Paolo*, Roma: San Paolo, 1995: 5-68.
- VIARD, A., *Saint Paul. Épître aux Galates*. Paris: Gabalda, 1964.
- WAGNER, G., "Les motifs de la rédaction de l'épître aux Galates", *ETR* 65 (1990): 325-336.
- ZEDDA, S., 'Morto alla legge mediante la legge' (Gal 2,19a): *testo autobiografico sulla conversione di San Paolo, RivB* 37 (1989): 81-95.





José Luiz Verdi Sulca

***Gálatas 5,1-6: La Vida en El Espíritu
Una práctica de la libertad frente al carácter
esclavizante de la ley***

*Galatians 5: 1-6: Life in The Spirit
A practice of freedom versus the enslaving
character of the law*

Resumen

En el presente artículo se realiza un análisis narrativo de Gálatas 5,1-6 donde los ejes temáticos de la libertad en el Espíritu y la esclavitud de la ley están confrontados. La libertad es un tema fundamental en la epístola a los gálatas, y es en esta perícopa donde el apóstol establece el eje central de su pensamiento respecto a la libertad. Para explicar este hecho, el artículo se divide en cuatro partes: En la primera parte se justifica la pertinencia del tema escogido y se explica la metodología. A partir de la segunda parte, se establece la descripción de la plataforma histórica sobre la cual los receptores de la carta interpretan las palabras de Pablo, esto, con la finalidad de entender cuál es el trasfondo socio-religioso desde donde surgen las características narrativas del discurso. En la tercera parte, se hace uso del análisis literario que identifica las líneas semánticas y discursivas del texto, poniendo de relieve las expresiones lingüísticas y literarias que dan sentido al mensaje del apóstol. Finalmente, el artículo culmina con una hermenéutica de los conceptos de la libertad de la vida en el Espíritu frente a la de la ley.

Palabras clave: Gálatas - Pablo - Libertad - Espíritu - Ley

Abstract

In this article a narrative analysis of Galatians 5, 1-6 where the themes of freedom in the Spirit and slavery of the law are confronted is performed. Freedom is a fundamental issue in the epistle to the Galatians, and it is in this pericope where the apostle establishes the core of his thinking about freedom. To explain this fact, the article is divided into four parts: In the first part the relevance of the chosen topic is justified and the methodology is explained. From the second part, the description of the historical platform on which the recipients of the letter interpret Paul's words is established, that, in order to understand what the socio-religious background from which





emerge the narrative features of speech. In the third part, use of narrative analysis that identifies the semantic and discursive lines of text, highlighting the linguistic and literary expressions that give meaning to the message of the apostle is made. Finally, the article ends with a hermeneutics of the concepts of freedom of life in the Spirit against the law.

Keywords: Galatians - Paul - Freedom - Spirit - Law

Introducción

La libertad, es el eje teológico central de la teología veterotestamentaria y neotestamentaria. Pero, esta característica bíblica no se presenta como una exposición homogénea e ininterrumpida de discursos subjetivos en torno a la libertad. La forma en la que el texto discurre sobre el tema, es dialéctica. Busca el sentido de la libertad en el conflicto con los poderes coercitivos de las distintas esferas sociales del mundo bíblico, y los retrata a través de distintas narraciones literarias que fueron tomando características propias a lo largo del proceso de transmisión del texto.

Eso es lo que Pablo hace en su Carta a los Gálatas. Una vez más el texto bíblico articula su razón de fondo: la libertad. El discurso paulino en Gálatas 5,1-6, no es sólo una discusión religiosa; no se trata de una exhortación con intereses doctrinales solamente. Pablo encara, a nivel literario una realidad socio-religiosa que va más allá de la mutilación ritual de la circuncisión, y presenta el mensaje de la gracia y la vida en el Espíritu como una alternativa de vida que responda a la búsqueda de justicia del ser humano. Esto, en contraposición al carácter esclavizante de la ley.

Por eso, la metodología utilizada en este artículo, inicia con una aproximación histórico-crítica que identifica los rasgos sociales y religiosos de los grupos cristianos receptores de la carta. Esto muestra las razones por las que el relato toca conceptos antagónicos como la libertad y la circuncisión. Temas que serán desarrollados en el análisis narrativo. Es ahí cuando el texto habla, a través de sus características discursivas, y el uso del lenguaje que hace su escritor. Todo esto va mostrando al lector contemporáneo nuevos niveles de comprensión del sentido del relato, niveles que van siendo encontrados en el análisis de sus características semánticas.

El contexto socio-religioso de los gálatas

La sociedad galática a la que se dirige la carta, estaba asentada en la meseta central de la Anatolia, la actual Turquía. El nombre Galacia designaba la región donde se habían asentado algunas tribus galias a partir de la primera mitad del siglo III a.C. Pero más adelante el mismo nombre pasó a designar a la provincia romana constituida en torno a la sociedad de las tribus galias, a las que se sumaron otros territorios como Pisidia. Debido a





las discrepancias en la toponimia que puede referirse tanto a la región como a la provincia romana, existe cierta discusión entre los expertos para definir el público al que realmente se está refiriendo la epístola. Una postura que defiende la recepción de la carta por parte del grupo étnico, conformado por las tribus originarias de la región, es la que propone Schlier (1975). Esto se fundamenta en que cuando Pablo identifica a los receptores en 1,2, utiliza la expresión ἡ Γαλατία, rara vez utilizada en los escritores de la época para referirse a la provincia romana; más bien, es abundante el uso de esta nominación la cual se encuentra también en monedas e inscripciones, para referirse a la región étnica. Por otro lado, la referencia οἱ Γαλάται en 3,1 es usada comúnmente para designar a los moradores de la región de Galacia y no necesariamente para los lugares sumados a la jurisdicción provincial romana.

La postura que se niega a aceptar esta relación étnica con los destinatarios de la carta, tiene también asiduos defensores, como Jean-Pierre Lémonon (Lémonon, 2013), quien identifica bajo el mismo nominativo ἡ Γαλατία a los grupos sureños que fueron incluidos en la expansión del territorio político. Lémonon defiende que el término *Gálatas* no estaba reservado para referirse únicamente a los grupos étnicos originarios, sino, a todos los habitantes de la provincia.

Como podemos observar, la carta se dirige a un grupo que está conformado por un público diverso; ya sea que provenga de las comunidades originarias que poblaron la región, o de las comarcas sureñas añadidas a la provincia por la administración romana. Para el tiempo en que la región galática fue integrada al Imperio su población era heterogénea y traspasaba los límites de la frontera étnica del sur (Lémonon, 2013b).

Esta heterogeneidad demográfica de Galacia hace que encontremos, además, entre los grupos ya mencionados, a una comunidad de judíos residiendo en Galacia; quienes se habían sumado a la comunidad paulina y era justamente el comportamiento de este grupo lo que motiva a Pablo a escribir la carta, debido a los conflictos que presentaba su forma de interpretar el evangelio de Jesucristo.

Cuando en Hechos se relata la obra misionera de Pablo en Antioquía de Pisidia e Iconio, Lucas informa a sus lectores que las comunidades judías estaban asentadas ya en dicha región. Flavio Josefo, también da testimonio de estas comunidades en las memorias de su viaje a Roma, donde registra la carta que el rey Antíoco le envía a Zeuxis, para controlar los levantamientos en Frigia y Lidia trasladando dos mil familias judías desde Mesopotamia y Babilonia, para que éstas aporten a la paz y el orden en las localidades insurrectas guiados por la piedad de su religión (Josefo, 1961).

En Hch 13,13-14,28 se narra que Pablo y Bernabé llegaron a Perge, ciudad de la costa mediterránea al sur de Pisidia, y después se dirigieron a Antioquía, donde había una sinagoga judía (Hch 13,14). Este evento mues-





tra que los judíos habitantes de Galacia, estaban religiosamente organizados antes de la llegada de Pablo a la región. A estos judíos practicantes se les anunció el evangelio y muchos creyeron (Hch 13,42-43), mientras que otros despotricaban contra el mensaje de los misioneros (Hch 13,45). En la sección lucana de Hch 13,44-52, se presenta lo que podría ser el inicio del conflicto que Pablo debe resolver ulteriormente con su epístola a los Gálatas.

Debido al rechazo de los judíos, Pablo y Bernabé resuelven presentar el evangelio a los gentiles que buenamente los habían recibido y oído. Sentencia el último versículo (v. 52), que a la salida de Pablo y Bernabé quedó establecida una comunidad de discípulos que probablemente continuaron con la consolidación de la comunidad cristiana en Galacia.

Este grupo, al que se ha denominado judaizantes, con su propósito de llevar a los gentiles a la circuncisión, generan un conflicto socio-religioso con el que Pablo lidiará apuntando su respuesta hacia una búsqueda común en ambos grupos: la libertad. La circuncisión, para el grupo judío, no es solamente un capricho religioso, tiene un valor social de alta estima. En tiempos de Antíoco IV Epífanos, muchos judíos fueron martirizados por guardar esta práctica (Mac. 1,60-61), pues ser circuncidado era la distinción social y el estandarte religioso que los judíos enarbolaban en su contacto con las culturas del Mediterráneo. "El judaísmo de la diáspora no concedía a la circuncisión menos importancia que el de Palestina... no era posible convertirse en 'prosélito de la justicia' sin estar circuncidado. Filón de Alejandría, para responder a las críticas de los alejandrinos, da a la circuncisión valor higiénico y un sentido moral, pero nunca se le ocurre darle una interpretación alegórica que fuera más allá del rito. Esto quiere decir que, apenas empezase la misión cristiana a los paganos, no podía menos de plantearse el problema" (Cothenet, 1981).

Este grupo judío, con sus costumbres y características religiosas, como la circuncisión ya mencionada, llegó a Galacia y se asentó junto a la clase dominante galia, cuyos gobernantes se habían establecido como señores feudales, organizando sus tribus para el dominio de la región (Köster, 1988). Cuando Flavio Josefo atestigua la presencia judía en Galacia hacia el siglo I a.C., ambas sociedades han confluído ya en un sistema de convivencia desde donde recibirán posteriormente la predicación paulina en el viaje misionero narrado por Hechos de los Apóstoles.

Son ampliamente conocidos los paradigmas religiosos del judaísmo de la época, más el pequeño esbozo que se hizo en los párrafos anteriores. Sin embargo, no se tiene mucha información sobre la situación religiosa desde donde los gentiles gálatas reciben e interpretan el evangelio paulino. Una inscripción de Lidia en la época romana, contiene una oración propiciatoria que dice: Yo, Antonia, hija de Antonio, dedico esta estela al Dios Apolo, porque entré en el lugar santo con vestido impuros. Por eso he sido castigada por el Dios. Entonces reconocí mi culpa e hice subir una alabanza al Dios,





ya que volví a tener de nuevo buena salud” (Lémonon, 2013b: 11). Por lo que muestra la inscripción en esta estela, se puede inferir que las religiones populares del interior de Asia Menor, exigían sacrificios u ofrendas para la remisión de la culpa por la falta cometida. “La atmósfera religiosa está muy alejada del evangelio de libertad proclamado por Pablo y de la liberación de la maldición de la ley realizada por Cristo” (Lémonon, 2013b: 11).

Sin embargo, es importante considerar que las religiones populares en los tiempos del Imperio, habían absorbido el sincretismo propio del helenismo de la época, propiciándose una inserción mutua de elementos cúlticos provenientes de las grandes religiones de la época. La helenización de las religiones orientales y el afán helénico por las cosas desconocidas y extrañas, crean un ambiente de reinvencción religiosa y replanteamiento de conceptos que finalmente influenciarán en la vida práctica de los habitantes de Galacia . Por eso, cuando el evangelio traído por Pablo es recibido por los gálatas, tanto por los de proveniencia judía, como los que descienden de las tribus originarias celtas, una de las primeras cosas que emerge en conflicto es el aterrizaje sincrético que este mensaje debe tener, conforme a las raíces religiosas de los grupos.

El cristianismo se desarrolló en medio de este contexto y se vio hondamente comprometido con esta situación religiosa. A pesar de haber nacido como una secta judía, identificada con sus raíces veterotestamentarias, prontamente, su actividad misionera le llevó a entrar en un diálogo necesario con las corrientes religiosas y culturales de los lugares donde se anunciaba el mensaje. Así, fue recogiendo diversos elementos hasta que finalmente pudo articular un mensaje mucho más universal que el exclusivismo judío. A este mensaje, muchos judíos respondieron positivamente; pero en la evolución sincrética había algunos fundamentos no negociables para el grupo, uno de esos elementos fue justamente la práctica de la circuncisión. Esta negativa, como mencionamos anteriormente no se debe ya a un asunto religioso solamente, pues lo religioso había sido absorbido por la predicación sobre Jesús el Cristo; se trata más de una resistencia social y un estilo de vida, éticamente dirigido por la ley.

Otro asunto coyuntural necesario a tener en cuenta para la lectura de Gálatas, es que, para la época del siglo I, el cristianismo no se entiende todavía a sí mismo como una religión independiente, sino, como una expresión mucho más acertada del judaísmo. La predicación en las sinagogas y la Torá como centro de la interpretación cristiana demuestran esta realidad. Así que, hay una notable diferencia entre los cristianos judíos y los cristianos gentiles. Los cristianos gentiles asumían cambios de religión y costumbres dentro del margen de sus procesos sincréticos; su conversión les hacía renunciar a muchas creencias anteriores y abrazar ahora el mensaje de Jesucristo, pero enraizado en la tradición judía. En cambio, para los judíos cristianos, no se trataba de un cambio de religión, sino, de una forma de vivir





mejor el judaísmo, ahora a través de Jesús como el Cristo. En este sentido, los judíos, veían a los gentiles cristianos como una especie de prosélitos, por lo que, conforme a las reglas para la integración de los nuevos conversos al judaísmo, estos debían circuncidarse, ser bautizados y presentar ofrendas en el templo. Esta comprensión primitiva del cristianismo judaizante es lo que trae conflictos a la comunidad de Galacia. Los judíos, que ahora forman parte de la comunidad cristiana, quieren que la incorporación de los gentiles convertidos al judeocristianismo, sea conforme a las demandas de la tradición rabínica judía.

Hacemos esta explicación aclarando que los gentiles en el cristianismo galático, no son prosélitos, es decir, un gentil convertido al judaísmo. Pero, esta realidad explica el lente con el cual los judeocristianos juzgaban la integración de los gentiles en una comunidad con raíces judías, como era el cristianismo. Por otro lado, también existía, además de los prosélitos, los llamados “temerosos de Dios”. Estos “tomaban parte en las reuniones del servicio divino judío y observaban aquellos algunos preceptos escogidos e importantes de la ley, como el sábado y los preceptos alimenticios. Aunque no se les consideraba como miembros de la comunidad cultural judía, constituían un círculo establecido” (Leipolt y Grundmann, 1971).

Es en medio de este contexto socio-religioso, que tiene lugar el conflicto en el que Pablo interviene con su epístola. Dos comunidades con trasfondos sociales y religiosos distintos, están intentando interiorizar el mensaje de Jesucristo, sobre la base de sus principios religiosos anteriores. En el caso del grupo judío, su postura era más inamovible que la de los gálatas originarios, por lo que era más fácil para estos últimos asumir la postura judía acerca de la Ley y la circuncisión. Es aquí cuando Pablo tiene que intervenir, señalando que el problema no se reduce a la mutilación de un prepucio, sino, a la propuesta de una vida libre, pero fundamentada en la verdadera libertad que es en Cristo.

Análisis literario del discurso

Comprobación de la unidad literaria de la perícopa

La perícopa de Gálatas 5,1-6 se muestra como una unidad literaria. Es aquí donde Pablo expone la centralidad de todo lo que ha venido construyendo semánticamente. “Con el cap. 5 comienza de ordinario lo que se conoce como la sección moral de la carta, más exactamente, después de haber expuesto la tesis de la justicia por la fe (2,15-21) y haber ofrecido las pruebas escriturísticas en que se basa (3-4) Pablo saca ahora las consecuencias, se trata de que los gálatas respondan a su vocación de libertad” (Cothenet, 1981). Aunque muchos piensan que el v.1 pertenece todavía a la unidad literaria anterior, muchas versiones bíblicas, entre ellas la Biblia de Jerusalén, incluyen este versículo como el inicio de una nueva perícopa. El bloque se distingue mejor cuando semánticamente encontramos la relación





que existe entre la expresión *bajo el yugo de esclavitud* del v.1 y *la circuncisión* del v.6; esta relación es posible encontrarla en una visión paralela de las líneas semánticas.

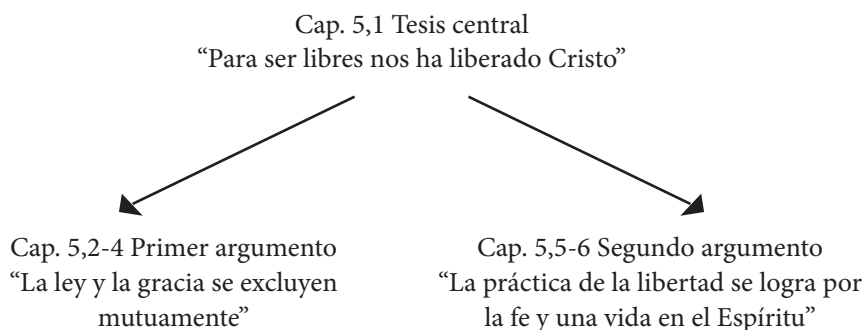
En la construcción literaria de esta pequeña perícopa podemos encontrar que los vv. 2-6 se formulan alrededor de la afirmación del v.1. Estos textos aparecen, como lo hace notar Longenecker (1990), como fórmulas exhortativas; ubicando esta parte de la carta como una exhortación a vivir la verdadera libertad cristiana, aquella que solamente puede obtenerse en las virtudes de pertenecer a Cristo por quien fuimos liberados.

Específicamente en los últimos dos versículos de la perícopa (vv. 5-6) la argumentación es consistente respecto a la exigencia hecha en el v. 1. El carácter exhortativo de la carta también se deja ver en la expresión del v. 2: “Soy yo, Pablo, quien lo dice”. Pablo utiliza aquí la autoridad que defendió en la primera sección de la epístola, cuando legitima su ministerio apostólico y lo defiende frente a sus detractores.

El llamado que hace Pablo a estar firmes, en el v. 1, presupone una situación dubitativa en la fe de los destinatarios. Toda la carta muestra que los gálatas estaban siendo tentados a seguir otro evangelio que no era el que Pablo les había enseñado (3,1-5). El texto supone la existencia de un grupo distinto a los destinatarios pero que también han venido a formar parte de la comunidad cristiana de Galacia, aunque con una doctrina diferente. Éstos enseñaban que Cristo podría tomarse como un punto de inicio para llegar a la tan esperada libertad, pero que era, finalmente, las obras de la ley lo que permitiría que esa libertad se haga efectiva en la vida del creyente.

Estos temas se pueden apreciar mejor en el siguiente cuadro que explicita la estructura temática de la perícopa:

Tesis central: Para ser libres nos ha liberado Cristo (Cap. 5,1)



En la primera parte del v.1, la expresión $\tau\eta\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\iota\alpha\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \eta\lambda\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\omega\sigma\epsilon\nu$, aparece como un pleonasma debido a la forma redundante que pone de relieve la libertad como tema central, haciendo un llamado a





mantenerse firmes en la libertad que es en Cristo. En el enunciado siguiente se explica, por oposición, lo que Pablo quiere decir por mantenerse firmes en la libertad; esto es, no ceder al yugo de esclavitud, es decir, la circuncisión.

- 1a: La libertad que es en Cristo
- 1b: Manténganse firmes en esta libertad
- 1c: No se dejen oprimir por el yugo de esclavitud

En la primera parte del texto, Pablo explica el tema fundamental de su exhortación: La libertad en Cristo. Su primer enunciado se presenta como una motivación en términos positivos, una arenga a no claudicar en el compromiso con la libertad señalada. El término que se utiliza es *στήκετε* (puestos de pie), y señala el imperativo de seguir inamovibles en una acción que ya se está realizando.

El argumento de Pablo se basa en su construcción de la función de la ley en el pasado de Israel. Antes de Cristo, la ley se introdujo como una fortaleza para proteger a algunos, pero finalmente resultó en una barrera para la práctica de la justicia; la justicia es de la fe, y la ley no pertenece a la fe (3,11). Al ser circuncidados los Gálatas, abrazarán la ley como normativa, y esto tiene una implicación clara para entender a Cristo. Convertirse a la circuncisión no es un simple acto de la eliminación del prepucio, es el acto de ir *bajo la ley* y que vivan de esta manera dentro de la cosmovisión de la ley. Circuncidados, los gálatas tendrán una nueva identidad, la de las obras de la ley; y desde esta perspectiva, Cristo es un violador de la ley, y por lo tanto no tiene ningún beneficio. Ser declarado justo con respecto a la ley, es mutuamente excluyente con Cristo.

El segundo enunciado, contrariamente al anterior, se presenta de forma negativa, como una exhortación de advertencia. La palabra que el escritor usa es *ἐνέχεσθε*, como una prohibición a continuar con una práctica esclavizante.

Pablo y sus compañeros judíos fueron capaces de salir de la maldición de la ley, porque Cristo los redimió de la maldición de la ley (3,13). El argumento de Pablo aquí es que los gálatas comenzaron *en Cristo* habiendo recibido el espíritu *de la fe* (3,2.5). El regalo fue dado a ellos ante sus intentos de adherirse a la ley judía. Este es el contenido de las dos duras declaraciones de Pablo, que aquellos que están circuncidados han desvalorado a Cristo y han caído de la gracia.

Cualquier persona que afirme que la ley es necesaria, como lo hacen los de la circuncisión, debe comprender a Cristo como un maldito por la ley. Por eso, Pablo está argumentando que la circuncisión crea una particular forma de esclavitud. Si los Gálatas optan por la ruta de la observancia de la ley, estarán de regreso bajo la maldición de la ley. Este es un recurso repetido en la lógica narrativa.





En la exhortación del v.1c, Pablo añade el adverbio *πάλι*, poniendo de relieve la posición desde donde está interpretando la ley en la intención narrativa del apóstol. Este *volver nuevamente a...* no quiere decir que todos sus destinatarios hayan estado anteriormente sujetos a la ley judía, sino que, Pablo equipara la observancia de la ley con cualquier otro tipo de expresión religiosa idolátrica que no sea la vida en el Espíritu. En el cap. 4 Pablo construye su narrativa señalando que tanto judíos como gentiles vivían en esclavitud antes de Cristo. Esta misma lógica es la que guarda en la estructura del relato y advierte a los gálatas que guardar la ley no sólo suponía abandonar a Cristo, sino volver al mismo estado de donde salieron.

Primer argumento: La ley y la gracia se excluyen mutuamente (Cap. 5,2-4)

En la siguiente sección temática el autor señala la consecuencia que habría en caso de una negativa a su consejo. Para iniciar esta advertencia, Pablo descarga todo el peso de su apostolado, el cual ya se había encargado de dejar en claro en el capítulo 1 y 2, cuando inicia su exhortación en el v.2a con *Ἴδε ἐγὼ Παῦλος*. La interjección *Ἴδε* hace un llamado de atención (he aquí), evocando la carga semántica de los capítulos anteriores.

No es usual en Pablo usar la expresión *ἐγὼ Παῦλος* dentro del contenido de sus epístolas, sino, por lo general solamente es usado en las saluciones. En 2Co 10,1 se utiliza la misma expresión para gesticular un ruego; siguiendo la narrativa, se puede pensar que Pablo quiera señalar que él también era uno de los que había caído en la doctrina de la circuncisión, y es posible que ahora quiera distanciarse de esa imagen judía anterior (SCHLIER, 1975b, p. 267).

Esta observación une las dos primeras líneas semánticas de los vv.2-3, puesto que sus primera líneas narrativas (*Ἴδε ἐγὼ Παῦλος – μαρτύρομαι δὲ πάλι*) son paralelas. En ambos casos se hace uso de la autoridad del apóstol para legitimar la exhortación que la precede, y que tiene como tema central la circuncisión. Aquí se hace explícito el elemento esclavizante al que Pablo hace referencia en el v. 1, cuando habla del yugo de esclavitud. Se está refiriendo a la circuncisión que es el tema transversal en su primer argumento.

Esto se puede ver con mayor claridad en las líneas paralelas de los tres versículos:

- 2b ὑμῖν ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε
- 3b παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ
- 4b οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιώσθε

La semántica de estas líneas narrativas distingue en primer lugar a los receptores de la carta, pero juntamente con estos a *παντὶ ἀνθρώπῳ*





(todo hombre) que se encuentre en la misma condición de los gálatas. La exhortación se hace universal y saca la discusión de un ámbito doméstico específico y le entrega un valor católico hacia “todos cuantos buscáis...”. Nótese en estas líneas, que en ningún momento Pablo habla de la circuncisión propiamente entendida como el acto, desmereciendo su valor sagrado; de hecho, Pablo entiende que la circuncisión es un símbolo importante para la comunidad judía y le entrega el valor que se merece. Lo que Pablo está juzgando es la búsqueda intrínseca de salvación, justicia y libertad mediada por la práctica de la circuncisión. Lo que Pablo quiere evitar, es que lo cristianos incircuncisos creen que siendo circuncidados obtuvieran una relación mucho más estrecha con el pacto entre Dios y su pueblo y que de esa manera aseguraban su salvación.

Es por eso que en el v.4 es enfático al señalar la ruptura que acontece con Cristo al pretender ser justificados por medio del cumplimiento de la ley. Esta idea está clara en las relaciones semánticas paralelas de las líneas narrativas que hemos señalado.

Finalmente, Pablo concluirá su primer argumento poniendo de relieve dos temas centrales que se excluyen y que están presentes en la construcción de su teología: Ley y Gracia. Es determinante la postura del apóstol al señalar la imposibilidad que existe en la pretensión de hacer convivir dos postulados que se excluyen mutuamente. La circuncisión es entendida como un paso de compromiso para el total cumplimiento de la ley, esto le quita al cristiano su capacidad de ser libre, por tanto, ha caído de la gracia; y como no le es posible a ningún hombre cumplir a cabalidad toda la ley, entonces automáticamente, ha caído en condenación.

Este final se explica al poner en paralelo dos líneas semánticas:

2c Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει

4a κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ

El aoristo κατηργήθητε (estar separados) explica la idea central con la que concluye Pablo su argumento, pues este es el estado de aquel que acepta la circuncisión buscando ser justificado a través de ella. Inmediatamente hay un evento de ruptura y Cristo es el protagonista de este rompimiento, la separación es con Cristo puesto que se ha anulado la obra que él ha hecho, y entonces de nada aprovecha (ὠφελήσει).

De esta manera se señalan los temas de su argumento. Aquel que es circuncidado ha rechazado a Cristo y por lo tanto éste de nada le aprovecha. Además, se ha hecho responsable, mediante el rito de la circuncisión de cumplir con toda la ley, esto trae esclavitud, pues la gracia es incompatible con una vida bajo la ley. Y, finalmente, la ruptura con Cristo es inmediata, han caído de la gracia por haber buscado la justificación mediante la ley.





Segundo argumento: La práctica de la libertad se logra por la fe y una vida en el Espíritu (Cap. 5,5-6)

En la última sección de las unidades temáticas, el argumento se presenta de forma positiva en comparación con el primer argumento. Pablo menciona los beneficios de buscar la libertad en Cristo y no en la ley. En el v. 5, Pablo contrasta esta imagen negativa de la vida en la ley a la vida de las personas que viven en el Espíritu. Pablo ahora incluye a todos los que están en Cristo, tanto los que eran judíos naturales (3,14; 4,6) y los que eran gentiles (3,2.5) han recibido el Espíritu. Ambos, judíos y gentiles han recibido el Espíritu de la fe (ἐκ πίστεως), y por lo tanto han sido justificados¹.

Pablo ofrece la explicación de γάρ, unificado con el argumento de que ni la circuncisión, ni un prepucio² tienen algún poder. Los lectores podrían haber esperado el primer punto: La circuncisión es impotente. Sin embargo, con el argumento de que ambos son irrelevantes, Pablo cambia su foco lejos de lo que los gálatas deben hacer y lo coloca en su comprensión de lo que la frase *en Cristo Jesús* significa.

Entendida en el contexto de la carta, la declaración de Pablo (5,6) se muestra con un carácter indicativo/demostrativo, además de la fuerza exhortativa tan a menudo asociada con él. Pablo tiene, sin duda el argumento de que los Gálatas no deben ser circuncidados. Pero la afirmación del indicativo sobre la falta de poder de la circuncisión o prepucio se muestra en la narración como un punto central. Aquí de nuevo Pablo apela a la experiencia de la propia comunidad como prueba de su afirmación. En 3,26-28, Pablo recordó a los Gálatas de su recepción del Espíritu en el bautismo, a pesar de la diversidad dentro de la comunidad, su identidad en Cristo fue confirmada por la recepción del Espíritu a pesar de las distinciones basadas en la ley. Tanto los de la circuncisión y los de la incircuncisión estaban presentes entre los que recibieron el Espíritu. Pablo circunciso, judío natural y los gentiles gálatas habían recibido todos el Espíritu. Los Gálatas son la evidencia, como los que viven en Cristo, que las distinciones basadas en la ley no tienen ningún poder.

La lógica narrativa del argumento de Pablo acerca de la circuncisión es evidenciada en su uso de los antónimos καταργέω (5,4) y ἐνεργέω (5,6) para describir el contraste entre aquellos que se declaran justos en la ley y los que están *en Cristo Jesús*. Los que buscan justicia en la ley *han sido pri-*

¹ Este potencial de la justicia basada en la fe es el punto que Pablo estableció en 3,12 a través de su presupuesto de Habacuc 2,4. Hay mucha discusión sobre cómo traducir la frase de Pablo ἡμεῖς γάρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεδεχόμεθα. La cuestión principal es la relación entre el espíritu y la fe. Pablo ha desarrollado esta relación a lo largo del argumento. Ha recordado a los gálatas que son los que "recibieron el espíritu... de un informe de la fe" (3, 2.5). Él ha descrito a sí mismo y sus compañeros judíos como los que, una vez que fueron redimidos de la maldición de la ley, reciben la promesa.

² El término ἀκροβυστία, que se traduce como incircuncisión, significa literalmente "prepucio". Pablo utiliza el término para explicar que el prepucio en sí mismo, sea que la persona lo tenga o no, no tiene ningún poder.





vados del espíritu eficaz de Cristo (Κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ)³. Esta ha sido la preocupación de Pablo en todas partes; que la justicia por medio de la ley haría que la muerte de Cristo quede sin poder (2,21; 4,11). Cristo ha sido “hecho inútil”.⁴ En cambio, para los que están *en Cristo Jesús*, el Espíritu tiene el poder: *la fe que actúa por el amor* (πίστις διὰγάπης ἐνεργουμένη)⁵.

Aquí por primera vez Pablo cambia la identidad por el comportamiento. Incluso para aquellos que están *en Cristo* no es un imperativo *divulgar la fe a través del amor*. El poder que los Gálatas tienen *en Cristo Jesús* es para promulgar su fe a través del amor. Este mandamiento a amar es el enfoque de Pablo en la sección paralela que comienza en 5,13, donde una vez más considera las implicaciones de la libertad.

No es una necesidad de los Gálatas de ser obedientes en el sentido de acatar una orden. Por el contrario, Pablo está preocupado por la persuasión, *reconocer la realidad en la que viven*⁶. La *verdad* no es una orden externa que debe ser obedecida. Más bien, Pablo usa la *verdad* en 5,7 como forma abreviada de su mandato, *la verdad del evangelio* al que se refirió anteriormente (2,5.14)⁷. Es esta verdad la que Pablo defendió contra los *falsos hermanos* y con respecto a que Cefas no actuó correctamente. Aquí, en la apertura del cap. 5 Pablo cosecha los beneficios retóricos de la construcción pedagógica en su narrativa. El relato de Pablo de su propio pasado ofrece a sus lectores una ilustración de su principio de la potencia de la *fe revelada por el amor*.

Como Pablo se acercó a los apóstoles pilares en Jerusalén, junto a Tito, él puso delante de ellos el evangelio que predica entre los gentiles, mostrándoles que Tito, aunque griego, no había sido obligado a la circuncisión. Pablo entonces defiende esta libertad que él y Tito tienen en Cristo Jesús de la amenaza de los falsos hermanos. Es la verdad del evangelio que faculta a Pablo para resistirse a volver a la esclavitud⁸, a la amenaza de la libertad

³ Esta es la definición del uso de *κατηργέω* en 5,4.

⁴ El *κατηργέω*, verbo en voz activa significa “dejar sin empleo” o “hacer inútil”. La voz pasiva es más rara. En Romanos, Pablo argumenta que “Nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que el cuerpo del pecado sea destruido (*καταργηθῆ*)” (Rom 6,6). El uso que Pablo hace en Gál 5,4 probablemente lleva esta imagen de destrucción.

⁵ Este verbo *ἐνεργέω* se ha utilizado en otros lugares en gálatas para hablar de la manifestación externa de una realidad interna. En Jerusalén, los apóstoles reconocieron que lo que «trabaja» (ὁ ἐνεργήσας) en Pedro, estaba trabajando también en Pablo en su defensa de la verdad del evangelio (2,8). En sus palabras directas a Gálatas, Pablo citó la manifestación externa de «el poder trabajar en medio de vosotros» (ὁ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν) (3,5).

⁶ La distinción es sutil, y de hecho para Pablo persuadido y obediente están estrechamente relacionados. La distinción se debe marcar aquí, sin embargo, cómo el argumento de Pablo aún no ha vuelto a considerar la conducta, y está más bien en contextualizar el comportamiento dentro de la nueva identidad de los gálatas.

⁷ Estos son los únicos tres usos del *ἀλήθεια* sustantivo en gálatas. Pablo usa la forma verbal en 4,16 para referirse a su “presentación de la verdad”. El origen del término como “estado completo o real de las cosas” en el sentido de un realidad de la que nada se esconde en contraposición a las apariencias.

⁸ Hay que tener en cuenta la confluencia de “libertad” (2,4; 5,1) y “esclavitud” (2,4; 5,1) en el lenguaje de estas dos secciones. Pablo se resiste al movimiento que retorna a la esclavitud, se opone con firmeza por la verdad del Evangelio, es lo mismo para lo que está exhortando a los gálatas.





en Cristo. Funciona como una demostración del poder del evangelio, de tal manera que los principales apóstoles reconocen las acciones de Pablo y Tito. Poniéndose de pie para defender su evangelio, Pablo demostró la impotencia de una distinción natural entre el Pablo circuncidado y los no circuncidados como Tito. El resultado de este encuentro fue *comunión* entre Pablo, Bernabé, y los apóstoles principales. La fe se manifiesta en amor a través de la comunión. Esta es la línea semántica que une a estos pasajes, los ejes centrales de la libertad por medio del Espíritu, se comparten en la experiencia de fe, la misma a la que Pablo está llamando a los gálatas.

Pablo defiende que su poder viene de la fe siendo promulgada a través del amor. Los Gálatas conocen el poder del espíritu aparte de la ley. Esta breve descripción narrativa de la respuesta de Pablo a la cuestión de la circuncisión demuestra la importancia de su trabajo en Gal 1-4 para su exhortación en Gal 5-6. Pablo es capaz de argumentar que la tentación de los gálatas a ser circuncidados es mucho más problemática que mantener un solo mandamiento. La construcción narrativa de Pablo ha demostrado que para mantener una parte de la ley es entrar en el mundo de la ley, que es mutuamente excluyente de Cristo por su propia definición. Cualquiera de los Gálatas sigue siendo la demostración del cumplimiento de las promesas de Dios por la naturaleza de continuar fuera de la ley, y que invalidarían el poder de Cristo introduciendo la ley en su comunidad.

Pablo presenta su propio comportamiento, no como un modelo a seguir, sino como una manifestación de la vida en el Espíritu. Como Pablo defendió la verdad del evangelio en contra de los falsos hermanos, así también los Gálatas tienen el poder “espiritual” para hacerlo. La Ley de Cristo ha demostrado cómo la construcción de Pablo en la narrativa de los primeros cuatro capítulos de la carta, incluyendo la presentación pedagógica de su propio pasado y su construcción de la trama de la historia de Israel, ha servido de base para su exhortación en contra de la circuncisión.

Para este punto, la exhortación de Pablo se ha arraigado en las afirmaciones de que los gálatas recibieron el Espíritu y se ilustra a través de la presentación que Pablo hace de su propio pasado. Lo suyo es un llamado, no para seguir una ley externa, sino vivir la realidad del evangelio como *espirituales*. Esta moral de su razonamiento es más evidente en su argumento; *si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley* (5,18).

Conclusión

De acuerdo a la revisión del contexto socio-religioso y el análisis narrativo realizado, se presentan ahora algunos lineamientos hermenéuticos para la actualización del sentido del pasaje. Pablo presenta resistencia a cualquier tipo de opresión, esto pone de relieve un primer lineamiento hermenéutico: un contraste entre la libertad y la esclavitud. En el caso de los gálatas, esta opresión está representada en el tema específico de la circunci-





sión, la cual es la iniciación a participar de la ley, excluyendo los beneficios de la vida en el Espíritu. Este es el segundo lineamiento hermenéutico: La vida bajo el Espíritu y la vida bajo la ley. Finalmente, el análisis narrativo nos hace ver que el discurso paulino está semánticamente construido en un sentido universal. Esta libertad, solamente puede ser propiciada por Dios a través de Jesucristo y su mensaje liberador de amor; esto propicia una tercera línea hermenéutica: amor y reconciliación como práctica de la libertad en el Espíritu, frente a la esclavitud de la ley que separa y oprime.

Libertad y esclavitud

Como pudimos observar en el análisis narrativo, Pablo no elabora su discurso para explicar lo que es la libertad a nivel epistemológico. Su planteamiento gira en torno a comprender la libertad, pero esa que viene manifestada en Jesucristo como una vida bajo el Espíritu; por eso, su exhortación tiene que ver con una ruptura con Cristo, si abrazamos la circuncisión como práctica de justificación, entonces se decide por una vida bajo la ley. En el fondo semántico que analizamos, Cristo es el centro de esta libertad, él mismo se somete a ser juzgado por la ley y es hallado maldito; y fue su muerte el precio que pagó para hacernos libres. De hecho, con esta conclusión teológica inicia su carta: "...Y del Señor Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso" (1,3-4).

El análisis de los paralelos en los vv. 2.3.4 revela precisamente este carácter profundamente cristológico que tiene la libertad para Pablo. Es por eso que, como lo había desarrollado ya en el cap. 3, si Cristo nos rescata de la maldición de la ley, no es posible vincularse nuevamente a ella, pues entonces el sacrificio que hizo quedaría absolutamente inválido.

"Pablo habla de libertad porque ve en la ley un problema que conduce a la esclavitud. De manera que se consagra a discutir más el problema de la ley que el estado de libertad del liberado. Esto se explica por la discusión particular de sus comunidades en las cuales está la discusión con los judaizantes que buscan imponer la ley y la circuncisión a las comunidades no judías. A partir de allí Pablo desarrolla su comprensión de la ley como un obstáculo para la libertad y si ésta se sigue ciegamente sin considerar las circunstancias particulares". (TÁMEZ, no. 70) Se entiende a sí mismo como un perseguidor mientras estaba preso en la esclavitud de la ley, pero en cuanto su vida fue liberada por un encuentro con Jesucristo a través de la fe y el Espíritu, comenzó a predicar una libertad que ya no es exclusiva sólo para unos cuantos, sino que, se presenta como un mensaje universal de salvación.

La vida bajo el Espíritu y la vida bajo la ley

La visión que presenta el apóstol sobre la libertad frente a la esclavi-





tud de la ley, radica en su amplia comprensión de la libertad en una vida bajo el Espíritu. Para Pablo, la ley no es el problema, lo explica en el cap. 3, el problema es que no existe en ella un elemento vivificador. La ley, por su carácter legislativo, no puede obrar en favor de la vida; pues cuando esta exija al ser humano tener que vulnerar algún mandamiento, en favor de la vida, su naturaleza no se lo permite. En cambio, la fe que actúa por el Espíritu, es la que lleva al ser humano a una nueva comprensión de la libertad; esa que actúa en beneficio de la vida y no en contra de ella.

En el v. 5 el análisis narrativo nos permite ver cómo para Pablo ya no se trata de circuncidarse o no hacerlo. La práctica de la circuncisión queda reducida a un acto aislado, pues no es el estado del prepucio el que justifica, sino, la fe. Por eso, ni la circuncisión, ni la incircuncisión tienen algún valor, solamente la justicia que opera por el Espíritu.

Amor y reconciliación como práctica de la libertad en el Espíritu

En la explicación estructural de la perícopa es claro que Pablo plantea su exhortación desde la contraposición de los conceptos de la ley y la gracia. Establece que el camino de la libertad solamente puede ser visto desde una vida de fe (v.5). Esta es la plataforma desde donde la libertad puede ser vivida, porque es en la fe donde el Espíritu opera la justicia anhelada. Es importante la forma en la que Pablo conecta los conceptos principales de su teología: Justicia, fe, gracia, amor. Es, en definitiva, el poder del amor, que se manifiesta en la fe, lo que opera a través de la justicia una vida en libertad. Es por eso que Pablo mezcla estos conceptos y los usa, en algunos momentos de la carta indistintamente.

La libertad por medio del Espíritu, entonces, es aquella que se vive por medio del amor, es decir, en el servicio de los unos con los otros. Si esta libertad no es utilizada en beneficio de los demás, entonces ha caído de la gracia pues ya no está obrando la justicia anhelada por medio del Espíritu y de la fe. Por eso Pablo, en el v. 1 llama a vivir esta libertad con firmeza, pues constantemente nos veremos tentados a usarla para beneficio propio, aun cuando esto suponga un perjuicio al prójimo. Aquí se evidencia la tercera línea hermenéutica, con una visión comunitaria y de restitución de las relaciones.



Referencia Bibliográfica

- COTHENET, E. *La Carta a los Gálatas en Cuadernos Bíblicos*, No. 34, Navarra: Verbo Divino, 1981.
- JOSEFO, Flavio. *Obras Completas, Libro XIII, cap. III*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961.
- LEIPOLT, J. y GRUNDMANN W. *El mundo del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- LÉMONON J. *Para leer la Carta a los Gálatas*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013.
- LONGENECKER, R. *Galatians en Word biblical Comentary*. Vol. 41 Estados Unidos: Editorial NR&E, 1990.
- SCHLIER, H. *La Carta a los Gálatas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- TÁMEZ, E. Libertad neoliberal y libertad paulina. En *Revista Pasos* No 70, Pág. 6.





Joel Antônio Ferreira*¹

Apertura de Fronteras, la Universalidad del Evangelio (Gal 3,26-28)

*Opening of Borders, The Universality of The Gospel
(Gal 3,26-28)*

Resumen

La Epístola a los Gálatas tiene un Himno Bautismal (Gal 3,26-28) que, parece, fue elaborado por comunidades anteriores a Pablo. El Apóstol, con mucha claridad pastoral, absorbió el Himno y lo insertó en el centro de su carta. A partir de él, Pablo trabajó todos los grandes temas de la Epístola, siempre en perspectiva de apertura de fronteras. Dentro de los modos de producción esclavista romano, él anunció al Cristo que rompía las barreras religiosas, culturales y étnicas (judío/griego), sociales (libres/esclavos) y de género (hombre/mujer). Las aperturas serían posibles si los nuevos cristianos conseguían superar las divisiones y el espíritu sectario que se volvían en contra de muchos. Para traspasar los límites facciosos, es decir religiosos, asimétricos y androcéntricos, era necesaria la adhesión a Jesucristo. Pablo, enarbolando el Himno, dice que todos los segmentos deberían convertirse en uno “solo” (*heis*) en Jesucristo: en la unidad eclesiológica el Evangelio debería ser proclamado como el anuncio liberador para todos los pueblos. En el modelo conflictual/ contradictorio, se buscó leer las tres asertivas, a partir del “lugar social” de los marginados (étnicos, esclavos y mujer) y ver cómo aquellos excluidos, a partir del Evangelio, se convertían en sujetos de sus historias.

Palabras-Clave: Cristo - Unidad - Judío/Griego - Esclavo/Libre - Hombre/Mujer.

Abstract

The Epistle to the Galatians has a Baptismal Hymn (Gal 3, 26-28) which, it seems, was made by communities prior to Paul. The Apostle, with great pastoral clarity, absorbed the Hymn and inserted it in the center of his letter. From it, Paul worked all the great subjects of the Epistle, always in perspective of opening of borders. Within the modes of Roman slave production,

¹ Joel Antônio Ferreira é Pós-Doutor em Ciências da Religião, na Área de Literatura Sagrada, dedicando-se ao Novo Testamento. É professor titular da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, no Mestrado e Doutorado em Ciências da Religião. E mail: joelantonioferreira@hotmail.com.





he announced the Christ that broke religious, cultural, and ethnic (Jewish/Greek), social (free/slaves) and gender (male/female) barriers. Openings would be possible if the new Christians succeeded in overcoming the divisions and the sectarian spirit that turned against many. In order to cross the factious, religious, asymmetric and androcentric boundaries, adherence to Jesus Christ was necessary. Paul, hoisting the Hymn, says that all segments should become one" (*heis*) in Jesus Christ: in ecclesiological unity the Gospel should be proclaimed as the liberating proclamation for all peoples. In the conflictual / contradictory model, we sought to read the three assertions, from the "social place" of the marginalized (ethnic, slaves and woman) and see how those excluded, from the Gospel, became subjects of their stories.

Key Words: Christ - Unity - Jewish/Greek - Slave/Free - Man/Woman.

1. *¿Por dónde comenzar la lectura de la Epístola a los Gálatas*

Para nosotros, si queremos conocer toda la Epístola a los Gálatas, la clave principal para abrir esa puerta tan importante es el texto de Gálatas 3,26-28: esta es una clave hermenéutica.

²⁶Pues todos son hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. ²⁷ Pues, en efecto, todos los bautizados en Cristo se han revestido de Cristo: ²⁸ ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, pues todos ustedes son uno en Cristo Jesús.

Gal 3,26-28 es el centro de la Epístola, tanto literaria como teológicamente. Es la hipófisis de toda la carta, porque envía sus armonios a todas las perícopas (Ferreira, 2005: 11-14):

- a. El texto de Gal 3,26-28 está en medio (centro) de toda la epístola (Gal 1,1-6,18).
- b. Está en medio (centro) de la segunda parte (3,1-5,1).
- c. Está en medio de dos demostraciones escriturísticas.

El mejor modo de reflejar todas las demás perícopas de la Epístola a los Gálatas es leerlas en la óptica de Gal 3,26-28. A partir de ahí, se aclaran casi todas las propuestas de Pablo dentro de la carta. Es el proyecto de búsqueda de una posible sociedad alternativa dentro del imperio grecorromano.

Pablo, por lo que se sabe, no elaboró este texto. Posiblemente, era un "himno bautismal" o un fragmento de un credo bien conocido por las comunidades anteriores a él (Tamez, 1998: 1665-1669). El Apóstol conoció el himno, lo absorbió y lo aplicó a sus comunidades (Byrne, 1993: 21-38). Era un texto que "abría las fronteras" dentro del modo de producción esclavista romano, y dentro de la mentalidad griega. Pablo, al conocer el contenido,





especialmente, la parte final (Gal 3,28d), cuando le tocó hablar de la “unidad en Cristo Jesús”, hizo del himno un “programa” vivo para las comunidades (Martyn, 1998: 374). El himno aparece también en otros momentos de Pablo y en un deutero-paulino.

1.1. Himno litúrgico-bautismal

Hagamos una comparación entre 1Cor 12,13, Col 3,11 y Rom 10,12 y tratemos, hasta donde sea posible, junto a Pablo, buscar el “texto original” que hace surgir Gal 3,26-28. Veamos la sinopsis:

Gal 3,26-28	1Cor 12,13	Rom 10,12	Col 3,11
Ustedes todos son hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús			
Pues todos ustedes fueron bautizados en Cristo	pues fueron todos bautizados en un sólo Espíritu, para ser un sólo cuerpo		
Ustedes se revisitaron de Cristo			
No hay judío ni griego,	judíos y griegos	no hay distinción entre judío y griego.	Ahí no hay más griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, ciudadano,
no hay esclavo ni libre,	esclavos y libres		esclavo, libre,
no hay hombre y mujer.			
Pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús	y todos bebemos de un solo espíritu	Pues él es el Señor de todos	pero Cristo es todo en todos

El himno bautismal, en la Epístola a los Gálatas, es, conforme a casi todos los comentaristas, anterior a Corintios, Romanos y Colosenses. Mirando la sinopsis se ve que el paralelo “no hay judío y griego” aparece en las cuatro epístolas; “Esclavo y libre” aparece en tres. Sin embargo, “no hay masculino (hombre) y femenino (mujer)”, aparece sólo una vez.





La asertiva “no hay judío ni griego” fue asimilada por los cristianismos originarios con más facilidad. Posiblemente la afirmación surgió en el ambiente helenístico-judío-cristiano. Parece que el esfuerzo por superar la discriminación racial, con implicaciones religiosas y culturales, fue menos difícil para las primeras comunidades.

El “no hay esclavo ni libre” aparece en tres epístolas, quedando fuera de Romanos. La hipótesis es que, al no plantear la cuestión de la esclavitud en la Epístola a los Romanos, el Apóstol habría querido evitar algún problema a sus lectores de Roma o quizá quiso mantener libres las carreteras que conducían a Roma, donde él deseaba intensamente evangelizar. El proyecto de libertad social se iba firmando gradualmente en las comunidades originarias. Galacia, Corinto y Colosos estaban muy distantes de Roma. Lo interesante es que los discípulos de Pablo, bastante después de su muerte, mantuvieron la asertiva “no hay esclavos ni libres” del himno bautismal, para la comunidad de Colosos.

Sólo la Epístola a los Gálatas mantuvo la fórmula “no hay masculino (hombre) y femenino (mujer)”. Esta carta fue enviada, en primer lugar, a los Gálatas y, por eso mismo, o era un documento de referencia o la mentalidad androcéntrica hacía parte del universo grecorromano. Como ya se ha dicho, el himno surgió en comunidades pre-paulinas o contemporáneas a Pablo, en otros cristianismos originarios y era cantado en las liturgias bautismales o era proclamado por el presidente de la celebración que se dirigía a la asamblea (“ustedes”) (Betz, 1988: 181-201). dentro del entusiasmo de las emergentes comunidades primitivas, soñando con una “nueva creación” (Gál 6,15), en el anhelo de libertad para todos e igualdad sin distinción, en la búsqueda de la unidad en Cristo, estos grupos redirigieron este texto de la liturgia hacia la vida. Dentro de estos grupos, la presencia femenina debió ser fuerte, y los liderazgos debieron quedar muy marcados. Ciertamente, el “machismo” era bastante conversado dentro de las reuniones. En el caso de los cristianos que cantaban que “todos ustedes son hijos de Dios”. Ellas constataban que el “no hay judío ni griego” y “no hay esclavos ni libres” eran anunciados. Entonces, fueron madurando y finalmente impusieron el “no hay masculino (hombre) y femenino (mujer)”. Fueron, probablemente, aquellas mujeres, coordinadoras de grupos litúrgico-bíblicos domésticos”, hasta quienes fueron recitando gradualmente, “no hay masculino y femenino”, hasta que llegó a ser consenso también entre los miembros masculinos de las comunidades (Ströher, 2000: 36-44). El eslogan se convirtió en una oración comprometida.

Pablo, en la sensibilidad pastoral, habría acogido este ideal femenino que existía en el himno inicial, y lo colocó en el centro de la Epístola a los Gálatas. Posiblemente, Pablo no tuvo dificultades para mantener el eslogan, porque él ya conocía a las líderes femeninas dentro del cristianismo (Ferreira, 2005: 119-120).





Gal 3,26-28 es un texto dirigido a todas las comunidades étnicas, representadas por los gálatas. En cuanto a los conflictos y limitaciones comunitarias en Galacia, provenientes de las desigualdades étnicas y religiosas (judío/griego), sociales (esclavo/libre) y de género (hombre/mujer), Pablo propuso lo opuesto, es decir que la utopía de “la unidad en Cristo” conducía a la comunidad a vivir en igualdad y libertad.

2. ¡La “apertura de fronteras” en todas las direcciones!

El corto himno tenía una pequeña estructura literaria: en el v. 26 apareció un primer “pues” (*gar*). Allí estaba escrito: “pues todos” (= *pantes gar*...). Después, en el v. 27, hay el motivo de esta razón: “pues cuántos” (*hosoi gar*). Esta segunda razón vino desarrollada en el v. 28, y la explicación se concluyó con un tercer “pues” (*gar*), al final del v. 28: “pues todos ustedes” (*pantes gar hymeis*) (Vanhoey, 1985: 125).

Nuestro texto (Gal 3,26-28) comenzó y terminó señalando una gran apertura, en una perspectiva universal, en un paralelo que abre y cierra la perícopa. En 3, 26a leemos: “pues todos ustedes son hijos de Dios”, y en 3,28d se lee: “pues todos ustedes son uno solo”. La relevancia del vocablo “todos” sugiere que el himno estaba abarcando a judíos y gentiles. Así, Pablo supera la visión estrecha de los misioneros judío-cristianos (judaizantes).

En el v. 26 usó la segunda persona del plural (ustedes). A más del estilo, hay una intención teológica. El “ustedes” aquí es sinónimo de comunidad. La carta fue dirigida a ella. El término “cuántos” (*hosoi*) no pretendía delimitar un círculo reducido de lectores, sino abarcarlos como un conjunto. Con los vocablos “todos/cuántos”, el autor mostró que las comunidades no estaban atrincheradas. Se acabó el exclusivismo. Las comunidades surgían también entre los étnicos. Hubo una apertura general de las fronteras en dirección a los extranjeros, a los esclavos, así como también de género. El espíritu de la igualdad necesitaba vencer la mentalidad de discriminación.

Se produjo un avance teológico: al advenimiento de la “fe”, todos se convirtieron en “hijos de Dios” (*hyioi theou*). Es una relación profundamente íntima con Dios. Ser hijo de Dios significaba ser libre. El himno tenía dos fórmulas que declaraban las condiciones para la adopción en la filiación divina: “por la fe” (v. 26: *día tes pisteos*) y por la incorporación “en Cristo Jesús”. La “fe en Cristo Jesús” retiraba las diferencias, derribaba las barreras de la marginación, liberaba de la esclavitud.

El v. 27 dice: “Pues todos ustedes que han sido bautizados en Cristo, se han revestido de Cristo”. Es el único pasaje de Gálatas que menciona el bautismo en la iniciación cristiana. Éste unía tan íntimamente a Cristo que se podía decir que los cristianos “están en” Cristo Jesús (3,26) y “son-uno-en” Cristo Jesús (3,28). Aunque aquí no hay una descripción del ritual del





bautismo, ser “hijos de Dios” implicaba un compromiso de cambio en todos los niveles y responsabilidades comunitarias.

Para los primeros cristianos, el bautismo era vital para quien tenía fe. Era la señal de entrada a un nuevo tipo de vida. El bautismo era entendido como un medio de unión total entre dos personas: la persona que tiene fe y la de Cristo. En vez de usar la fórmula más habitual “bautizar en nombre de Cristo” (1Cor 1,13; 6,11), aquí Pablo usa la fórmula “bautizar en Cristo”, significando la identificación en Cristo.

Pablo ahora, para expresar la fuerza de esta inserción en el nuevo ser, mediante el bautismo, usa el concepto “revestidos” (*endýesthai*). La imagen del vestido ilustra la enseñanza de Pablo: una relación muy profunda con Cristo: un cambio en el ser. Al conectarse a Cristo, el bautizado se transforma radicalmente. La fe y el bautismo abolieron las diferencias concretas entre judíos y no judíos, abriendo todas las fronteras, precisando el modo de “filiación”, no en la dispersión sino en la “unidad en Cristo”.

Es la gran apertura de fronteras:

“No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer; pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús” (Gal 3,26-28).

Recordemos que la Epístola a los Gálatas fue escrita en medio de muchas tensiones. Las varias divisiones eran expresiones de muchos conflictos internos y de fuera de la comunidad. Para definir la “unidad en Cristo”, el apóstol siguió el siguiente esquema:

- Había anunciado el Evangelio en Galacia.
- Las iglesias, después de su partida, vivían la fe en la comunidad, con alegría y entusiasmo.
- Aparecerán, por allá, los “misioneros judeo-cristianos” (judaizantes) anunciando, según Pablo, un Evangelio diferente, basado en la Ley mosaica. Exigían una uniformidad ritualista y demandaban la circuncisión de los gentiles.
- Muchos de la comunidad aceptaron las propuestas de los misioneros.
- Pablo recibió las noticias de las divisiones dentro de las comunidades.
- Quedó indignado.
- Escribió la epístola, en un tono tormentoso, y se la envió a los gálatas.

El objetivo del apóstol era insistir en la cuestión de la “unidad eclesiológica”, en torno a Jesucristo. Para ello apunta, antes del surgimiento de las comunidades locales, algunos conflictos fuertes que habían ocurrido en otras iglesias: recuerda a los gálatas el episodio de Jerusalén entre gentiles y judíos (2,1-10); relata el episodio de Antioquía, sobre si los gentiles podían celebrar con los judíos y sobre el hecho vergonzoso de algunos cristianos (2,11-14); señala también la presencia de grupos conservadores tales como los intrusos infiltrados para espiar la libertad (2,4) y los enviados de parte de Santiago (2,12); nombra literalmente a las personas que son motivo de escándalo, por ejemplo Cefas (2,11-14), otros judíos (2,13) y Bernabé (2,13).





Después de apuntar algunos hechos dolorosos de la historia de los cristianismos originarios, Pablo denuncia a los grupos de “misioneros judeo-cristianos” (judaizantes), como los verdaderos creadores de la división, como defensores de un tipo de Iglesia que contrariaba las decisiones positivas del encuentro de Jerusalén, donde se había definido como legítima la predicación a los “gentiles” (2,9). Pablo argumenta meticulosamente, a nivel teológico, cuestiones agudas como la justificación por la Ley o por la fe, la esclavitud y la libertad y, más aún, sobre la carne o el espíritu. De acuerdo a Pablo, aquellos misioneros estaban, a ejemplo de los “intrusos” y del grupo de Santiago, cerrando de nuevo las fronteras a los gentiles, provocando así el surgimiento de graves conflictos de Galacia.

Pablo y otros helenistas misioneros estaban abriendo las fronteras con dirección a los gentiles, anunciando el Evangelio (1,15; 2,2.8-9; 3,8.14). En esa proclamación, también era predicado que los gentiles eran justificados por la fe.

El apóstol sugirió que era en la vida de la comunidad, libre e igualitaria, que vivía en y por el Espíritu, por lo tanto, unida y dinámica, donde estaba la salida. Entonces, si las comunidades de otros cristianismos originarios elaboraron y prestaron el texto bautismal a Pablo, ahora los gálatas necesitaban interrogar sus vidas reflejándose en el mismo himno de Gal 3,26-28. El v. 28 era el anuncio de la apertura de fronteras en varias direcciones. A partir de ahora, todas las divisiones y diferencias entre los seres humanos debían desaparecer: aquellas que provenían de la etnia, de la condición social o del sexo. Aquí hubo una propuesta de *unidad en Cristo*, fundamentada en la superación de todos los prejuicios y exclusiones. La fe y el bautismo abolieron todas las diferencias.

La primera afirmación contemplaba el plano étnico / racial, con implicaciones religiosas y culturales. La segunda implicaba la apertura de fronteras en la esfera social (con implicaciones civiles, políticas y económicas). La tercera reflejaba el plan de vida sexual.

2.1 No hay judío ni griego (Gal 2, 28a)

Aquí se aborda la esfera étnico-racial, con implicaciones religiosas y culturales. La prominencia pertenece al “judío”. Es bueno recordar que los “judíos” tenían sus pre conceptos contra los extranjeros. De hecho, hasta los prosélitos tenían dificultades para ser aceptados por la comunidad y por la religión. En el nivel religioso, el “judío”, especialmente de la línea más sectaria, la que vino de Esdras, se consideraba el pueblo elegido (Rom 2,17-20).

También los “griegos” (civilización y cultura) los tenían. Una línea griega consideraba a los extranjeros como bárbaros. Aquí, en la Epístola, el “griego” no era una referencia a la magnánima civilización cultural y filosófica que se sobreponía en el mundo occidental. Era, antes, una referencia generalizada a los étnico-paganos, a los extranjeros.





En el inicio de los cristianismos originarios, las comunidades cristianas eran judías. En el ínterin, hubo un hecho que movió con bríos a los judíos. El emperador Calígula, en el año 39, para unificar el imperio, impuso el culto al emperador. Su estatua debía ser colocada en los templos, por todas partes, incluso en Jerusalén. Hubo, entre los judíos, una marcada reacción. Los grupos cristianos, próximos a Jerusalén, siguieron la tendencia del pueblo judío de evitar a los extranjeros. La figura de Santiago “hermano de Jesús” se adhirió a esta tendencia (Gal 2,11-13).

Pero, en ese mismo tiempo, otros grupos cristianos (Esteban, Pablo, Bernabé) ya no se sentían a gusto con la línea de la comunidad de Jerusalén. Estos, leyendo los signos de los tiempos, se fueron abriendo a los extranjeros, fuera de Palestina, para anunciar el Evangelio. La Palabra se fue extendiendo por el imperio romano y por la civilización griega (entre los años 40-70). Por lo tanto, el grupo judeo-cristiano de Jerusalén, liderado por Santiago, absorbió la identidad de la Torá y la línea del judaísmo.

El grupo de los helenistas se fue abriendo e inculturando en el universo extranjero. A pesar de las dificultades y de los conflictos hubo una expansión misionera en el universo griego y su *polis* y, al mismo tiempo, hubo mucha tensión con los cristianos venidos y adheridos a la línea judaica. Aquella experiencia dolorosa fue explicada en Antioquía, donde los seguidores de Jesús fueron llamados “cristianos” (Hch 11,26). Los documentos de esa época son las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles. Lamentablemente, no se tiene otra información de aquel período de la expansión del cristianismo en el mundo étnico. Se sabe poco sobre los anunciadores del Evangelio, mujeres y hombres, más allá de Grecia y Asia Menor.

Un poco antes se dijo que el himno bautismal (Gal 3,26-28) fue elaborado antes de Pablo. Si eso fue verdad, ¿quién elaboró ese himno? ¿Fueron comunidades venidas de Jesús o de Galilea? ¿Fueron de Antioquía o de Siria? ¿Fueron predicadores de la dispersión helenista quienes lo escribieron?

Si la afirmación “no hay judío ni griego” fue pre-paulina, ¿que llevó más tarde a Pablo a adherirse a aquella propuesta y a asumir ese proyecto? De hecho, en la “pelea” o “encuentro” de Jerusalén el Apóstol convenció a las tres columnas de la iglesia sobre la importancia de la “verdad del Evangelio” y no cedió ante los “falsos hermanos” que querían circuncidar a Tito (Gal 2,1). El mismo Pablo, en la contradicción de Antioquía (Gal 2,11-14), tuvo el coraje de enfrentar a Pedro. Pablo, el protagonista del helenismo cristiano, parece que, frente a los sufrimientos de “Jerusalén-Antioquía” aclaró sus ideas y proyectos, aceptando el himno y luchando por la afirmación existencial comunitaria de que a partir de Jesucristo no había más “judío o griego”. Con eso, la misión a los étnicos/ gentiles se hizo posible.

Aunque era “judío”, el autor de la Epístola a los Gálatas fue intrépido y punta de lanza al subvertir la visión de sus coterráneos. Su empeño con los “gentiles” fue cuestión de claridad de proyecto y de fe (Rom 15,15b-16).





Antes, en la mentalidad judía, los gentiles se volvían “ceranos” (proselitos) cuando se sometían a la Ley de Moisés. Parece que el grupo ligado a Santiago (Jerusalén) también pensaba así. El Apóstol se alejó y superó esa mentalidad. Para él, los gentiles ya podían tener acceso a las promesas. En la nueva visión, “judíos y gentiles (griegos)” eran iguales. Por eso, todos (también los judíos) debían ser “justificados por la fe” en Cristo y podían ser discípulos de Jesús, conservando su propia identidad cultural.

La postura de Pablo en la decisión por los étnico-gentiles trajo muchas tensiones pastorales. Los “falsos hermanos” (Gal 2,4, 2Cor 11,26) o judíos convertidos se opusieron a Pablo, no sólo en Galacia, sino por donde él pasaba. Él, por el contrario, estaba haciendo una propuesta igualitaria étnico/ racial y también religiosa. Luchaba por abolir las distinciones religiosas. Él afirmó, en Rom 10,12: “de suerte que no hay distinción entre judío y griego, pues él es el Señor de todos. Él es rico para todos los que lo invocan”. La “igualdad religiosa” tenía consecuencias sociales para la interrelación entre judíos y gentiles. Eso quedó claro en el “incidente de Antioquía” (Gal 2,11-14) que, probablemente, era bien conocido en la Iglesia primitiva, porque evidenció la vergonzosa actitud hipócrita de Pedro y de los otros, y acentuó la opción igualitarista del Apóstol por los extranjeros.

El esfuerzo de Pablo no era para alejarse del judaísmo, sino para superar las distinciones. Esto era posible tanto para el griego como para el judío, porque la única condición para entrar en la comunidad era la “fe” en Cristo muerto y resucitado. Entonces, la apertura del Evangelio a todos y el papel central de la fe fueron fundamentales en el programa del Apóstol. La teología que Pablo recibió de las primeras comunidades respondía a ortodoxias religiosas cerradas en sí mismas y cuestionaba los sectarismos: ninguna religión, ni ninguna raza era superior a otras.

Cristo es el evangelio (Gal 1,6-9) anunciado para todos. El encuentro de Jerusalén (Gal 2,1-10) explicitó la gran apertura de los diversos segmentos de las primeras comunidades y el incidente de Antioquía (Gal 2,11-14) y reveló la crisis en la práctica comunitaria. No fue fácil.

La afirmación “no hay judío ni griego” mostró que “todos”, a partir de la fe en Cristo, respetando lo que es típico de cada cultura, podían convivir como miembros de una misma comunidad. Más tarde, cuando escribió la Primera Epístola a los Corintios, Pablo, en la cuestión de apertura al mundo étnico, dio un salto más profundo: los extranjeros, ante los cuales él se inclinó, fueron los “débiles”, los “ruines” y los “despreciados”. Es decir, su claridad pastoral se inclinaba a los esclavos y trabajadores que eran asesinados por el modo de producción esclavista romano (Ferreira, 2013: 195-209).

2.2 No hay esclavo ni libre (Gal 3,28b)

El himno, en este momento, presenta la apertura de fronteras en la esfera social. En consecuencia, aparecerán las implicaciones civiles, políticas y económicas.





¿Pablo no debería haber escrito el par “esclavo” (*doulos*) y “señor” (*kýrios*)? En realidad, el Apóstol estaba reproduciendo la fórmula litúrgica. Así, él respetó el texto original. Si se comprende bien la palabra “libre” (*eléutheros*) en la sociedad romana, se percibe que el “libre” estaba dentro del sistema piramidal dominador. En el nivel ideológico, el “libre” y el “señor” eran de la misma esfera opresora, aun entendiendo que la gran población romana no era “señora”.

Con ello, se entiende que entre “esclavos” y “libres” había una distinción básica en la organización de la ciudad grecorromana. El “libre” pertenecía al sistema del derecho civil y político. El “esclavo” no tenía derecho ni dignidad. Todo el sistema se basaba en la separación entre el “esclavo” y el “libre”. Con esa distinción, la economía romana se movía. El modo de producción económica romana, en todo el occidente, se basaba en el esclavismo. Todo el imperio romano conocía y vivía de la esclavitud.

¿De dónde provenían los esclavos?

Por el “derecho romano”, una persona que practicaba ciertos crímenes podía ser castigada como esclava. También se podía nacer ya así, cuando era de familia esclava. También podía la persona ser prisionera de guerra y, entonces, se rebajaba al nivel de esclava. La mayoría de veces, toda la población derrotada en conflictos armados perdía la libertad. Fue, por ejemplo, el caso de Bitinia, Pérgamo, Ponto, Galacia y Capadocia, que perdieron sus tierras en su enfrentamiento con los romanos, pasando sus propiedades a ser parte de la posesión del emperador o de los patronos romanos. A veces, la persona era vendida por sus padres para pagar sus deudas, por lo que se convertía en esclava. Otra cosa grave era el mercado de esclavos.

Existían las categorías de esclavos.

Las peores situaciones eran las de los esclavos de las grandes propiedades agrícolas, de las minas y de las canteras. Es bueno recordar que, en aquel tiempo, las grandes construcciones de las carreteras (hechas de piedras) se hacían a partir de la fuerza física de cada esclavo: arrancar las piedras con los brazos, cargarlas y fijarlas en el terreno preparado, siempre usando las manos de los esclavos; esto exigía grandes esfuerzos, sobrehumanos e inhumanos. También es necesario recordar que los esclavos en aquellos trabajos forzados quedaban rápidamente inutilizables, a nivel clínico. Los “esclavos públicos”, los “funcionarios” de las ciudades que cuidaban de los baños públicos y del mantenimiento de los acueductos también trabajaban con mucha dificultad. Los esclavos administrativos, ya que estaban bien preparados, tenían una situación más leve. Los esclavos domésticos dependían de la buena voluntad de sus señores y de las tareas que les eran confiadas. Había esclavos de alto nivel, por ejemplo, los educadores y los artistas que, a veces, estaban en una esfera intelectual superior a sus patrones.





Pablo, posiblemente, asumió el himno bautismal porque veía constantemente la contradicción social dentro del imperio. Él caminaba mucho por las carreteras romanas (carreteras hechas por seres humanos y no por máquinas). Observaba la presencia de las tropas romanas que iban y venían, y eran mantenidas por las poblaciones subyugadas. Veía también que el comercio de esclavos angustiaba a los habitantes autóctonos y que la tensión beligerante estaba siempre al alza. El Apóstol tuvo varios motivos en sus escritos para utilizar las imágenes de la esclavitud y de la libertad. Él veía las injusticias de la acumulación de riqueza por parte de los romanos, de los patronos y de los ricos de cada ciudad, que hacían el juego de los romanos. Enfrentaba la situación del no-romano que estaba perdiendo sus derechos y libertad. Él se encontraba con categorías de esclavos que no podían ser llamados seres humanos, por el modo en que eran explotados. Viendo todo esto, el grito de no hay más “esclavos y libres” pasó a ser un programa existencial y pastoral.

Pablo, al asumir el himno bautismal y al convivir con las asimetrías sociales, hizo una contestación radical. Él negó la condición de “esclavo” y afirmó lo mismo con respecto al “libre”. Él no dice “no hay más esclavos, todos son libres”, sino “no hay esclavo ni libre”. Hay una relativización de esta alternativa. No existía lugar para discriminar, porque esa postura colocaba a unos sobre los otros. Pablo, al rechazar esta alternativa, la enganchara a una perspectiva teológica: en Cristo, desaparecía la diferencia. Esclavo y libre tenían los mismos derechos y deberes. Si no había esclavo, no había libre. En Cristo “Señor” no existía más el esclavizador.

Aquí, en este himno (Gál 3,28b), el Apóstol presenta la proclamación programática que contenía la referencia explícita a la esclavitud, expresión de las injusticias del mundo antiguo que deberán ser superadas en el mundo nuevo presentado por Cristo. Proclama la igualdad de valor. Es necesario cambiar la relación entre libres y esclavos. No es sólo en el culto donde se debía hacer esta transformación: estas proclamaciones estaban abriendo las puertas para futuras aplicaciones en la historia. No existía condición social o civil menos o más importante. Pablo explica mejor esta visión en 1Cor 7,22-23 cuando dice: “Porque aquel que era esclavo cuando fue llamado en el Señor, es un liberto del Señor. De la misma forma, aquel que era libre cuando fue llamado, es un esclavo de Cristo. Alguien pagó alto precio por su rescate; no se vuelvan esclavos de los hombres”.

Para la comunidad de Corinto, Pablo reforzó la cuestión (1Cor 11,17-34) de las desigualdades sociales. A la Cena del Señor llegaban antes (v. 33), los ricos que no necesitaban trabajar y, ciertamente, ya traían la comida y la bebida para la cena. Los que llegaban después, los trabajadores pobres, los esclavos, los artesanos, que sólo disponían de tiempo después del trabajo, no participaban de la cena. Se alimentaban, posiblemente, de los restos. Para tales casos, Pablo mandó a los ricos a comer en sus casas, para evitar





los escándalos. No había lugar para las diferencias sociales y económicas. Más tarde, él volvió a escribir a los corintios, presentando su visión concreta de la igualdad. Así, Pablo hizo una propuesta social más clara de sus cartas en 2Cor 8-9. Allí él se sensibilizó con la miseria en Jerusalén y organizó una gran colecta para socorrer a sus habitantes. En 2Cor 8,13-14, Pablo presenta un programa motivador: “No deseamos que el alivio de los demás sea para ustedes causa de aflicción, sino que haya igualdad. En el momento presente, lo que para ustedes sobra, suplirá la carencia de ellos, a fin de que lo superfluo de ellos venga algún día a suplir la carencia de ustedes. Así habrá Igualdad”

Fue en la carta a Filemón donde el Apóstol puso en práctica la teología de la libertad. En la cárcel, él estuvo preso al lado de un esclavo que, por casualidad, trabajaba en la casa de un patrón convertido al cristianismo. Allí, conviviendo con el esclavo llamado Onésimo, el Apóstol, posiblemente, cuestionado por el propio esclavo, tomó una decisión radical. Escribió al patrón Filemón para que reciba a Onésimo no más como esclavo, sino como hermano, como si fuese el mismo Pablo. La teoría sobre la “libertad” se convirtió en una praxis concreta. Pablo vio a Jesús encarnado en el esclavo. Este se volvió un ex esclavo, por lo tanto, libre a causa de la fe en Cristo. A partir de ahí quedó claro que el cristianismo no era compatible con la situación social del mundo grecorromano².

El modo de producción esclavista romano creaba una “psicosis de miedo” en todas las naciones subyugadas, y en sus habitantes. Oponerse a Roma era una postura subversiva. Pero, ahora, los cristianos empezaban a proclamar que no había más diferencia entre esclavos y libres. ¿Eso no podría atraer la represión contra los cristianos?

El conjunto de la predicación del Apóstol mostró que, para él, el Evangelio traía siempre algo nuevo para el orden social. La fe en Jesucristo que abría las fronteras era la fuerza comunitaria para la superación de las discriminaciones en las relaciones libre-esclavo. Había la propuesta clara para que la estructura de dominación fuese derribada. Pablo y su grupo anhelaban el surgimiento de una sociedad nueva, que eliminase la contradicción expresada en la esclavitud. Debía haber mucha coherencia por parte de los cristianos dentro de un universo desigual. Por ejemplo, en la Epístola a los Gálatas se narra el “incidente de Antioquía” (Gal 2,11-14). ¿Vivían los judeo-cristianos separados de los gentiles-cristianos, especialmente en la mesa? Si toda la *ekklesía* aceptaba esa separación, no se podía cantar el himno que afirmaba que “no había esclavo ni libre”. Era claro que la contradicción debía ser superada en el ambiente litúrgico y en la vida dentro de los modos de producción esclavista romano.

² Es interesante recordar que no todo mundo dentro del Imperio aceptaba el sistema esclavista. Epíteto y Séneca fueron críticos contundentes contra la esclavitud.





2.3 No hay hombre (masculino) y mujer (femenino)

La tercera dimensión del himno bautismal aborda la apertura de fronteras en la esfera afectivo-sexual de la persona humana. El vocabulario griego utiliza el término *arsen*, significando al hombre en el sentido de “varón, masculino”. No usa *aner*, que tiene el significado de “hombre hecho” o “esposo”. *Thelys* significa mujer en el sentido de “fémica, femenina”; Pablo no usa *gyné*, que tiene el significado de “mujer hecha” o “esposa”.

Sobre la conjunción, aquí no tenemos *oude* (ni) como en las dos primeras asertivas, sino *kai* (y). Parece que el himno, aquí, quisiera reproducir Gen 1,27 y 5,2: “Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó”.

La diferenciación sexual estaba bien clara en el himno bautismal y bien reproducida en la Epístola a los Gálatas, con los términos “macho” (masculino) y “hembra” (femenina). El proyecto de origen es retomado: hombre y mujer recuperaban la misma dignidad y se superaba el estado de sumisión proveniente del pecado (Gen 3,16), por su inserción en el Cristo Jesús. Los hombres y las mujeres ahora, más que “machos y hembras”, eran iguales en dignidad y en responsabilidad delante el Señor (Witherington III, 1981: 593-604).

Se puede ver, a partir del nivel sociológico, la crudeza de los términos como un par de opuestos. “Macho/hembra” posiblemente vienen de un ambiente femenino. Pero ahora las mujeres cristianas, en el himno, denuncian a la sociedad patriarcal que subestimaba a las fémicas y las marginaba por la unilateralidad masculina. Nada más correcto que usar palabras sin subterfugios, como “macho/hembra”, en vez de conceptos diplomáticos como “hombre/ mujer”. Había probablemente una denuncia contra las asimetrías en las convivencias humanas.

Las cristianas iban, junto a cristianos abiertos y conscientes, creando una nueva ética. Ciertamente, los líderes cristianos de las pequeñas comunidades, anteriores a Pablo, impusieron la expresión “macho/hembra”.

¿Cómo surgieron aquellos líderes?

Es bueno recordar que las iglesias domésticas continuaron con la costumbre de las liturgias domésticas del mundo judío-israelita. El propio Pablo tenía una larga experiencia en las sinagogas de la diáspora. Numerosas inscripciones en esas sinagogas muestran que las mujeres ejercían la administración y también el ministerio en el ambiente israelita-judío, siendo a veces “jefes de sinagoga” (*archisynagogé*).

La familia era el lugar inicial para la transmisión de la fe, particularmente en la diáspora. Por la mañana, de noche, en las comidas, la familia se encontraba en las oraciones. En la casa (*oikía*) se compartían celebraciones religiosas como las fiestas: *Sukkot*, la fiesta de las tiendas, en los jardines de la casa; *Shavuot*, fiesta de las semanas, con la decoración de las casas con flo-





res; *Hanukká* y el *Purim*; la fiesta más importante en la casa era la celebración de *Péssah*, Pascua. Ésta era el punto más alto del año y en tiempos del Nuevo Testamento se celebraba en los hogares. Filón decía que, en la Pascua, “cada casa, en ese período, asumía el carácter de la santidad del Templo”³. Dentro del Templo, en Jerusalén, la mujer era silenciada. En la casa no; ella podía hablar. La casa se convertía en el mayor eslabón, especialmente en las dificultades externas, cuando los judíos-israelitas eran amenazados. Ahí la religión tomaba fuerza, era protegida y se reforzaba en la casa.

Al principio, los cristianos se reunían en las casas. Es bueno recordar que muchos, al inicio, vinieron del universo judío. Entonces, usar la costumbre celebrativa en las casas, entre los cristianos, no fue complicado. Es importante recordar que en la “casa” siempre hubo, en cualquier cultura, momentos más fuertes de la vida: la procreación, la lactancia y los primeros pasos de los bebés. En la casa se aprendía a hablar, se jugaba, se daba alimentación, se celebraba el amor y se descansaba. Es en la casa donde se sueña. La vida íntima y privada se desarrolla en las casas.

Como las comunidades cristianas se reunían en las casas del pueblo, a ejemplo de las familias israelitas, eran llamadas “iglesias domésticas” (Branick: 58-77). En las reuniones se celebraba la Escritura, la vida del pueblo y el encuentro con Dios. La casa era el espacio para la predicación de la Palabra, para el culto, para la participación en la mesa eucarística y para las relaciones sociales.

Aquí se da el salto. Si en el judaísmo de la diáspora las mujeres podían hablar y dirigir las liturgias, en el exterior de las casas, ellas eran silenciadas. Las mujeres cristianas aprendieron a hacer las reuniones domésticas y, poco a poco, fueron saliendo a las calles, plazas y a otras ciudades. No tenemos información en el Nuevo Testamento sobre el espacio de la mujer en la vida de las comunidades pre-paulinas. Sólo sabemos lo que pasó en su tiempo. Veamos:

En muchos lugares del ambiente de la Iglesia de los orígenes, donde hubo referencias a las iglesias domésticas, se leen nombres de mujeres: *Priscila* y su marido *Aquila* aparecen en Rom 16,5 y 1Cor 16,19. En la casa de *Filemón* aparece la hermana *Ápia* y el compañero *Arquipo* (Flm 1,1-2); en la casa de *Filólogo* y *Julia*, surgen los nombres de *Nereo* y su hermana, y de *Olimpas* en Rom 16,15. En *Laodicea* está la casa de *Ninfa*, quien llegó a recibir una carta de Pablo (Col 4,15). Está también la casa de *Lidia* en *Filipos* (Hch 16,15). En las iglesias domésticas las mujeres encontraron sus espacios para ejercer las funciones de coordinadoras en las comunidades.

Una comunidad muy querida de Pablo fue la de *Filipos*. Allí dos líderes, probablemente en lucha por la construcción de la comunidad, tuvieron sus desavenencias. Sobre ellas, *Evodia* y *Síntique*, el compañero *Sícigo* recibió palabras de orientación para apoyarlas, porque Pablo las respetaba,

³ Filón. De Spec. Leg. (sobre las leyes especiales) II, 145,148.





por ver en ellas a valiosas lideresas que “lucharon a mi lado por el Evangelio, con Clemente y los demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida” (Flp 4,2-3).

En la Epístola a los Romanos, en las recomendaciones finales, tenemos una referencia interesante. En Rom 16,1-2, él se refirió a *Febe*: “Les recomiendo a ustedes a Febe, nuestra hermana, diaconisa de la comunidad de Cencreas... porque ella también ayudó a muchos, incluso a mí”. En Rom 16,3-5, Pablo hace alusión a *Priscila* y a su marido. Era en su casa donde la comunidad se reunía: “Saluden a Priscila y Aquila, mis colaboradores en Cristo Jesús, que para salvar mi vida expusieron su cabeza”. En Rom 16,6 habla de *María*: “Saluden a María, que mucho ha hecho por ustedes”. En Rom 16,7 recuerda a *Junías*, llamada ella y su marido, “apóstoles”, una osadía de Pablo: “Saluden a Andrónico y Junias, mis parientes y compañeros de prisión, apóstoles eximios que me precedieron en la fe en Cristo”. En Rom 16,12 se recuerda a *Trifena*, *Trifosa* y *Pérsida*, compañeras en la tribulación: “Saluden a Trifena y Trifosa, que se afanaron. Saluden a la querida Pérsida, que mucho ha trabajado en el Señor”. En Rom 16,13 se refiere a una *madre*: “Saluden a Rufo, ese elegido del Señor, y a su madre, que es también madre mía”. En Rom 16,15 se acuerda de *Julia*, la hermana de Nereo y Olimpas: “Saluden a Filólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, y a Olimpas, y a todos los santos que están con ellos”.

Vemos que, en estas recomendaciones, Pablo habla con toda naturalidad de mujeres que eran diaconisa, colaboradoras en Jesucristo o apóstoles. ¡Títulos y funciones importantes en la vida y en la organización de las comunidades! También habla de la implicación de algunas de ellas en la lucha liberadora, dentro de la opresión romana.

Las comunidades, y el propio Pablo, debían mucho a algunas de estas mujeres, pues ellas ayudaron y hasta arriesgaron sus vidas por los hermanos. Cariñosamente, Pablo se refiere a ellas como hermanas, madres, ayudantes en la lucha por el evangelio, compañeras de prisión. Detalle importante: en dos casos, la comunidad se reunía en la “casa” de algunas de ellas.

Es necesario llamar la atención sobre la ternura y afectividad del Apóstol (Ferreira, 2005: 134-139). Pablo dice: “¡Mis hijos, sufro nuevamente como dolores de parto, hasta que Cristo esté formado en ustedes!” (Gal 4,19). Esto es parecido a lo que dice en el texto a los corintios: “He dado leche para que beban, no alimento sólido, porque ustedes no lo podrían soportar” (1Cor 3,2). Es importante señalar estos textos, porque existe una concepción mal elaborada de quien acusa a Pablo de ser misógino. El hombre que asumió la fórmula: “no hay hombre y mujer” fue un amigo de las mujeres que llegaron al cristianismo. El misionero de los gentiles, Pablo, se mostró entusiasta con el compañerismo de mujeres que luchaban arduamente dentro del mismo movimiento liberador. El Pablo de las epístolas a los Gálatas, a los Corintios, a los Romanos y a los Filipenses hizo una





trayectoria desde Gal 3,28. Aquí está un pasaje que *privilegia a la mujer*. Es el punto focal, el centro organizador de la teología de Pablo y de su enseñanza sobre ella. Tenemos aquí el anuncio de igualdad de privilegios entre hombre y mujer, una declaración universal para todos los tiempos. Era posible realizar ese ideal, porque caían los privilegios. Fue un programa y un proyecto que privilegió a las mujeres en los inicios del cristianismo.

Así como los esclavos y los étnicos (extranjeros/gentiles), las mujeres vieron en la *ekklesia* cristiana la posibilidad de vivir la igualdad social, cultural, jurídica, religiosa y, con ello, se alejaban de los modos de producción esclavista romano. Fueron ellas, tanto mujeres anteriores a Pablo, quizá líderes que Pablo no conoció, como mujeres ya próximas al Apóstol, quienes en una perspectiva liberadora impusieron en el himno bautismal la asertiva “no hay diferencia entre el hombre y mujer”. Fue una conquista femenina.

Pablo creyó en el himno y en la fuerza de los convertidos, esclavos y mujeres. Todo esto, a causa de la luz en el fondo del túnel: la libertad (Gal 5,1.13) del esclavismo romano. Esta libertad venía dentro de un programa muy amplio. La conquista de la igualdad religiosa para los gentiles, de la libertad para los esclavos y, ahora también por el bautismo de las mujeres, les convertía en miembros plenos del pueblo de Dios, con los mismos derechos y deberes. Como ellas no se circuncidaban, y Pablo relativizaba la teología de la circuncisión, es dentro del Bautismo que la fe daba valor a aquella legión femenina. Ahora, en la nueva experiencia, se sentían “sujetos” en la nueva religión. Una Priscila (Rom 16,3) que arriesga su propia cabeza; una Junias, compañera de prisión (Rom 16,7), las Pérsida, Trifena y Trifosa (Rom 16,12) que se afanaron en el Señor, fueron testimonios de la posibilidad transformadora de la realidad tan tensa de la época.

En la amistad con ellas, Pablo aprendió a romper obstáculos. Asumió la propuesta de la igualdad. Abrió las fronteras. Con ellas, Pablo aprendió cómo llevar adelante la realidad de la igualdad entre las mujeres y los varones, en pleno universo androcéntrico y patriarcal. Todo esto, a causa de Cristo.

3. *Un solo: la unidad en Cristo hace abrir todas las fronteras*

Tenemos un paralelo entre el inicio y el fin del Himno:

3,26: Porque todos ustedes son hijos de Dios, por la fe en Cristo Jesús.

3,28d: Porque todos ustedes sois UNO SOLO (*heis*) en Cristo Jesús.

En el v. 26, todos fueron llamados “hijos de Dios”. A continuación, todas las discriminaciones fueron abolidas (28 a-c) y las fronteras abiertas. En el v. 28d se subrayó la “unidad” (uno solo). El salto hacia la unidad fue cualitativo. En Cristo Jesús “*todos ustedes son uno solo*”, y ninguna persona puede juzgarse mejor que otra, sea ella de cualquier raza o religión, sea circuncidada o no, sea mujer o hombre.





El plan de los iguales direccionó la unidad en Cristo. Significa que todos tenían los mismos derechos y deberes en la búsqueda liberadora hacia la vida, porque las relaciones humanas y con el Evangelio fueron transformadoras. Todo giraba alrededor de Cristo Jesús. La unidad en él fue el punto focal que irradió su luz a todo el cuerpo de la carta.

Este texto es una perla preciosa. El pronunciamiento de la liturgia bautismal era, ciertamente, escuchado y celebrado por todos aquellos que quisieran volverse miembro de aquellas pequeñas comunidades cristianas. El iniciado cristiano quedaba tan fuertemente impresionado que entraba a un grupo que proclamaba la abolición de las distinciones en los tres delicadísimos ámbitos de la vida humana: el étnico/religioso, el social y el sexual. La fórmula bautismal contenía implicaciones sociales y políticas de naturaleza revolucionaria. En el día a día, esta fórmula crearía dificultades entre sus miembros, justamente porque crearían conflictos con los modelos sociales vigentes en el mundo grecorromano y judío.

Referencias bibliográficas

- Betz, Hans-Dieter. *Galatians*. A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Branick, Vincent. *A Igreja Doméstica nos Escritos de Paulo*. S. Paulo: Paulus, 1994.
- Byrne, Brendan. *Paulo e a Mulher Cristã*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1993.
- Ferreira, Joel Antônio. *Gálatas A Epístola da Abertura de Fronteiras*. S. Paulo: Ed. Loyola, 2005. (Comentario Bíblico Latinoamericano).
- Ferreira, Joel Antônio. *Primeira Epístola aos Coríntios*. S. Paulo: Fonte Editorial, 2013. (Comentario Bíblico Latinoamericano).
- Martin, James Louis. *Galatians*. New York: Doubleday, 1988 (The Anchor Bible).
- Ströher, M. J. Entre a Afirmação da Igualdade e o Dever da Submissão – Relações de Igualdade e Poder Patriarcais em Conflito nas Primeiras Comunidades Cristãs. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 67, 2000: 36-44.
- Tamez, Elza. *Galatians in the International Bible Commentary a Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*. Coordinación de William R. Farmed, Collegiville, Minnesota: The Liturgical Press, 1988.
- Vanhoye, Albert. *La Lettera ai Galati (2ª parte)*. Roma: PIB, 1985.
- Witherington III, Ben Rite and Rights for Women – Gl 3,28. *NTS*. N. 27, 1981: 593-604.







Marcelo da Silva Carneiro¹ y Lília Dias Marianno²

Desconstruyendo una Alegoría: Gálatas 4,21-32

Deconstructing an Allegory: Galatian 4, 21-32

Resumen

La alegoría de Gal 4,21-32 envuelve al hijo de la esclava, Agar, y al hijo de la libre, que Paulo no nombra, como expresiones de la vivencia por la Ley o por la Gracia demuestra ser un equívoco hermenéutico del apóstol. Él intenta elaborar una idea que acaba en un sentido opuesto, especialmente cuando usa el Cántico de Isaías 54,1 para fundamentar su argumento. En este artículo, **procuramos** desconstruir el uso de esa alegoría, adoptando un camino de análisis crítico del discurso de la perícopa, seguido de unas propuestas de solución para ese equívoco. Al final, ¿Pablo era inmaduro teológicamente en esa época o usó mal las figuras intencionalmente? Una de las posibilidades adoptadas es que Pablo pudo haber usado una imagen popular presente en el imaginario de los Gálatas, que tenían cierto conocimiento de las tradiciones judaicas. Es posible, por otro lado, pensar en una lectura más profunda de la alegoría, que Pablo acabó no anotando en su texto, pero que debió estar en el horizonte de interpretación de la misma.

Palabras-clave: Gálatas – Ley – Gracia – Agar – Alegoría

Abstract

The allegory of Gal 4, 21-32 involving the son of the slave woman, Agar, and the son of the free woman, that Paul does not mention, as expression of experience of life by Law or by Grace is an evidence of Hermeneutics misconception from apostle. He tries to formulate an idea that finish in opposed sense, especially when he uses the Song of Isaiah 54, 1 to justify his argument. In this article, we seek to deconstruct the use of this allegory,

1 Doctor en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP) y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Católica del Rio de Janeiro (PUC-RJ). Profesor de Nuevo Testamento e investigador del Grupo Oracula.

2 Doctoranda en Historia de las Ciencias y de las Técnicas y de Epistemología por la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), Magíster en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP) y Magíster en Teología por el Seminario Teológico Bautista do Sul do Brasil (STBSB).





adopting the method of critical Discourse Analysis, followed by proposed solutions for this misconception. After all, Paul was theologically immature in this time or just misused the metaphors purposely? One of the possibilities is that Paul can be used a popular image present in the Galatian imaginary, which had certain Jewish traditions knowledge. It is possible, in other hand, thinking in a deeper reading of the allegory, that Paul does not pointing in his text, but could be in its horizon of interpretation.

Keywords: Galatian – Law – Grace – Agar – Allegory

Introducción

En la mayoría de sus cartas Pablo hizo uso del recurso de la alegoría. La alegoría era ya usada en la Grecia antigua por los filósofos, interpretando las obras homéricas. Desde el antiguo Israel hay evidencias de que hubo alegorías, pero éstas se hicieron famosas en el ambiente judío después de Filón de Alejandría (10 AEC - 50 EC), que hizo uso de ellas para interpretar el Antiguo Testamento a la luz de la filosofía platónica. La alegoría puede ser entendida como una figura de retórica que busca transmitir significados más allá de aquel que es inmediato al texto o a la imagen. Las cartas de Pablo tienen mucho de retórica, por la cual él podía convencer a su audiencia, y en este contexto el uso de la alegoría tenía todo sentido. Pablo fue contemporáneo de Filón, y también por el hecho de haber estudiado retórica en Tarso, donde había una importante escuela, eso ciertamente influyó en su manera de comunicar y registrar sus ideas teológicas.

La epístola de Gálatas, que está entre los primeros escritos paulinos, refleja esa primera fase de elaboración retórica y exposición alegórica, y en ella Pablo defiende la idea de la libertad de la gracia frente a la prisión de la Ley. Para demostrar ese contraste, él utiliza la alegoría de Sara, Agar y sus hijos (4,21-32), que contrastan en diversos niveles, lo que permite al apóstol situar a la comunidad ante el dilema que ella vive: estar libres por la fe y la gracia divina o dejarse esclavizar por la ley y las costumbres vinculadas a ella. Sin embargo, en el uso de la alegoría Pablo acaba contradiciendo, o al menos cometiendo un equívoco hermenéutico. En este artículo analizaremos el perícopa de la alegoría y sus implicaciones para la vida de la comunidad de Gálatas, tratando de entender los motivos de Pablo de haberla utilizado de forma equivocada.

Comenzando el camino: el texto de Gal 4,21-31

Nuestra traducción del texto busca preservar la terminología adoptada por Pablo. El texto se organiza en torno a la comparación del hijo de Agar (esclava) con el de Sara (libre), desarrollando su raciocinio por medio de citas y alegorización de las personas citadas. Sigue a continuación el texto:





²¹Díganme, los que quieren estar bajo la Ley:

¿ustedes no están oyendo la Ley?

²²Pues está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava³ y otro de la libre. ²³Pero, mientras el hijo de la esclava fue engendrado según la voluntad humana, el de la libre fue engendrado por medio de promesa.

²⁴Esas realidades se dicen alegóricamente; porque representan dos alianzas:

Una, a la del monte Sinaí engendrando hijos para la esclavitud,
la cual es Agar ²⁵(el monte Sinaí está en Arabia)⁴,
que corresponde a la Jerusalén de hoy,
porque sirve de hecho como esclava junto a sus hijos.

²⁶Pero, la Jerusalén de lo alto es libre, la cual es nuestra madre;

²⁷Porque está escrito:

Alégrate, estéril, la que no dio a luz,
Grite de alegría, la que nunca sufrió los dolores de parto;
Porque la mujer abandonada tiene más hijos
que la mujer con marido⁵.

²⁸Pero ustedes, hermanos, son hijos de la promesa, como Isaac.

²⁹Por lo tanto, así como, en aquella época,
el hijo engendrado según la voluntad humana perseguía
al hijo nacido del espíritu,
lo mismo sucede ahora.

³⁰¿qué dice la Escritura?

Expulse a la esclava y al hijo de ella;
porque en modo alguno el hijo de la esclava
heredará junto con el hijo de la libre⁶.

³⁰Por lo tanto, hermanos,
no somos hijos de una esclava,
sino de una mujer libre

Una primera mirada al texto: citas y alegorías

La argumentación de Pablo acerca de la diferencia de alianzas es hecha por medio de alegorías, término que incluso él usa para indicar a los lectores / oyentes el mensaje que quería dar, al utilizar las figuras de Agar y Sara. El texto hace algunas citas del Antiguo Testamento de modo muy riguroso, siendo posible que Pablo haya hecho uso de la versión griega, la Septuaginta, como base para su argumentación. Una comparación entre las

³ Gr. *paidiské*, que significa una mujer que sirve como esclava. Es sinónimo de *doulé*. Cf. LOUW, Johanness, NIDA, Eugene. *Léxico Griego-Portugués del Nuevo Testamento*. Barueri, SP: Sociedad Bíblica de Brasil, 2013.

⁴ Otra forma de traducir es: *Y Agar es el monte Sinaí, en Arabia; y corresponde a la Jerusalén de hoy, pues sirve, de hecho, como esclava junto a sus hijos*. Eso ocurre a causa de la variación en importantes manuscritos; algunos repiten el nombre de Agar, creando ese efecto de quiebra en la argumentación. Nuestra opción sigue los manuscritos que omiten la segunda ocasión que Agar es citada. La Biblia de Jerusalén también hace esa opción. De ese modo, el sentido del texto queda más claro.

⁵ Cita de Is 54,1.

⁶ Cita de Gen 21,10.





versiones de Pablo, de la Septuaginta y del texto hebreo muestran el mismo vocabulario.

En el caso de la cita de Isaías 54,1, no hay ninguna alteración de parte de Pablo con relación al texto del profeta. La inserción de este cántico quiere situar el caso en la tradición israelita de celebración por la posibilidad de tener hijos, pero que ya en Isaías tiene un componente alegórico: Israel representa a la mujer que antes no podía tener hijos, pero como señal de la alianza divina y de su misericordia, tendrá muchos hijos.

En el caso de la cita de Génesis 21.10, ésta es idéntica hasta el final, cuando Pablo omite el texto original “mi hijo Isaac” y cierra con “el hijo de la mujer libre”. Este cambio debe haber sido hecho para armonizar con el raciocinio inicial que compara al hijo de la esclava con el hijo de la libre, reforzando el sentido antitético de las situaciones.

Aquí, Pablo comienza a adoptar su sistema de argumentación escriturística, que será plenamente desarrollada en epístolas posteriores, en especial aquella a los Romanos. La retórica paulina adopta el sistema judío del mi-drash, donde los textos del Pentateuco y de los Profetas, a más de los Salmos, son citados abundantemente, siendo aplicados a nuevos contextos y situaciones. Por otro lado, la alegorización fue heredada de los filósofos griegos.

Dos aspectos que merecen ser destacados en esta argumentación: primero, el uso diferenciado de ley en el v. 21: él cuestiona a los que desean vivir de acuerdo a la institución de la Ley, en el sentido de una moral legalista y cerrada, pero que parecen desconocer la Ley/Torá, en este caso las Escrituras que engendraron el conocimiento sobre la voluntad divina. Eso demuestra que ya en el período apostólico –e incluso antes– había una polisemia en el uso del término entre los judíos.

Otro aspecto que merece destacarse es la cita del v.2 9: en el texto de Génesis no se reporta ninguna persecución de Ismael a Isaac, por el contrario, él dice en el v. 9: “Sara, sin embargo, vio que el hijo que Abraham tuviera con Agar, la egipcia, jugaba con Isaac”, según la *Biblia del Peregrino*. La versión de la *Nueva Biblia Pastoral* afirma: “Ahora bien, Sara vio que estaba sonriendo el hijo que Agar, la egipcia, había tenido con Abraham”. La traducción de las Sociedades Bíblicas, *Ferreira de Almeida Revisada y actualizada*, contiene el siguiente texto: “Viendo Sara que el hijo de Agar, la egipcia, la cual había dado a luz de Abraham, se burlaba de Isaac”. Según Alonso Schökel, “autores antiguos, y algunos modernos, atribuyeron en la broma de Ismael una intención perversa, que no está en el texto ni en el contexto. Si Ismael era un niño precozmente pervertido, Abraham no habría llevado tan a mal la petición de Sara. Gal 4,29s sigue una tradición rabínica” (*Biblia del Peregrino*, nota de Gen 21,8-9). En este caso, parece que Pablo hace uso de la tradición rabínica para fundamentar su argumentación⁷.

⁷ Todo indica que varias traducciones de la Biblia actual fueron influenciadas por la exégesis de Pablo, por eso apuntan al juego de Ismael como algo negativo.





Temas punzantes a lo largo de la epístola

Antes de adentrarnos por aspectos más densos de la alegoría usada por Pablo, las tensiones vivenciadas por las comunidades en Galacia, mencionadas en capítulos anteriores, merecen ser recuperadas como propulsores de nuestro análisis de la alegoría en sí misma.

El tema de la libertad está presente en prácticamente todos los capítulos de la carta (1,4; 5,1), así como la crítica a la forma legalista de vivir el cristianismo, de modo excesivamente apegado a la Ley, con abandono deliberado de la libertad. Pablo habla de gente incomodada con la libertad de los gálatas, que parece estar infiltrada en la comunidad para reintroducir la esclavitud (2,4). Por medio de la carta, Pablo enfatiza su falta de vínculo con el grupo de los apóstoles. Sólo Pedro lo había conocido, unos tres años después de su conversión. Los demás sólo lo conocieron casi dos décadas después (1,16-2,10), con ocasión del concilio de Jerusalén y que, se dice de paso, no resultó en una orden de circuncisión de los gentiles, porque ellos mismos reconocieron que las leyes judías de circuncisión no se aplicaban a los gentiles (2,15-22). Cualquier fascinación por el rigor de la Ley sería una insensatez que conduciría a los gálatas a la maldición (3,9-10), y eso no balizaría la fe de los gentiles en el Cristo que los redimió (3,13). La ley sería apenas una tutora, hasta el momento del conocimiento más madurado en Cristo (3,23-25), ella no salvaría, ni sería capaz de engendrar vida (3,21). La remisión estaría en Cristo, que no había muerto en vano (2,11). Así, la tensión entre fe en Cristo y el cumplimiento de la ley no debería existir, a no ser que se pretendiese agradar a los hombres y no a Cristo (1,10).

En la perícopa anterior de 4.12-20, Pablo fue muy vehemente en cuanto a la relación que tenía con la comunidad, anterior a los que se infiltraron en ella. Pablo habla de una enfermedad que no impidió a la comunidad acogerlo (vv. 13-14), y que la relación con ellos se volvió tan fuerte que él percibió el legítimo interés de ellos en ayudarlo, hasta el punto de afirmar que “se habrían arrancado los ojos para dármelos a mí” (v. 15d). Esta intensa relación afectuosa, recordada por Pablo, le hace afirmar que sufría nuevamente los dolores de parto (v. 19), usando un lenguaje maternal con el grupo. Con eso, Pablo dio la tónica de la perícopa a continuación, usando una alegoría maternal para tratar la cuestión de la libertad.

Metáforas sobrepuestas y una alegoría mal construida

Antes de entrar en la alegoría, Pablo introduce el asunto hablando de la familia de Abraham. Pero, en último término, él se está dirigiendo a una comunidad gentil. Así que, la ancestralidad abrahámica podía o no ser un tema recurrente, pero los gálatas necesitaban ser contextualizados sobre la vida en la familia de Abraham, para poder comprender la analogía que viene enseñada. En este proceso él establece:





- No hay: judío/griego - esclavo/libre - hombre/mujer (anula el dualismo);
- Somos hijos herederos y no esclavos (4,6-7);
- La necesidad de tutoría de la Ley significa minoría de edad y falta de autonomía de los herederos;
- El apego a la Ley nos vuelve débiles y miserables (4,9).

La alegoría que Pablo establece utiliza nuevos e intrigantes paralelos metafóricos, y puede ser comprendida en la correlación que sigue:

Ley	Promesa
Esclavitud	Libertad
Sierva (Agar - Ismael)	Libre (Sara - Isaac)
Carne	Promesa
Sinaí/ Arabia/ Esclavos/...../ Libres
Jerusalén actual (4,25)	Jerusalén de lo alto (4,26)

Pablo utiliza la fuerza de lenguaje del tema “esclavo x libre”, para montar la analogía, pero ella se complica cuando Is 54 complementa la idea: *Que se alegre la estéril, la que no dio a luz, grite de alegría la que nunca sufrió dolores de parto; porque la mujer abandonada tiene más hijos que la mujer con marido.*

Es difícil acompañar la idea de quien es verdaderamente libre en la analogía. En la lógica de la metáfora, Agar es la esclava y Sara es la libre; Ismael es el hijo de la esclavitud e Isaac es el hijo de la promesa. Pero, en los versos del deuterio-Isaías, la mujer abandonada es más bendecida, con muchos hijos, que la aquella que tiene marido, pero en la tradición, Agar es la abandonada mientras que Sara es la que tiene marido.

En el contexto imperial romano, tanto el tema de la esclavitud como el de la esterilidad estaban latentes, pero la forma como la metáfora fue construida se volvió aún más opresora y despectiva tanto sobre la figura del/la esclavo/a, como sobre la mujer estéril. Además, desde una lectura superficial es evidente, para quien lee el pasaje, aunque de paso, que parece haber algo más en la elección de los términos y que, considerando la fuerte formación en la tradición judía que Pablo tenía, la cohesión entre la metáfora y la unión del cántico es un poco sufrida. Esto puede llevarnos a pensar que si fue Pablo la persona que escribió este fragmento o si hubo participación de algún discípulo más alienado sobre la tradición, que confundía algunos roles de los personajes de la narración.





De hecho, ¿qué se pretendía comparar? Si Agar es ejemplo de la Ley y la alianza del Sinaí, que debe ser prohibida del cristianismo “fuera de la Ley”, ¿por qué la abandonada (Gen 21 = Agar) es contemplada con más hijos que la estéril que tiene marido (Gen 21 = Sara)? Si esta metáfora tiene sentido, los gentiles de Galacia, libres de la ley de la circuncisión, están asociados a los descendientes de Sara e hijos de la promesa, mientras que los espías de Jerusalén son asociados a los esclavos de la Ley. Pero en la metáfora, ellos serían los hijos de Agar, la que realmente fue abandonada en el desierto.

¿Se quiere enfatizar aquí que los gentiles cristianos son en mucho mayor número que los judíos cristianos de Jerusalén? Mientras la metáfora estaba en la señora y en la sierva todavía había inteligibilidad en la alegoría, pero cuando se asoció la estéril y la abandonada a la misma alegoría, quedó ininteligible, el eje central parece haber sufrido un doblez.

Otras tramas y sospechas hermenéuticas

Algunas cuestiones ausentes en esta perícopa, pero subyacentes en las discusiones de la epístola, pueden ayudarnos a comprender el contexto mayor de la aplicación de la alegoría. La circuncisión era un tema recurrente de la epístola, asociada al aspecto físico de apego excesivo a la Ley, combatido por Pablo. Sin embargo, la esterilidad era un tema recurrente en el ambiente del Imperio. La circuncisión era cuestión masculina y fálica; sólo tenía sentido en una genitalidad masculina. Poco interesaba a las mujeres. Por otro lado, la esterilidad era un tema realmente femenino. Solamente con el conocimiento científico de tiempos más recientes es que tuvimos conocimiento de que los hombres también pueden ser estériles; pero en tiempos más antiguos, cuando una pareja no podía tener hijos, la culpa era atribuida a la mujer estéril.

Si Pablo estaba empleando tanta energía para corregir los problemas de apego a la Ley, reflejados en la práctica innecesaria de la circuncisión entre los gentiles, ¿por qué construyó una metáfora usando una mujer estéril y otra fértil añadiendo una palabra de ánimo para la abandonada, en lugar de a la mujer con marido? ¿Sería posible que el apego a la Ley estuviera afectando más a los hombres de las comunidades que a las mujeres?

Pablo se enfoca en cuestiones como: quién parió a quién, quién era la señora y quién era la sierva, quién era la libre y quién era la esclava, quién representaba la esclavitud y quién representaba la libertad. Pero, ¿quién sería realmente la estéril y la abandonada de la metáfora? Históricamente, la estéril fue Sara y la abandonada fue Agar.

Puede ser que esta mezcla de figuras (señora – esclava - estéril y mujer del marido), ordenadas de manera poco lógica, tenga que ver con alguna inmadurez teológica del propio Pablo en esta fase de su ministerio. Como fariseo que era, era muy bien educado en la ley y en la tradición judía, pero





parecía que aún no estaba tan preparado para desapegarse de la Ley como él mismo pretendía enfatizar.

El hecho de que la epístola haya sido escrita para revalidar “un ataque dirigido contra la propia persona de Pablo, contra su enseñanza y autoridad de apóstol, por parte de cristianos judíos agarrados a la Ley, que no comprendían la novedad del Evangelio”⁸ puede ser causa de que haya cargado al apóstol con emociones negativas, de modo que afectó la coherencia argumentativa de su exposición, sobre todo si necesitó de algún secretario para terminar el texto, dada la dificultad que tenía para escribir (Gál 6,11), y éste, tal vez, haya cometido algunos deslices en la escritura.

¿Habría sido este trecho de la epístola a los gálatas una semilla que, del viejo fariseo, haría florecer al apóstol de la redención, por la gracia tan brillantemente presente en la carta a los Romanos? Culman afirma que el pensamiento paulino aún se encontraba en fase de elaboración cuando escribió esta epístola. El mismo tema de la libertad y la esclavitud, de la ley y la gracia será retomado en Romanos, epístola posterior, con un ordenamiento teológico mucho más consistente.

Si no hay esclavos o libres, judíos o gentiles...

La tensión más aguda está en la construcción de la analogía de los hijos de la ley (los descendientes de Abraham, seguidores de Moisés) como hijos de la esclava (de la ley, del desierto y del Sinaí). En la práctica, los hijos de la esclava nunca tuvieron la tradición mosaica como referencia, pues Ismael fue expulsado de la casa de Abraham mucho antes de que hubiera ley. Los hijos de la ley son los que, de hecho, siguieron la tradición mosaica, es decir los descendientes de Isaac, el hijo de la promesa. Los hijos de la esclava son más parecidos a los hijos de la abandonada, como los gentiles en el Imperio Romano, en un número cada vez mayor de seguidores de Cristo, como los que estaban en Galacia.

Pablo parece tener asuntos pendientes mal resuelta con Jerusalén, pues él desprecia a la Jerusalén terrena (el Sinaí y la Ley), asociándola con la esclava que mereció ser desterrada. También menciona de manera inédita en el NT a la Jerusalén que viene de lo alto (4,26), un concepto tan nuevo en el ambiente cristiano, que no había paralelo, y debió haber sido de difícil asimilación para las comunidades de tradición judía, pero que, para una comunidad gentil, organizada en torno a la mentalidad helenística, pudo haber tenido más sentido, estableciendo un principio de análisis dualista entre lo espiritual y el terreno.

Si no hay ni esclavo o libre, ni judío o gentil, como él acaba de hablar, la analogía con la esclava desterrada para referirse a los hijos de la ley es-

⁸ Culmann refuerza la idea de que los ataques precisos y directos que Pablo lanza a un pequeño grupo local dentro de las iglesias de Galacia no serían cabrían en la realidad de otras iglesias, tan diferentes unas de otras. *Formação do Novo Testamento*, p. 40.44-46.





taba fuera de situación o era de mal gusto. Él reafirma que “la esclava está fuera”, como quien está fuera de la esclavitud de la ley. Si la metáfora quería decir: expulse la esclavitud de su vida, la lectura superficial quedó deficiente, pues no consideraba los celos y la violencia injertados en el abandono de la esclava, y que tanto entristeció a Abraham cuando fue obligado a proceder así por presión de su esposa.

Otras hipótesis para abordar la alegoría

Una hipótesis de difícil comprobación es que la metáfora no es paulina, sino una construcción popular de parte de personas que no tenían dominio teológico para analizar las implicaciones de usar a Sara y Agar como contraposición alegórica. Los grupos celtas que vivían en Galacia tenían cierto contacto con la cultura judía a partir de un punto común: la circuncisión. En el caso de ellos, la circuncisión era una práctica sacerdotal de imitación al dios Átis, consorte de la Madre de los Dioses, adorada principalmente en Anatolia, al noreste de Asia Menor (Cf. Izidoro, 2013). A más de ello, la difusión de las culturas, por la facilidad de acceso por carreteras, hacía que la presencia judía en occidente fuese cada vez mayor y, a su vez, sus historias e imágenes fueran difundidas, especialmente aquellas originarias del Génesis, por tratarse de las historias de los orígenes.

Pensando que la historia de Gen 21,8-13 se refiere, en realidad, a una antigua celebración entre los descendientes de Isaac e Ismael, ambos del linaje abrahámico, aunque históricamente esa ascendencia se haya popularizado a partir del surgimiento del Islamismo en el mundo árabe, en el siglo 7 E.C. Considerando la información de que había una lectura corriente de parte de los sabios judíos, que ponían a Isaac e Ismael en oposición, el típico caso del hermano mayor e intolerante, puede ser que, en este caso, Pablo haya usado esta imagen para facilitar la comprensión de ellos a partir de su argumentación. Sin embargo, demuestra una fase teológicamente inmadura y poco elaborada del apóstol, fruto de la transición entre una vivencia farisaica, cerrada en la Ley, y el llamado apostólico, abierto a los gentiles.

La segunda hipótesis, que tal vez explique mejor la incorrección en el uso de los textos en la alegoría, es de fondo emocional. En cuanto a la forma en que Pablo se puso frente a la comunidad, con recuerdos de los tiempos en que el apóstol quedó bajo sus cuidados, y en aquel momento que como una madre a punto de dar a luz (4.19), es posible pensar que la alegoría ha sido montada bajo una fuerte emoción y sentimiento de aflicción por la situación que los gálatas estaban viviendo. Posiblemente Pablo no podía ir hasta su encuentro en aquel momento, y por eso escribe esta carta, que pasa una sensación de urgencia en diversos momentos. En este contexto, Pablo no escribe como exegeta de gabinete, sino como pastor afligido con sus ovejas. Esto daría una visión no sólo del motivo del montaje, un tanto





confuso de la alegoría, sino también del nivel de participación de Pablo en las comunidades que él ayudó a crear.

La lectura que Pablo no hace... la de profundidad

Sobre el conflicto entre la libre y la esclava, hay aspectos no muy evidentes, que pueden darnos pistas para la deconstrucción de la metáfora hecha por Pablo. En estudios anteriores explicamos los conflictos profundos y muy densos, casi invisibles en la lectura de los eventos que envuelven a Sara, a Agar y a Abraham:

... Agar es expulsada por Abraham, por exigencia de su esposa, catorce años después de haber dado a luz a Ismael. Todo nos lleva a creer que los redactores intentaron manipular las **tradiciones para mostrar que incluso Abraham tuvo que expulsar a la concubina y al hijo extranjero**, ya que la promesa de Yahvé reposaba sobre Isaac, y no sobre Ismael. (...) Sara es mujer, la esposa del patriarca, la que tiene prominencia sobre la otra mujer. Agar es mujer, es egipcia, es esclava y, más aún es esclava de la mujer, lo que la dejaba en una especie de marginación, incluso entre los esclavos (...) **Lo único que poseía Agar era su fertilidad**, y ese poder cambió su historia (Marianno, 2005: 11-12) Cuando Sara vio a Ismael jugando (Gen 21,9), exigió que Abraham se librara de la esclava y de su hijo, para que Ismael, siendo el primogénito, **no quitase la herencia de Isaac** (21,10) (...) Muchos han interpretado esta intervención de Sara como “insumisa”, precipitada, causante de grandes males y **responsable de la enemistad entre los pueblos descendientes de Ismael y de Isaac. Pero las bendiciones de Yahvé sobre Agar, tanto en la fuga (Gen 16) como en el destierro (Gen 21)**, nos muestran que los descendientes de la “precipitación” de Sara fueron tan bendecidos y multiplicados por Yahvé, como lo fueron los descendientes de Isaac. ¿Será que el “incidente” Ismael fue realmente un “accidente”, fruto de la “precipitación” de Sara, o hasta qué punto esa “precipitación” fue una herramienta de Yahvé para la formación de otro pueblo numeroso, descendiente del mismo Abraham? (Marianno, 2004: 47)

Los motivos subyacentes al destierro de la esclava se encajan más en las intrigas de la alegoría y con los dualismos deconstruidos por Pablo, que a la alegoría en sí. Principalmente, si consideramos que causa que precipitó la imposición del destierro hecho por Sara: la risa de los chicos.

Nuestra traducción literal a Gen 21,9 es: *y vio a Sara que el hijo de Agar, la egipcia, que dieron a luz a Abraham, jugaba [intensamente]*. La Biblia de los LXX añade el siguiente complemento, después del verbo jugar: *meta Isaak tou uiou autés*, que puede ser traducido por: *con Isaac el hijo de ella*.

La traducción de la expresión *mesahéq* es controvertida. Primariamente, el sentido es “reír” / “jugar”. La construcción verbal en Gen 21,9 está en la piel, su forma intensiva posee una doble aplicación. La positiva es la preferible, pero en su sentido negativo puede, en último término, signifi-





car burlarse o escarnecer, sentido periférico que acabó siendo preferido por gran parte de los intérpretes, pues ayudaba a culpar a Ismael por su propio destierro. La única construcción idéntica que encontramos de este verbo está en Gen 26,8, cuando dice que *Isaac jugaba con Rebeca*. En algunas situaciones puede ser un tipo de juego íntimo, como juegos de amor, lo que es poco probable entre dos niños, aunque no es poco probable la erotización en los juegos infantiles. De todos modos, podemos interpretarlo como un juego entre personas muy ligadas afectivamente, lo que también es enfatizado por la expresión griega *uiou*, presente en el texto de la Biblia de los LXX.

La frase trae un juego de palabras, muy común en textos hebreos, que podría ser traducido como “ría del / con el risueño” (Isaac significa risa). Isaac e Ismael eran hermanos, e Isaac era el hermanito de Ismael. En la cultura de Oriente, cuanto más viejo es un hermano, más responsable se vuelve por el menor, él ayuda a cuidarlo y protegerlo, es copartícipe en la educación siendo, incluso, respetado por el hermano menor como a un segundo padre. El verbo significa simplemente reír, en el sentido de jugar con alguien, divertirse con alguien en lugar de reírse de alguien. Concluimos, entonces, que Ismael “jugaba intensamente” con Isaac, su hermano menor, niño también querido por él, en vez de “burlarse” de él como algunas traducciones pretenden interpretar⁹.

Ismael fue, por muchos años, criado como hijo de Sara, teniendo a Agar como nodriza. Este había sido el propósito de aquel negocio desde el principio, pero había un componente nuevo: un hijo legítimo de Sara. Probablemente Ismael comenzó a ser tratado de manera marginal en aquella familia después del nacimiento de Isaac. Él dejó de ser el hijo de Sara para volver a ser el hijo de la esclava. Fue Sara quien vio un conflicto que, por la forma, estaba mucho más en la cabeza de ella que en cualquier otro lugar: si los niños se amaban, Ismael tenía que partir, porque como primogénito heredaría más que Isaac. Todo indica que, mientras estuviese en la familia, Abraham amaría más a Ismael (Cf. Marianno, 2015: 112-119).

Juntando los pedazos de la metáfora

En el contexto socioeconómico común del Imperio Romano, encontramos un contingente mayor de esclavos y de mujeres, principalmente de mujeres autónomas (sin marido). En territorios espartanos, por ejemplo, se estima que las mujeres autónomas eran propietarias de, al menos, el 40% de todas las tierras y propiedades en Esparta. Las viudas eran dignas de respeto y las segundas nupcias eran ligeramente desalentadas. En ese con-

⁹ El análisis de ese verbo puede ser visto en HARRIS, R. L. *Dicionário internacional de teologia do AT*, trad. Márcio Redondo, Luiz Sayão y Carlos Osvaldo Pinto, São Paulo: Vida Nova, 1998: 1280-1281; DAVISON, Benjamin, *The analytical hebrew and chaldean lexicon*, Grand Rapids: Zondervan, 1993: 509 y 643; ALONSO SCHÖKEL, Luiz, *Dicionário bíblico hebraico-português*, trad. Ivo Storniolo y José Bortolini, São Paulo: Paulus, 1997: 559-560; KIRST, Nelson et al, *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, São Leopoldo / Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2000.





texto, que también se reflejaba en otras partes del Imperio, como la región de Galacia, las mujeres cristianas tenían un perfil más semejante al de las mujeres espartanas que al de las mujeres atenienses, que eran reprimidas y sumisas. Aborto e infanticidio femenino también eran muy comunes en el Imperio Romano. Si la mujer daba luz a una hija, ésta era sofocada y ahogada inmediatamente para no aumentar el número de mujeres en el Imperio. Las mujeres de subculturas cristianas no toleraban el infanticidio femenino (véase Stark, 2006: 113,118,119). Stark nos informa que “el coeficiente sexual muy favorable del que disfrutaban las mujeres cristianas pronto se tradujo sustancialmente en más estatus y poder, tanto dentro de la familia como en el ámbito de la subcultura religiosa, más de lo que era disfrutado por las mujeres paganas” (Stark, 2006: 126).

No sería de extrañar que este contexto socioeconómico característico del Imperio, y ciertamente presente en las diversas comunidades de Galacia ejerza efecto incluso sobre esta comunidad (o comunidades) específica, a la cual Pablo está escribiendo. Una alegoría que involucra a mujeres, hijos varones, esclavos, esterilidad y destierro, dentro de un mismo escrito, no deja de tener un sentido provocativo, pero ¿qué nivel de lectura realmente proporcionan las metáforas de Pablo? ¿una superficial o una de profundidad?

En un contexto en el que tantos esclavos eran usados en la construcción de carreteras y de edificaciones imperiales, y sabiendo también que la presencia de esclavos era notable en el cristianismo primitivo, ¿equiparar la libertad y la esclavitud en los términos que Pablo usó surtió el efecto deseado o causó más ruidos en comunicación? En una comunidad gentil, donde las mujeres autónomas eran considerablemente acomodadas, tal vez señoras de esclavas, ¿cuál habrá sido la naturaleza de recepción que provocó la alegoría? ¿Qué sentido tendría la exaltación, tanto de la estéril como de la abandonada en esta misma perícopa, en un contexto donde el aborto, el infanticidio y la esterilidad eran temas sensibles?

Hasta el momento del destierro, Ismael era hijo de Sara, pues la idea de engendrar hijos de Abraham a partir de la esclava había sido de ella, pero la mezquindad de Sara nos alerta del hecho de que hasta los herederos de la libre pueden convertirse en esclavos de la propia libertad. Y quien era esclavo de la promesa fácilmente se transforma en agente de opresión.

Concluyendo el análisis, ampliando la discusión

La lectura de la alegoría de Gal 4,21-32 nos acaba de presentar más preguntas que respuestas. Desde el punto de vista de la exégesis es muy saludable esta aproximación que no deja que la teología de la revelación interfiera en el análisis, percibiendo en las idiosincrasias del autor, presentes en el texto, expresiones de la limitación humana al intentar entender y explicar las cosas divinas. Y aun desde la perspectiva de la revelación, evidencia a un Dios que usa al ser humano en su limitación y comprensión,





a veces equivocada, de la historia y de los textos sagrados. Y, aun así, consigue transmitir el mensaje de salvación y gracia, que es el objetivo mayor de los textos canonizados.

Nuestra propuesta percibió en la alegoría elementos de una cultura popular que Pablo acogió para ejemplificar su idea sobre la libertad frente a la ley. Por otro lado, buscamos una comprensión más profunda de la alegoría, con el fin de entender mejor dónde quería llegar Pablo. En esta comprensión, se percibe que la situación de Agar, asociada al Cántico de Isaías, está lejos de mostrar a una mujer a quien Dios no cuida; por el contrario, es la oprimida a quien se dirigen las promesas del profeta. Por su parte, Sara, la mujer libre, lejos de ser ejemplo de alguien que vive en la promesa, asume una postura opresora y no solidaria, exigiendo al marido abandonar a la madre del otro hijo de Abraham. Esta incongruencia entre la historia del Génesis y la alegoría de Gálatas muestra que incluso los autores bíblicos, entre ellos el competente Pablo, pudieron errar en sus interpretaciones. En este caso confirma el hecho de que el texto bíblico está siempre abierto a nuevas interpretaciones y lecturas, según las nuevas situaciones que se viven. Esta es la riqueza del texto bíblico.

Bibliografía

Biblia del Peregrino. Organización de Luis Alonso Schökel. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.

Biblia de Jerusalén. Nueva edición, revisada y ampliada. 1ª ed., 2002, 11ª reimpresión, 2016. São Paulo: Paulus, 2016.

CULLMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. 11a. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

DAVISON, Benjamin, *The analytical hebrew and chaldee lexicon*. Grand Rapids: Zondervan, 1993: 509 y 643.

HARRIS, R. L. *Dicionário internacional de teologia do AT*, Trad. Márcio Redondo, Luiz Sayão e Carlos Osvaldo Pinto, São Paulo: Vida Nova, 1998: 1280-1281.

KIRST, Nelson et all, *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2000: 112-119.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2, São Paulo: Paulus, 2005.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. 17a. ed. São Paulo: Paulus, 1982.

IZIDORO, José Luis. *Identidades e fronteiras étnicas no Cristianismo da Galácia*. São Paulo: Paulus, 2013.

LOUW, Johaness, NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*. Basado en dominios semánticos. Traducción de Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedad Bíblica de Brasil, 2013.





- MARIANNO, Lília D. “Manda, quem pode; obedece, quem tem juízo!” Apontamentos sobre as relações de poder nas famílias dos patriarcas (Gn 16,1-6; 21,8-21 e 38,1-30). En: *Estudios Bíblicos*, n. 85, 2005/1, pp. 11-21.
- MARIANNO, Lília Dias. Os/as estrangeiros/as dizem: “Yahweh não nos excluirá de seu povo! Manifestos contra o imperialismo na teologia da reconstrução. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana*, No. 48, 2004/2, Petrópolis: Vozes, pp. 44-55.
- MARIANNO, Lília Dias. *Os relacionamentos complicados da Bíblia*. Rio de Janeiro: Eagle Books, 2015: 112-119.
- Nova Bíblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014.
- Luis, ALONSO Schökel. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Traducción Ivo Storniolo y José Bortolini, São Paulo: Paulus, 1997: 559-560;
- SCHOLZ, Vilson. *Novo Testamento Interlinear – Grego-Português*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo: Paulinas, 2006.





Gloria Inês Gamboa Fajardo¹

Los eslabones de la historia. Gálatas 2,9-10

The links of history. Galatians 2: 9-10

Resumen

No es posible desconocer la historia de los pueblos, que a través de los tiempos han ido mostrando la miseria y pobreza de su gente ante las estructuras de poder que se levantan como modelos de organización social, que justifican la conformación de los eslabones de la injusticia, el desamor, la indiferencia, el acaparamiento de unos pocos que van desconociendo las necesidades tan humanas de su prójimo, fallando así en los principios de justicia e ignorado el gemir de los pobres, que sólo Dios sabe escuchar, por eso constatamos que él da fuerza a los débiles y levanta al caído, mediante las acciones de aquellos que logran entender de donde viene esta crisis de valores y ¿cómo responder ante tanta desazón de la vida? Se encuentran desafíos y oportunidades para poner a prueba la capacidad del servicio como la razón de la existencia y es aquí donde encontramos a los profetas, a Jesús de Nazaret, y al discipulado que sigue el rastro del maestro resucitado que hacen posible la práctica humana de ayudar a los pobres, en esta realidad encontramos a Pablo.

Palabra-claves: Eslabones - Historia - Justicia - Servicio - Discipulado.

Abstract

It's not possible to ignore old towns history, that thought times has shown misery and poverty of people against elaborated power structures that stand up as a model of social organizations, that justify industry steps of injustice, the unloved, the indifference, the overreach of a few that go around not caring for people's needs, failing in this way to justice principles and ignoring the poor's laments, laments that only god knows how to hear, that's why we say that he gives strengths to the weak and picks up the one who fails on its knees, this all thought good actions of good people that understands where this fundamental values crisis comes from. How do you answer to such a life deception? Life presents opportunities and challenges to test our lives in service to others existence, this were we find prophets, Jesus of Nazareth, and

¹ Biblista popular del Centro Bíblico Claret de Cali. Licenciada en Ciencias de la Educación de la Universidad Santiago de Cali; especialista en estudios bíblicos de la Uniclaretiana; docente tutora de la Uniclaretiana y la Unicatólica.





the disciples that follow the trace of the resuscitated one, they make possible human practice in order to help poor people, in this reality we find Paul.

Keyword: Links - History - Justice - Service - Discipleship.

1. *Historia de injusticia*

Hablar de los pobres es tratar de hacer memoria de muchas historias de opresión e injusticias que a través de los tiempos se han puesto como dinámica de gobernabilidad para los pueblos, donde la jerarquía imperante pone las condiciones, llámense códigos religiosos, códigos legislativos, códigos de santidad, leyes, decretos, resoluciones o mandatos de corte político, religioso y económico, que protegen a las instituciones reinantes y justifican el sometimiento, el despojo y la explotación en todas las dimensiones del desarrollo del ser humano, olvidándose mirar al ser como persona, como ser único e irrepetible, con la esencia divina que el Creador ha puesto en esa criatura, así es como se ha manifestado en la llamada civilización y avance de los pueblos organizados en clanes, tribus, aldeas, ciudad-estados, ciudades, metrópolis cosmopolitas y mega ciudades; hasta el día de hoy todos éstos han constituido los eslabones de una gran cadena de esclavitud que, sin misericordia alguna, han estrangulado a los pueblos en ese afán de conquista territorial y económica con la justificación de la racionalidad, pero a la luz de la justicia se puede decir que ha sido producto de la irracionalidad que se identifica con la animalidad de quienes no logran comprender en qué consiste la bendición de Dios, Madre y Padre para toda la humanidad, ya que ésta debe entenderse como posibilidad de suplir las necesidades básicas y muy humanas de cada día, lo contrario es entrar en la dimensión de la codicia que da como resultado una riqueza y opulencia egoísta y desmedida, y es esto lo que han denunciado los profetas a través de la historia, hasta llegar a los evangelios, donde siempre se denuncia el fenómeno social en el punto crítico de la extrema pobreza y miseria donde se considera al pobre como basura, piltrafa humana que estorba, de la misma manera que el desecho o la basura que se debe amontonar y botar porque ya no cuentan como clase social, me remito a la reflexión del padre Gonzalo (Torre Guerrero, 2000: 10).

Los bienes son para disfrutarlos y compartirlos, mientras se viva

Jesús veía que la finalidad de los bienes estaba totalmente pervertida. Jesús le da a los bienes un sentido de humanización.

“No acaparar no significa dejar de disfrutar, Jesús promete “cien veces más”, a quien “reparte o comparte con los pobres” y se acoge al amor de los hermanos y hermanas con quienes formará una nueva familia. Ése disfrutará de la abundancia que suele proporcionar el amor compartido.

Lo que quiere decir que sí es posible construir la historia personal. Según las decisiones o elecciones que se hagan frente a las realidades sociales





de la pobreza y el pobre se puede tener el coraje de reclamar, abogar y reivindicar los derechos de aquellos que el sistema opresor tiene silenciados, avergonzados, acabados y deshumanizados.

2. *Pablo y el modelo de Israel*

Cada pueblo es único en su identidad y construye su modelo de vida a partir de su fortaleza, espiritualidad, esperanza, creatividad, capacidades, intereses, posibilidades territoriales que se van capitalizando para dinamizar su propia comunidad y entrar en relación con otros pueblos. Es así como el pueblo de Israel se levanta como un modelo muy particular, pensado y construido sobre valores comunitarios, ante todo desde un elemento principal que es la justicia que engendra los criterios de amor, expresado desde la solidaridad, la misericordia, la sororidad y la fraternidad para hacer posible el bien común desde el servicio, el respeto, la tolerancia y la autonomía, es por eso que se recuerda permanentemente el ideal de Deut 15,4, donde el más fuerte debe acoger y ayudar al más débil. En este mismo orden de ideas tenemos Deut 15,7-8. Es claro que los bienes que se tienen deben generar las acciones para compartir con aquellos que no los poseen, esta es una característica del sentido social comunitario que desarrolla el pueblo de Israel en sus orígenes, y que luego lo enfatiza Jesús de Nazaret.

Albert Gélin en su documento “Los Pobres de Yahvé”, dice que hay tres formas de entender la pobreza y éstas están dadas a partir de las siguientes expresiones: *dal*, *ebión* y *ani*.

La palabra dal se refiere a una raíz hebrea dato, ser insignificante, débil, miserable, corroborada también en expresiones acadianas y árabes. El dal es el pobre en su estado de miseria y se emplea en el sueño del Faraón.

El *dal*, al ser traducida al griego: **tapeinos**, significa *el que está desprovisto de bienes normales, amigos, suerte, fuerza y riqueza.*

La palabra **ebión** ha sido estudiada recientemente por P. Humbert. Deriva de la raíz hebrea *aba*, *querer, desear*, cuyo sentido se mantiene también en acadio y egipcio antiguo. El **ebión** es algo “codicioso”, “el pobre” considerado ante todo en su aspecto de pordiosero, mendigo. La palabra no sólo expresa carencia, sino también petición y esperanza de ayuda (Ex 23,6.11).

El *ebión*, al ser traducida al griego: **ptojos**, significa *el que no tiene nada.*

El *`ani* es *el hombre que se encuentra en estado de valor, de capacidad, de vigor disminuidos, bajo el peso de la miseria (`oni) transitoria o permanente, derivada de la pobreza económica, y también de la enfermedad, el cautiverio y la opresión. Es el equivalente del término español humillado. La palabra `anau (empleada una sola vez en singular) tiene el mismo sentido fundamental que `ani. Esta palabra ha tomado con más facilidad que las anteriores, un sentido religioso (humilde ante Dios) pero esto ocurre con carácter general y, en muchos casos, sobre todo en la expresión `anue ja´ares (pobres del país), sigue usándose como sinónimo de `ani.*





Pablo logra entender que su misión y vocación debían responder a este noble ideal de ayudar a los pobres (Gal 2,9-10) y que toda interpretación de la palabra hecha vida desde el Resucitado estaba encarnada en los pobres y desde los pobres. Por eso es importante entender que la palabra clave en la interpretación bíblica, siempre girará en torno al pobre, y desde los pobres, porque es desde esa realidad que se construye el sentir de la familia extensa o extendida, que siente el dolor y las necesidades más agobiantes y busca la manera de resolver las más prioritarias para la subsistencia.

3. *No se debe olvidar a los pobres*

En cualquier tipo de organización social, si no está presente el principio de justicia, honestidad y servicio, se corre el riesgo que éstas se transformen en estructuras corruptas, donde sólo reina la injusticia que pisotea al pueblo, dejando una estela de pobres. Es esto precisamente lo que vive el pueblo pobre y fraccionado de Israel, notoriamente más visible en Jerusalén, corazón latente del sistema religioso judaizante. Ninguna región de Palestina era ajena a la creciente desigualdad que se vivía en la medida en que fueron pasando los diferentes estilos imperiales que marcaron cada época de la historia, hasta encontrar la desaforada furia del autoritarismo del imperio romano (De Riquer y De Riquer, 1988: 109-110), sin dejar de cuestionar la gobernabilidad propia de las monarquías del pueblo de Israel denunciadas en cada época por los que se identifican como profetas, ejemplo concreto de que ayer y hoy se podrían repetir las palabras del profeta Miqueas (3,1-3).

El pobre siempre será la víctima de las estructuras políticamente polarizadas y religiosamente viciadas; los momentos de fuertes confrontaciones del sistema tribal y del sistema monárquico hicieron estragos en el pueblo de Israel. Esto se ve claramente en 1Re 12-13, donde se debe replantear una organización de resistencia ante el contexto complejo de la partición de los reinos al perderse la unidad tribal que hacía el esfuerzo por conservar el principio de justicia que hacía posible los derechos contemplados en la organización comunitaria. El movimiento profético nace, precisamente, en medio de contextos conflictivos entre lo tribal y lo monárquico, pero nada cambia y siguen las confrontaciones y denuncias hechas por Jesús en una Palestina convulsionada. Algo parecido ocurría en otros pueblos.

Por eso, abordar Gal 2,9-10 es recordar el compromiso de todo ser humano con el prójimo, un énfasis permanente de Jesús, que logra calar hondo en la primitiva experiencia de las comunidades cristianas, hasta llegar a la generación que lideraba Pablo, sin desconocer toda la problemática externa e interna que se vivía en el contexto del momento. Por eso el ministerio de Pablo no fue fácil, ya que habían muchas tensiones, entre ellas el reconocimiento de su autoridad como apóstol, el cumplimiento de la ley en términos de circuncisión que, a más de ser un rito masculino, dejaba invisibilizadas a





las mujeres e impedía que otros pueblos se manifestaran en su propia cultura, ya que debían asumir la historia y las leyes sagradas del pueblo judío, según el legalismo que manejaban, negándose así la inculturación, las raíces y la génesis propia de los pueblos nuevos que acogen el evangelio como Buena Noticia que transforma las realidades de esclavitud en realidades de libertad y autonomía; son muchos los prejuicios, dilemas, acusaciones, apariencias, malentendidos, discordias, envidias y pareceres que van obstaculizando la misión de Pablo, y en medio de esa situación, Pablo tiene muy claro el mandato de ayudar a los pobres.

La situación de pobreza y esclavitud en cada región visitada y recorrida por Pablo, era notoria, pese a ser ciudades muy ricas y contar con un relieve que facilitaba el tránsito de mercancías, como eran las ciudades costeras, o también sobresalían por su actividad agrícola, ganadera, textil, industrial, minera, artesanal. Ricas culturalmente todas ellas, de gran influencia helénica, pero dominadas por el imperio romano que imponía la ideología de que el emperador debía ser considerado como *kayrios* y *soter* y que las colonias debían desempeñar un rol de centros administrativos, religiosos y militares. Abundaba la prostitución religiosa y la prostitución como resultado de la vida licenciosa; la sociedad estaba fuertemente jerarquizada y, por supuesto, el primer lugar era para el emperador y sus funcionarios, a quienes se les reconocía en dignidad, a más de tener el privilegio de ser ciudadanos romanos que podían hacer valer sus derechos; igual pasaba con los magistrados, la aristocracia, los extranjeros adinerados. En la parte de abajo estaban los esclavos que constituían el mayor número de pobladores en cada región, a los que se consideraba sin derechos, valiendo incluso menos que un animal.

4. *La crisis de Jerusalén*

Ninguna región de Palestina sufrió, resistió y soportó tan violentamente la anarquía como el pueblo de Judá y su centro político-religioso de Jerusalén, debido a las continuas revueltas y sublevaciones de judíos nacionalistas y de otros que asumían el anuncio del Evangelio (este es el caso de Pedro y Juan: Hch 4,1-22; 5,17-18; 5,36-38). Las continuas persecuciones del rey Herodes (Hch,12,1-4) no nos dejan desconocer los disturbios civiles y los tiempos de hambre que inclementemente azotaban al pueblo judío. De ello se tiene memoria en el año 40 d.C., por eso se encuentra el pedido constante y permanente de no olvidarse de los pobres de Jerusalén. El desastre que se va dando por las exigencias y desafueros del imperio romano, especialmente con Nerón que fue el arquitecto de los desmanes en los años 55 al 68, se juzgan por la persecución frontal y desmedida contra los cristianos. Nerón, en su ego enfermizo y soberbio pierde a dimensión de la realidad como autoridad política y militar y se suicida. En ese contexto, la situación se agudiza por la falta de autoridad, y entran en disputa del poder imperial





romano. Esta época es conocida como “La era de los cuatro emperadores”, que en su orden fueron: Nerón, Galba, Otón y Vitelo, pero todo el desajuste político-militar generó inestabilidad y confusión en las colonias romanas, hasta que en el año 69 asume el poder imperial la dinastía Flavia, con Vespasiano. Toda esta situación es aprovechada por las colonias inconformes con el sometimiento romano, y muchos pueblos se levantan, entre ellos se destaca la gran revuelta en Jerusalén, donde Tito, a nombre del imperio, entra a poner orden, destruyendo la ciudad y el templo en el año 70; se vuelve a repetir la situación que en un momento vivió el pueblo de Israel con la destrucción que ocasionó la entrada brutal del imperio babilónico, dejando la desolación, la orfandad, la confusión y la paupérrima vida para el pueblo pobre. Toda esta historia de dolor está presente en la conciencia de Pablo, que logra sensibilizar a otros pueblos que humanamente aportan y ayudan a la desvalida comunidad cristiana de Jerusalén.

En este eslabón de la historia, el mundo ha perdido la sensibilidad social, hoy se avanza más en ciencia y tecnología; hay preocupación por el tiempo y la energía, se dan pasos agigantados a la destrucción de la naturaleza en su fauna y en su flora, en la riqueza natural que produce la tierra, impactando la vida; el pensamiento de la lógica racionalista elabora lindos discursos para trastocar lo bueno por lo dañino, al punto que un gran científico que desconoce la grandeza de Dios, como Stephen Hawking, dice “que nos encontramos en el momento más peligroso del desarrollo de la humanidad”.

De todo se habla, menos de cómo evitar que se sigan reproduciendo esos tipos de poder que acrecientan la vida miserable de los pueblos.

Falta enganchar bien el eslabón que fácilmente se deja de lado, pero cuando se entienda el mensaje del Evangelio, se podrá comprender que no son las doctrinas, ni los discursos ideológicamente elaborados los que logran poner fin a tanta injusticia y egoísmo; no se puede tapar con un dedo el sol, como tampoco se podrá ignorar al pobre.

Bibliografía de referencia

ALBERTZ R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Madrid, Trotta: 1999.

CHARPENTIERT E., *Para leer el Nuevo Testamento*. Estella, Verbo Divino: 1982.

DE LA TORRE G., *Las Parábolas que narró Jesús*. Mundo Libro (2000:10)

DE RIQUER M. y B., *Reportaje de la Historia*. Tomo I. Madrid, Planeta: 1988.

DRANE J. *La vida de la primitiva iglesia*. Estella, Verbo Divino: 1992.

ESCUADERO FREIRE C., *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*. Salamanca, Sígueme: 1978.

STORNILO I., *El Evangelio de San Lucas: Los Pobres construyen la historia*. Madrid, San Pablo: 1995.





*Néstor Míguez*¹

Conflicto y Libertad *Gálatas 2:11-14 y las luchas intraeclesiales*

Conflict and Freedom
Galatians 2:11-14 and the intra-ecclesiastical struggles

Resumen

Este artículo considera el relato que nos hace Pablo de su conflicto con Pedro en Antioquía, y el lugar retórico que ocupa en el conjunto de la carta a los gálatas. Analiza los componentes narrativos y actanciales, y los vincula con los temas fundamentales que se desarrollan en la epístola. También se señalan las diversas concepciones eclesiológicas envueltos en este conflicto. Se destaca el vínculo con la realidad interna y externa que viven y en las que testifican las comunidades en la provincia de Galacia y sus particularidades demográficas.

Palabra Clave: Pedro - Antioquia - Carta a los Gálatas - Eclesiología - Comunidades.

Abstract

This article considers the Pauline narrative concerning his conflict with Peter in Antioch, and its rhetorical role in the whole of the argument of the letter to the Galatians. It analyzes the narrative and actuarial elements of the text and relates them with the fundamental issues developed in the Epistle. The different ecclesiological understandings involved in this conflict are also indicated. It emphasizes the links with the internal and external realities in which the faith communities in Galatia, with their particular demographic situation, live and bear their witness.

Keyword: Peter - Antioch - Letter to the Galatians - Ecclesiology - Communities.

¹ Néstor Míguez es profesor del ISEDET de Buenos Aires, Argentina. Doctor en Teología y Diplomado Superior en Antropología social y política; Presidente de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas. *Email:* nestormiguez@gmail.com





El contexto de la carta

La carta de Pablo a los gálatas es un verdadero muestrario de todas las alternativas que se dan en la vida de una comunidad de fe. Ya otros artículos de este mismo número de RIBLA se encargan de señalar muchas de ellas, las positivas y las otras. En este artículo nos toca lidiar con una situación de conflicto interno que, sin embargo, no puede separarse de todas las otras circunstancias, internas y externas, en las que se desarrolla la vida de la comunidad.

Se podría decir que este es un juego “a tres bandas”: por un lado, en encuentra Pablo y su particular misión de presentar el evangelio del Mesías Jesús a los gentiles (1:16; 2:2, 8-9); por otro lado, aparece la figura de Pedro, tomado como verdadera columna de la Iglesia (2:9), incluso reconocido por tal por el propio Pablo, más allá de la disputa que ahora vamos a considerar. El rol de Pedro aparece vinculado al de Santiago (traducido otras veces como Jacobo) “el hermano del Señor”, también mencionado en los anteriores encuentros de Pablo con los apóstoles en Jerusalén (1:19), que aparece como cabeza de esa comunidad. Y aunque no se menciona explícitamente en el contexto de esta narrativa, el tercer componente son los propios receptores de la carta, que debieron ver en este conflicto los debates que los afectaban a ellos mismos. Cada uno de ellos jugará un papel diferente en el conflicto que nos describen estos versículos.

Pero, más allá de que hay en juego claramente diferencias personales y de personalidad, también hay en medio consideraciones que llamaríamos de orden teológico, misional, de costumbres, de relación con el medio externo, de construcción de la vida comunitaria. Acá lo que está en discusión es verdaderamente el núcleo del pensamiento y comprensión que Pablo tiene del mensaje del evangelio de Jesús en su proyección universal, y las diferencias sustanciales con una visión que está fundamentalmente apegada a mantener un cúmulo de tradiciones propias del judaísmo imperante en ese momento.

Es necesario ser claros en este punto: la fe de Israel conoció, a lo largo de su historia, distintos momentos en cuanto a la configuración de su *ethos* religioso y político, de sus convicciones centrales, de las formas de adoración, de tendencias internas en cuanto a la conformación del Estado, de la comprensión de su propio lugar, de los modos de relación con su entorno. Lo que se refleja en la carta como posición de Santiago está vinculada, hasta donde nos es posible entrever, con el judaísmo del Segundo Templo (como puede verse en los libros de Esdras y Nehemías, que describen cómo se concibió el judaísmo de los retornantes), donde tomaron fuerte impulso cuestiones de identidad, de pureza y de cierta teología de la Torá, que fuera disputada incluso por algunos de los profetas de su propio tiempo (por ejemplo, el llamado “Trito-Isaías”, véase especialmente los capítulos 58-59). También debe señalarse que este judaísmo, en





la época de Jesús y Pablo, tiene sus más característicos representantes en quienes conformaban el partido fariseo. Mas no era esta la única forma de entender la fe de Israel por los propios israelitas de aquel tiempo, aunque éste fuera hegemónico. Más allá de la existencia de los samaritanos, que también reclamaban descendencia de Jacob (Jn 4:12), numerosos grupos disidentes presentaban otras posiciones teológicas. Hoy conocemos mejor las perspectivas de la comunidad de Qumrán, gracias a los llamados “rollos del Mar Muerto”. Pero, además sabemos de una diversidad de grupos mesiánicos apocalípticos, con distintas tendencias, también entre ellos. La diáspora conocía estas divisiones e incluso es posible pensar que habría aún más variantes entre los distintos grupos de la dispersión, que no nos han dejado evidencias históricas al respecto.

Ciertamente no podemos afirmar, como se hizo casi sin matices en otros tiempos, que el conflicto está dado por los llamados “judaizantes” (tomado de *ioudaizein* –Gal 2:14, única aparición en el Nuevo Testamento). Pero en este párrafo, donde nos toca dilucidar la cuestión de la legalidad ritual judía, es importante. Ahora bien, su importancia radica no en su judaísmo, sino como símbolo y modo de cualquier imposición legalista que amenace la libertad. Por eso, todo el peso argumental de la carta a los gálatas está en gran medida provocado por el conflicto que aquí se expone. Me atrevería a afirmar que, incluso la carta a los Romanos, escrita probablemente poco tiempo después, es una prolongación, en otros términos y con otra madurez argumentativa, de los mismos componentes que generaron ese conflicto, aunque allí se prescindiera de los nombres propios y en cambio hable de “fuertes” y “débiles” (Rom 14-15).

Origen del conflicto

La incorporación de gentes provenientes de fuera del judaísmo dominante fue fuente de problemas y malentendidos desde los comienzos de la fe cristiana. La relación de Jesús con los samaritanos, afirmada por Juan (4:40-43), admitida por Lucas (17:16) y negada por Mateo (10:5) muestra ya las distintas actitudes que se dieron posiblemente durante el ministerio de Jesús y seguramente en el tiempo inmediatamente posterior. El conflicto toma un cariz mayor a partir de la misión paulina.

Como ya he señalado, la corriente hegemónica en el judaísmo de Judea (quizá no tanto en Galilea, aunque también allí haya sido influyente) estaba dominada por la concepción que podemos ver en Nehemías: pureza étnica, circuncisión, estricto cumplimiento de la ley –incluso de la llamada “tradicción oral” sobre leyes de pureza-. Las cuestiones dietarias, guardar el sábado y otras fiestas y la pureza ritual jugaban un papel decisivo en el resguardo de la identidad, especialmente en confrontación con los llamados “gentiles”. El dato de la circuncisión no es menor: se podían cumplir todas las otras exigencias, pero sin aquella todo lo demás





resultaba insuficiente, como era el caso de los llamados prosélitos o “temerosos de Dios”. Por el contrario, un judío circuncidado, aunque fallara en el cumplimiento de algunas de las otras ritualidades, seguía siendo judío (aunque debe reconocerse que había excepciones, en los casos en que eran expulsados de la sinagoga).

Es posible que no fuera esta la agenda de Jesús, ya que todos los evangelios registran sus confrontaciones con los fariseos sobre varios de estos puntos. Pero también es posible ver que un sector de seguidores del Cristo de Nazaret la adoptó, al menos parcialmente. Si el Mesías es judío –argumentan– es necesario mantener las marcas del Pacto de Moisés, para ser incluido en el mismo, y desde allí tomar el camino que éste indicara, recibir la redención que anunció y produjo.

En este contexto se da el enfrentamiento entre las posiciones que sostienen Pablo y Pedro/Santiago. Pero, además, como veremos más detalladamente más abajo, inciden otros hechos que afectan este episodio. Uno es el lugar del judaísmo en el Imperio romano, que lo consideraba *religio licita*, para lo cual había tenido que plantearse algunas normas específicas (por ejemplo, permitir que los esclavos judíos guardaran el sábado y cumplieran con otras leyes de pureza, o que a cambio de rendir culto “a la divinidad del César” se les permitiera rendir culto a su Dios, “rogando por el César”). Sin embargo, ello no impedía que los judíos fueran considerado un pueblo extraño, objeto de discriminación y pullas, y que esta tensión alcanzara formas de expresión violenta en algunas oportunidades, especialmente en las *politeia* (ciudadelas, barrios judíos de la diáspora griega). El sentimiento y actitud antijudía² pueden verse en varios textos de la época.

Otro factor a tener en cuenta es la situación particular del pueblo gálata en el Imperio romano, dónde, por su relación con otros pueblos galos, eran considerados parte del “enemigo vencido”, la imagen de un pueblo derrotado y esclavizado –de allí el peso de la palabra “esclavo” en toda la argumentación de la carta³.

El relato de la situación

El conflicto entre Pablo y Pedro, según el relato de Gálatas (cuidadosamente omitido en Hechos), está enmarcado en la narrativa de las relaciones que Pablo debe resolver para evitar que su misión entre los gentiles quebrara la endeble unidad de la naciente iglesia. Esta unidad no debía ser

² Evito usar la expresión “antisemita” porque pareciera reducir la condición de semita sólo al pueblo de Israel. Hoy vemos prejuicios anti-semitas frente a otros pueblos que también son semitas (árabes, palestinos), muchas veces, lamentablemente, instigados por otros semitas, incluso por ciertos grupos judíos. La contradicción incluye al propio diccionario de la Real Academia que tiene una amplia definición de semita (tradicional, étnica, lingüística), pero reduce el significado de “antisemita” a “enemigo de los judíos”.

³ Este dato es una importantísima clave hermenéutica, como fue estudiada exhaustivamente por Kahl (2014).





uniformidad: los múltiples orígenes, las diferencias culturales y étnicas, las distintas percepciones teológicas y modos de vida podían y debían ser respetados, siempre que no afectaran el testimonio y la ética del nuevo camino mesiánico. La unidad no era siquiera de conducción –la rebeldía de Pablo ante Pedro lo demuestra (imagínense que le pasaría a un misionero cuestionado reprendiendo al Papa por su conducta). La unidad se reflejaba en el encuentro y la coherencia, en la superación del antagonismo, sin desconocer la diversidad de situaciones.

Por ello, Pablo defiende su ministerio y la especificidad del mismo. El origen de su apostolado no es el mismo que el de Pedro o Santiago (que a su vez son diversos entre sí), ni depende de los mismos. El ámbito y las dificultades que se le imponen son distintos. Pero, si a los problemas y tensiones que trae el presentar la idea y la realidad de un mesías redentor, crucificado y resucitado, un Dios único, sin imagen ni sacrificios, una Escritura profética, ante los pueblos “paganos” que los desconocían, se le agrega el hecho de que los conversos deben “judaizarse”, la dificultad aumenta; es más, termina por negar la misma raíz del evangelio liberador que se proclama. Ello no significa un descompromiso con la matriz hebrea de este evangelio, pero obliga a que esa matriz sea revisada y resignificada a la luz de dimensión universal que adquiere el camino de Jesús. La discusión tiene que ver con el alcance, justamente, de esta revisión y sus implicancias para la fe.

No hemos de detenernos en la comparación del relato del encuentro en Jerusalén como es descrito en esta carta y en Hechos 15. Sobre ello hay abundante literatura en la mayoría de los comentarios bíblicos, tanto de un libro como del otro. Para el objeto de nuestro estudio la primera pregunta a hacerse es: ¿Por qué Pablo incluye en esta carta el relato de este episodio que, posterior a ese acuerdo, desata el conflicto ocurrido años atrás en Antioquía? ¿Qué función argumental y retórica cumple este episodio en el total de la carta?

Los dos primeros capítulos de la carta a los gálatas son particularmente autorreferenciales. Pablo defiende su condición de apóstol de Jesús Mesías sin necesidad de autorizaciones previas, su condición de elegido de Dios, la especificidad de su ministerio, sus acuerdos para desempeñarlo libremente, su compromiso con los pobres en el cumplimiento del pedido que se le hiciera. Nos provee (junto con Flp 3) de más datos autobiográficos que en la mayoría de sus cartas. Y en ese contexto hace mención de esta confrontación con Pedro, e indirectamente con Santiago. A partir de allí introduce el tema de la justicia que es por la fe, y no por la ley, que constituirá el corazón argumentativo del resto de la epístola. Así cumple con varios propósitos: pasa de lo biográfico a lo teológico, de lo personal a lo comunitario, y al mismo tiempo reafirma su autoridad como apóstol a la par de los otros, en un enfrentamiento “de igual a igual” con Pedro,





y marca indirectamente su concepción de iglesia: unidad sin jerarquías, comunión sin exclusiones, justicia y libertad antes que pureza y legalidad.

Lo primero que hay que destacar, entonces, en la narración del episodio es el lugar del enfrentamiento: estamos en Antioquía, es decir en los comienzos de la expansión de la naciente fe mesiánica fuera del territorio de Israel. Por cierto, la comunidad judía en Antioquía de Siria (Antioquía sobre el Orontes) era una de las más numerosas de la diáspora. Pero, a su vez, según algunas fuentes históricas, había una evidente tensión con la población griega del lugar, lo que motivó varios enfrentamientos a lo largo del siglo primero (Paul, 1982:142-3). A pesar de ello se construye allí una comunidad de creyentes en Jesús que estuvo integrada por personas de origen judío y otras de origen pagano, y que fuera la primera en recibir el nombre de cristianos, según Hch 11:19-26. Es de notar que esta integración tendría su origen a partir de judíos diaspóricos convertidos en Jerusalén y, por lo tanto, la presencia de cristianos gentiles era anterior a la misión de Pablo.

La llegada de Pedro a Antioquía y su presencia en la comunidad (ignorada por Hechos) en principio no produce una disrupción en su dinámica y en sus prácticas. Pero si lo hace la llegada de unos emisarios de Santiago, que convencen a Pedro y otros miembros judíos de la comunidad –incluso a Bernabé– a separarse para respetar las leyes judaicas de pureza en la comensalía. Es esta “vuelta atrás” la que escandaliza a Pablo y la que provoca su reacción. A tal punto que utiliza la palabra hipócrita (2:13b), que según el Evangelio de Mateo fuera usada por Jesús para caracterizar a los fariseos (Mt 23:13-29).

Si bien el texto no indica explícitamente que esto afectara lo que hoy llamaríamos “unidad eucarística”, puede suponerse que, dado que la Cena del Señor probablemente estaba unida la cena agápica, la separación de mesas también afectaría a la misma. En esto hay que comparar con la situación en Corinto. Allí la discriminación parece darse por razones económicas (1Cor 11:20-23), y termina por traer indignidad a quienes participan “sin discernir el cuerpo del Señor” (11:29), es decir sin contemplar la unidad de la iglesia (el cuerpo de Cristo es uno solo –1Cor 12:12). En la iglesia de Antioquía la separación ocurriría por motivos étnicos, lo cual es igualmente grave.

Pablo atribuye esta conducta al “temor a los judíos” (Gal 2:12d). No es claro a qué puede referirse. Una posibilidad es que se refiera a los judíos de la propia comunidad, que estarían pendientes de las directivas de Santiago. Parece poco probable, ya que ellos mismos habrían proclamado el Evangelio entre los gentiles y practicaban la comensalía común antes de este episodio. Por otro lado, ello no tendría por qué provocar miedo en personas como Pedro y Bernabé, con un liderazgo tan fuerte como el del “hermano del Señor”. Más probable es que se refiera a la comunidad judía





antioqueña no-cristiana, que podía acusar a los cristianos de haber dejado de practicar una *religio licita* (sean sus anteriores creencias o su pertenencia a la sinagoga) y haber caído en una *superstitio*, lo cual era condenado por las leyes romanas. Pablo puede hacer referencia a ello en Gal 6:13, donde obligar a los conversos a circuncidarse puede considerarse un triunfo del judaísmo hegemónico.

Lo cierto es que la discrepancia da lugar a un duro altercado, cuyo resultado práctico desconocemos. Lo que sí conocemos es el resultado teológico, pues esta situación que se dio parcialmente en Antioquía ahora se repite en las iglesias de Galacia. Y ello provoca nuevamente la reacción de Pablo, y lo lleva a profundizar su teología de la libertad y de la gracia como la otra forma, diferenciada de la ley, de la justicia divina (Míguez, 2010: 80-90).

Los personajes

Parecería redundante hablar de Pablo, Pedro, Santiago, Bernabé. Todos son nombres conocidos en la trayectoria neo testamentaria. Todos dejan rastros de su carácter en los escritos que se les atribuye dentro del canon del Nuevo Testamento⁴. Por ello, sólo nos atenemos al lugar actancial que ocupan en este relato.

Sin duda es, ni más ni menos, Pedro el que es expuesto como un mal ejemplo (rol actancial del adversario). Después de reconocerlo, en el primer capítulo de la epístola, como alguien con quien quiere acordar, con quien se ha encontrado más de una vez y establecido de buena manera los respectivos roles e incumbencias en la misión, en este episodio se lo ve como alguien en quien no se puede confiar. Aquí aparece como una personalidad ambigua, influenciable e incluso simuladora (el verbo usado en 2:13, tiene su raíz en “hipócrita”). Más adelante Pablo le señalará que como judío es un mal judío, ya que no se atiene a la forma de vida judaica (2:14). Pero ahora, presionado por los “de Santiago” y quizá por su conexión con (o temor ante) la comunidad judía de Antioquía, finge atenerse a las normas dietarias hebreas.

La autoridad de Pedro es doblemente cuestionada: tanto en su lugar como conducción eclesial, como en su dimensión ética. La mención de Pedro juega un rol no desdeñable en este episodio y aunque, como señalara, la referencia a este episodio parezca como una digresión en el conjunto de la carta, tiene una función retórica decisiva: si el propio Pedro ha sido cuestionado en Antioquía, si Pablo se pone como autoridad moral por encima de él, al punto de reprenderlo, si su conducta es reprochable, cuánto

⁴ En el caso de Bernabé, además de su destacado rol en Hechos, una antigua tradición le atribuye la llamada “Epístola a los Hebreos”. Más tarde la literatura post-apostólica incluye la apócrifa “Carta de Bernabé” (probablemente 130) cuya canonicidad estuvo en discusión durante siglos, aunque finalmente quedó excluida.





más lo serán los otros agentes que en las iglesias de Galacia pretenden introducir la circuncisión como necesaria para los conversos de la gentilidad. Si Pedro, al separarse de los no-judíos en las comidas, es un hipócrita, ¿qué adjetivo cabe a los que en Galacia quieren imponer la totalidad de la ley judía a los que se han aproximado al Evangelio del mesías crucificado!

Pero, sin duda, es Santiago quien aparece más claramente como el que deforma el sentido de la libertad evangélica (rol actancial como mitente del adversario). Ya hay una referencia en 2:4 a los que “espían la libertad que tenemos en Cristo”, donde si bien no se hace referencia directa a Santiago, todas las baterías apuntan a ese lado. Ya, de soslayo, Pablo ha cuestionado su autoridad al señalar que Dios no hace acepción de personas y que en su entrevista “no me comunicaron nada nuevo” (2:6). También en este caso se destaca una relación amigable con Santiago en las dos visitas a Jerusalén que Pablo reconoce haber realizado (Gal 1:18-19 y 2:1 y 9), que se quiebra con este episodio.

Si bien es dudoso que este Santiago sea el autor de la epístola que lleva su nombre, es probable que de alguna manera reflejara su posición teológica. Sin embargo, hay que reconocer que si una examina la llamada “Epístola de Santiago” es inocultable cierta tensión entre su contenido y lo que se destaca como la actitud de los emisarios de Santiago en esta carta a los gálatas. La teología que Pablo le atribuye, en este caso, un cumplimiento detallado de la ley, no se condice exactamente con la que aparece en la mencionada epístola, donde se habla de la ley de la libertad (Sant 1:25 y 2:12) y que el amor al prójimo es la ley fundamental (2:8), coincidiendo con lo que Pablo enseña también en Gálatas (5:14) y en la dirigida a la iglesia de Roma (Rom 13:9), aunque sacan consecuencias distintas. La tensión y contrapunto entre Santiago y Pablo queda evidenciada en la literatura bíblica, pero son otros matices.

La amistad de Pablo con Bernabé (rol actancial de ayudante del adversario) evita que sobre éste recaiga una crítica tan dura. Bernabé “es arrastrado” en estas circunstancias a una conducta que sería inusual en él. Bernabé comparte con Pablo, con reconocimiento de Pedro y Santiago, la misión en la gentilidad (2:9). Por eso es inexplicable que acepte separarse de la mesa de los gentiles, a menos que haya sido debido a una presión muy fuerte. También en este caso, esta breve inclusión en el relato tiene un poderoso efecto retórico: hay quienes son llevados a esta posición por la presión social, aunque no forma parte de sus convicciones. Es necesario que lo reconozcan así y puedan volver a la senda de la libertad.

Finalmente, el propio Pablo se presenta a sí mismo como el campeón de un evangelio liberador (rol actancial del protagonista/héroe). Elegido por Dios desde “el vientre de mi madre” (mitente del protagonista), y cuando así Su gracia lo dispuso, lo convocó mediante manifestación directa para que lleve su mensaje a los no-judíos (1:15-16). Ese mensaje





es de libertad; es el objeto de la acción: asegurar la libertad de los sujetos, las comunidades mesiánicas de Galacia. La palabra “libertad” juega un papel preponderante en toda la carta: Cristo “nos hizo libres” y “a libertad fueron llamados” (5:1 y 13). Recordemos que está escribiendo a un pueblo que ha sufrido sucesivas esclavitudes (los “gálatas” habían sido sometidos, primero por los griegos de Pérgamo y ahora por los romanos –ver el ya citado estudio de Kahl). Después de que Cristo los libera –quizá no económica o políticamente, pero sí en cuanto a la simbólica con la que los someten–, no tiene sentido dejarse llevar a otra esclavitud, la de la ley. La ley no es simplemente la ley mosaica o la ley romana, sino la ley como forma de vida (Támez, 1991:88-92)⁵.

Para una personalidad decidida, como la que muestra Pablo, para alguien que ha afrontado todos los riesgos por el Evangelio, para alguien profundamente transformado como es él, esa ambigüedad e inconstancia en la conducta de Pedro le resulta insoportable. Es un caso de personalidad, pero también de convicción, de lo que se pone en juego. La reacción de Pablo, además, pone en tela de juicio todo el constructo eclesial, desjerarquiza las relaciones internas. Al señalar que “Dios no hace acepción de personas” (Deut 10:17 et als), en el contexto en el que se debate quién es importante y quién no, está afirmando que la comunidad mesiánica no reconoce jerarquías, distingos entre sus miembros, más allá de las funciones y vocaciones que cada uno recibe. Aquí Pablo cuestiona las divisiones que organizan la sociedad romana, con sus patronazgos y órdenes, y se resiste a que se trasladen a la iglesia. Ello también aparece en la epístola de Santiago (cap. 2) donde se comienza con la misma cita veterotestamentaria.

Pero, como ya señalamos, el sujeto no nombrado en todo esto son las propias comunidades de fe a las que se dirige la epístola. Están siendo sometidas a presiones de muchos lados. El testimonio de fe que reciben está lejos de ser uniforme, más allá de los cambios simbólicos y de vida que les produce el abrazar el mensaje evangélico. Ese es el riesgo a superar, la prueba que define el conflicto. Sin embargo, en su estrategia discursiva para superar la situación, Pablo no los trata muy bien, ya que toda la carta muestra un tono airado e incluso, a ratos, insultante (“gálatas insensatos” –Gal 3:1). Y si bien destaca por momentos el sentido afectuoso de su relación con estas comunidades (4:13-16), también tendrá expresiones casi soeces cuando se refiere a sus adversarios (5:12).

Pero, el verdadero objeto aparece como corolario del relato: “Sabemos que el ser humano no recibe justicia por las obras de la ley sino por la fe en Jesús Mesías” (2:16a). La presencia de los adversarios en Galacia –como la de Pedro en Antioquía– pone en riesgo la unión de la comunidad con su salvador, y con ello también la unidad interna de la propia comuni-

⁵ También mi estudio “Gálatas y Romanos: libertad y justicia” (Presentación en el International SBL Congress, Buenos Aires, julio 2015, de próxima publicación) donde estudio el tema de la ley como “dispositivo”.





dad. También pone en riesgo la integridad del ministerio de Pablo (5:11). Vencer ese riesgo, mantener la integridad del Evangelio y afirmar la vocación libertaria es el sentido último del relato y su función ejemplificadora en el desarrollo de la carta.

El conflicto en la comunidad

¿Cuál será la repercusión de este conflicto en las iglesias de Galacia? No podemos saberlo con certeza. Hace algunos años, en un taller ecuménico de lectura popular de la Biblia en Uruguay, en el cual estudiamos estos textos, les propuse como ejercicio escribir una carta a Pablo en respuesta a ésta. Los distintos grupos vinieron con variadas respuestas. Desde una más complaciente: “Pablo, estamos contigo, perdónanos nuestras dudas, gracias por reconvenirnos e instruirnos”, hasta una desolada: “Si entre ustedes, que son nuestros evangelizadores y referentes se tratan así, que podemos hacer nosotros, recién llegados y confundidos”.

No creo que las comunidades gálatas tuvieran reacciones muy distintas, lo cual quizás abriera aún más las brechas internas. Lo que tenemos que tener en claro es que Pablo usa este incidente ocurrido en Antioquía como recurso argumentativo para enfrentar un conflicto similar, pero con otros condimentos en las iglesias de la provincia de Galacia, en Asia Menor, bajo el poder del imperio romano. El conflicto en las iglesias gálatas tiene otros componentes: no es solo el tema de la tensión entre quienes provienen del judaísmo y los de las diversas gentilidades que habitan la región⁶. Es la presión que esos estratos culturales ejercen sobre la unidad de las comunidades, en la medida en que persisten como datos inconscientes en quienes las conforman.

Para esas diferencias hay quienes proponen una solución fácil: háganse todos judíos, háganse circuncidar y luego, ya israelitas, acepten a Jesús como su Mesías. Pero Pablo descrea de esa solución por varias razones, que ya son indicadas en otros artículos de esta publicación (Hinklamert, 2013). La condición de crucificado del Mesías y su proyección universal se desmienten si hay que adherirse al judaísmo y sus leyes; o, para quienes viven en la opresión y esclavitud, a cualquier otro poder u otra ley. En 4:3 señala que hay otra esclavitud que los sometía: los elementos (o principios, según se traduzca *stokeia*) del mundo. Quizás la referencia sea a

⁶ Debemos tener en cuenta que si bien la tendencia es a unificar todo bajo el nombre de “gentiles” o “no-judíos”, en realidad la población de la región tenía sucesivas capas demográficas, cada una con sus propias costumbres, que se habían decantado con el correr de los siglos. A las tribus vernáculas originales hay que sumarle la migración gala (que le da nombre a la provincia), las sucesivas presencias griega y romana; estas últimas como conquistadores. De manera que encontramos al menos cuatro estratos poblacionales superpuestos, con distintas costumbres y culturas (incluyendo matices religiosos diferenciados). De todos ellos los dos primeros, habitantes originales y migrantes galos, eran los que sufrían mayor opresión y explotación por parte del Imperio, que había reducido a muchos de sus componentes a esclavitud y servidumbre.





algunos de los elementos religiosos de las culturas previas o los elementos de la filosofía griega o incluso las deidades romanas, que incluían a la divinidad del César, muy difundida en la región. Si han logrado dejar atrás, superar y rechazar esos componentes de su esclavitud, ¿por qué ahora han de someterse a otros, aunque provengan del judaísmo legalista?

La unidad de las comunidades (que no debe entenderse en un sentido institucional, sino en su práctica de vida) no se obtiene haciendo que todos (y todas, aunque la circuncisión afectara solamente a los varones) adopten las costumbres y modo religioso de una parcialidad: solo Cristo produce esa unidad que supera las diferencias (3:28)⁷. Aquí se pone en juego la dignidad humana de todos y todas. Los vencidos son rescatados, la esperanza se afirma, se liberan el deseo de sometimiento a lo corrupto y la voluntad de su opresión por los poderes que dominan el mundo. El amor se impone como norma de vida, el Espíritu guía la fe de los creyentes. El nuevo Israel de Dios (6:16) se constituye como pueblo, no a partir de la ley sino desde el ejercicio de la libertad, la misericordia y la paz. El mundo es crucificado, mientras el Cristo resucita para una nueva creación (6:14-15).

El conflicto y el entorno

Un último párrafo para significar otra dimensión de este conflicto. Ya señalamos que esta situación no ocurre en un vacío, sino en medio del poder del Imperio romano, y en una provincia particularmente marcada por la opresión, en un pueblo que, simbólica y prácticamente, era considerado un adversario derrotado por excelencia. Galos y gálatas eran lo mismo: el pueblo a vencer y esclavizar, los bárbaros y rebeldes que había que civilizar, los remanentes demoníacos de un tiempo mítico, al cual los dioses de la sabiduría habían logrado vencer. Así eran representados en la propaganda romana.

El judaísmo también era objeto de similares consideraciones: un pueblo extraño, de costumbres incomprensibles, que se obstinaba en un único Dios celoso que, sin embargo, no los había resguardado en sus sucesivas caídas. El mesías Jesús vino a liberar a ambos, entiende Pablo. Y esa liberación comienza por el sentido de la propia dignidad, que no depende de una ley ni de unas marcas corpóreas. Las marcas que Pablo lleva no son la circuncisión (aunque lo fuera) sino las de los padecimientos por Cristo (6:17). Lo que lo constituye como pueblo, más allá de las diferencias que subsisten, es la justicia de Dios que se manifestó en Jesús, y el poder confiar en ella.

⁷ Es interesante notar que de los tres componentes de las diferencias señaladas en 3:28, los dos primeros tienen claras referencias externas en la epístola: etnia y condición social. El tercero, de género, no aparece explícito. Pero se pone en evidencia con la exigencia de la circuncisión, que solo afecta a los varones: si las mujeres no necesitan (ni pueden) circuncidarse para formar parte de la comunidad, ¿por qué han de hacerlo los varones? La marca étnica es también una marca de género que queda incluida en la unidad en el Mesías.





Bibliografía

- Kahl, Brigitte. *Galatians Re-Imagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2014.
- Hinkelammert, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Ediciones Arlekin, 2013.
- Míguez, Néstor: *La gracia en la teología paulina: profecía, política y economía*, en *Estudos de Religião*, Vol. 24, No. 39, 2010, pp. 80-90.
- Paul, André: *El Mundo judío en tiempos de Jesús: historia política*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- Potter, Phillip y Wartengerg-Potter, Bärbel: *Libertad para liberar. Estudio de la Epístola de Pablo a los Gálatas*. Nueva York: Editora de Recursos en español. Junta general de Ministerios Globales, Iglesia Metodista Unida, 1990.
- Schilier, Heinrich. *La Carta a los Gálatas*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Támez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José de Costa Rica: DEI, 1991.





*Abiud Fonseca*¹

Pablo y los esbozos de una Soteriología que humaniza (Gal 3, 19-25)

*Paul and the Sketches of a Soteriology that Humanizes
(Gal 3, 19-25)*

Resumen

El presente artículo trata sobre la propuesta soteriológica de Pablo en Gálatas 3,19-25 que sobrepone la justificación por la fe a las obras de la Ley, por su contenido humanizante. Se pretende reconocer que la sección 3,19-25 llamada *la función de la Ley*, contiene argumentos conocidos por el público gálata para demostrar que la Ley es transitoria, no vivifica, oprime y solo señala un camino para la real plenitud del ser humano, que se da a través de la justificación por la fe. Se usa una síntesis del análisis retórico y una revisión crítica del contexto histórico para establecer argumentos sistemáticos sobre la soteriología paulina en Gálatas. Al final se distingue cómo el discurso jurídico que usa Pablo en Gálatas logra debatir con la predicación judaizante que objetivaba al ser humano, para sustentar su proclama de que la justificación por la fe *humaniza al ser humano* en sus distintos ámbitos: cuerpo-casa-ekklesía, esbozando los rudimentos de su soteriología.

Palabras-Clave: Ley – Fe – Ser humano – Justificación – Soteriología

Abstract

The present article deals with the soteriological proposal of Paul in Galatians 3: 9-25, which overlaps the justification by faith for the works of the Law, for its humanizing content. It is intended to recognize that section 3,19-25 called the function of the Law, contains arguments known to the Galatian public to demonstrate that the Law is transient, not vivifying, oppresses and only points a way to the real fullness of the human being, which is given through justification by faith. A synthesis of rhetorical analysis and a critical revision of the historical context is used to establish systematic arguments about Pauline soteriology in Galatians. In the end it is possible to distinguish how the juridical discourse that Paul uses in Galatians manages to debate with the judaizing preaching that objectified the human being, to support his procla-

¹ Máster en Sagrada Escritura – SEMISUD Profesor de Teología en el Seminario Sudamericano – SEMISUD. Email: afonseca@semisud.edu.ec





mation that justification by faith humanizes the human being in its different spheres: body-house-ekklesia, Outlining the rudiments of his soteriology.

Keywords: Law – Faith – Human being – Justification – Soteriology

1. *Introducción*

No hay forma de evitar la polarización conceptual que, ineludiblemente, Pablo explicita en la carta a los Gálatas, sobre *ex érgon nóμου* (obras de la Ley) y *ex akoês písteos* (oír con fe), sobre todo en su tercer capítulo.

Esta oposición, nos encamina a la distinción de lo que Pablo estaba proponiendo: una soteriología entendida desde la idea fundante de que el ser humano es sujeto, porque su justificación no se ocasiona por el hacer, sino por el creer (fe) que parte del oír; es decir, no por el actuar que sólo responde al sometimiento a una religión prescriptiva, sino por su condición esencial de ser sujeto que tiene la capacidad de abrirse “a un objeto distinto de sí mismo, en nuestro caso, es una persona” (Díaz-Rodelas, 2000: 35): Jesucristo. Como dice Bultmann: la fe “determina la vida de uno en su realidad histórica” (1997: 384).

Pablo en Gálatas va proponiendo un corolario dominante en la soteriología cristiana, que esta debe partir y tener como meta, la plenitud de la existencia del ser humano como persona, en la persona de Jesucristo.

La condición humana ha encontrado su plenitud y su cumplimiento en una forma u otra, como justificación ante Dios en el sentido de cumplirse un derecho o de ir sintiéndose justificado, como determinación de la relación con el mundo por medio de la autoconciencia religiosa, como liberación para la tarea ética o para el ser puramente personal. Se trata siempre de que el ser humano del hombre se realiza y llega a su plenitud gracias a Jesús (Panenberg 1974: 62-63).

Pablo, empujado por la frustración conllevada por el aviso de que los gálatas, sujetos de su misión, han sucumbido ante los argumentos de los judaizantes, responde vehementemente articulando los prolegómenos de su soteriología, más adelante plenamente tratada en la Carta a los Romanos.

En la sección de la Carta a los Gálatas 3,19-25, se procura contra argumentar la funcionalidad de la Ley en el proceso de justificación y consecuente acercamiento del ser humano a Dios, a través de ilustraciones planteadas por el apóstol, que son conocibles por los hermanos de Galacia, por ser representaciones de la vida y habla cotidiana de aquel espacio.

En el presente artículo pretendo fundamentar la idea de que el pasaje en cuestión se mueve semánticamente en la intención de responder a la pregunta inicial: ¿para qué sirve la Ley?, que vendría a ser una especie de erotema cuyo objeto en sí es destacar el carácter categórico de la justificación por la fe; estableciéndose el principio soteriológico de que la fe en Jesucristo





humaniza a la persona permitiéndole vivir su plenitud de ser, contrariamente a la opresión que ejerce la Ley.

2. *La unidad literaria*

A continuación establezco algunos posicionamientos sobre el análisis retórico de la carta a los Gálatas, con el fin de distinguir la particularidad de la sección del 3,19-25, basado en algunas de las abundantes aproximaciones eruditas como los clásicos estudios de Betz (1979), cuya tesis central preconiza que la Carta a los Gálatas es una carta apologética con las características retóricas de un discurso forense o *genus iudiciale* (*dikanikón génos*), posición seguida por Becker (1996), entre otros estudiosos².

Gálatas 3,19-25 es un párrafo que forma parte de un apartado más amplio, en el que Pablo exhibe argumentos para respaldar la tesis planteada en otro anterior. En el bloque comprendido entre 3,1-4,31, Pablo ensaya demostraciones discursivas sobre la ineffectividad de las obras de la Ley y además procura convencer a los gálatas “de que ya han sido justificados por la fe, bendecidos por Dios, herederos de un linaje de personas libres; y todo ello independientemente a la ley” (Támez, 2003:905). El apartado donde se manifiesta el asunto medular se extiende entre Gálatas 2,15-21. Por tanto, la sección a escrutar depende de ésta.

Asumiendo que toda pretensión de interpretar el texto podría estar condicionada por las sospechas e intereses de cada intérprete, considero que la estructura definida por E. Cothenet (1981:36), similar a la establecida por Betz (Tolmie, 2004:14) quien distingue la sección de 3,19-25 como parte del *probatio*³ que abarca del 3,1 al 4,31; permite destacar la propuesta de la sección que llamaré: *La función de la Ley*. Entonces, los párrafos citados podrían organizarse de la siguiente manera:

2,15-21: Tesis de Pablo en la carta – El antagonismo entre las obras de la Ley la justificación por la fe

- 3,1-4,31: Los argumentos que sustentan la tesis de 2,15-21.
- 3,1-5: Apóstrofe de reclamo a los gálatas.
- 3,6-18: Argumento bíblico: La promesa a Abraham.
- 3,19-25: *La función de la Ley*.
- 3,26-29: Herederos de Cristo.
- 4,1-7: Ser hijo de Dios.
- 4,8-20: Haciendo memoria.
- 4,21-31: Argumento bíblico: Sara y Agar.

² Para tener un panorama contemporáneo sobre las investigaciones retóricas de Gálatas, se recomienda revisar el estado de arte de la disertación doctoral de Tolmie (2004: 13-33) presentada a la University of the Free State Bloemfontein, South África.

³ Es una parte del discurso forense que presenta los argumentos que confirman lo expuesto en la tesis.





Gálatas 3,19-25 es un pequeño párrafo dentro de un largo postulado a favor de la justificación por la fe⁴, que, por ende, depende de los ejes semánticos que dominan en 2,15-4,31. Sin embargo, a pesar de que exista una unidad temática en todo el apartado, las secciones se van distinguiendo por los giros estilísticos que toma el autor para argumentar su posición. Además, no es posible perder de vista los apartados que precede y subsigue a 2,14-4,31, para un entendimiento pleno de los argumentos paulinos sobre la oposición entre obras de la Ley y justificación por la fe.

La sección llamada *la función de la Ley* se distingue de las anteriores porque comienza con una pregunta retórica que será contestada de manera argumentativa con “algunos ejemplos tomados de su contexto” (Támez, 2003: 905). El giro que diferencia a esta sección, no es temático; sino estilístico. La primera sección del apartado 3,1-4,31 comienza con el apóstrofe comprendido en 3,1-5, donde es notoria la frustración del apóstol por el poco valor que los gálatas le dan a la experiencia de fe vivida. Pablo, a través de una serie de preguntas retóricas inicia su argumentación, provocando al público gálata lector a revisar su experiencia inicial de fe. Luego continúa la sección del 6-18 donde el recurso estilístico que se usa es la argumentación bíblica⁵, tomando como base de diálogo la historia de Abraham.

Como se dijo, un giro estilístico marca el inicio de la sección *la función de la Ley*. Otra vez el autor recurre a la pregunta retórica, pero en este caso, no es para confrontarlos con la experiencia, sino para argumentar contra la Ley usando imágenes tradicionales.

En la sección 3,23-29 notoriamente el autor hace un cambio de persona a la segunda plural, a diferencia de la primera persona plural usada en *la función de la Ley*, además la forma de escribir es más bien sintética, comenzando el uso de analogías como la de “herederos según la promesa” (3,29b). En la sección 4,1-7, se privilegia el uso de analogías, “porque es un tipo de argumento que puede ser muy efectivo” (Tolmie, 2004:136), sobre todo porque no pierde de vista el sentido jurídico de su argumentación. A partir de 4,8 se inicia otra secuencia de explicaciones apelando Pablo a su testimonio para seguir planteando preguntas desafiantes. Los argumentos finalizan en 4,21-31 con otras pruebas escriturísticas que se remiten a la historia patriarcal de Sara y Agar.

3. Cuestiones de contexto

Sobre el contexto de la carta, también se ha escrito mucho, sin embargo, estimo necesario recordar descriptivamente algunos elementos particu-

⁴ Se puede considerar a la Carta a los Gálatas como el primer documento bíblico en tratar ampliamente sobre la justificación por la fe (Becker, 1996: 345-362).

⁵ J. Becker, en consonancia con las investigaciones de Betz, establece hasta 3 secciones en esta parte: 3,6-9; 3,10-14 y 3,15-18. Haciendo notar que sólo en las 2 primeras secciones se hacen “seis citas en torno a la figura de Abrahán” (Becker, 1996: 332).





lares que pueden aportar al análisis sobre la justificación por la fe en 3,19-25. Considerando que la tesis paulina no solo es contraponer dos perspectivas soteriológicas, sino establecer como principio soteriológico fundamental el valor del ser humano como humano, establezco que en la realidad galática existían espacios para la humanización-deshumanización de la persona. De acuerdo con Gil Arbiol, *el cuerpo* (individuo), *la casa y la ciudad* (2008:283-305) son elementos distinguibles en la cimentación socio-antropológica que Pablo⁶ tiene en la formación de sus comunidades; aunque creo que no sólo son fundamentos para esta dimensión política, sino aún para el reconocimiento de su soteriología, la que indefectiblemente también tiene connotaciones políticas.

3.1 Cuerpo-Individuo: opresión y esclavitud en la sociedad de Galacia

Uno de los paralelos que Pablo sostiene en su discurso sobre la justificación de la fe, es la opresión que significa el obrar bajo la Ley, con la esclavitud como sistema deshumanizante.

No hay duda que la esclavitud fue una condición vigente en la sociedad de Galacia, en el siglo I, aunque no como en otras sociedades romanas.

Al proceder de tribus gálatas no sujetas a esclavitud, podemos suponer que pocos receptores de la carta eran o habían sido esclavos... La composición social de las ciudades gálatas no difería excesivamente de otras ciudades del Imperio, salvo, probablemente por una menor cantidad de esclavos (Ramírez, 2006:14-15).

Los postulados aristotélicos sobre ciudadanía, probablemente generaron un sustrato ideológico para la práctica de la esclavitud, asumiéndola como *normal* en la sociedad grecorromana. "Para Aristóteles, ...el esclavo no es un hombre, sino una especie de instrumento animado (*sôma, organón*). El esclavo ha nacido para la servidumbre lo mismo que el ciudadano para la libertad" (Cothenet, 1985:78). En la vida comunitaria paulina, la ruptura de diferencias sociales fue la dimensión política que sirvió como fundamento para su eclesiología liberadora. Así también en su soteriología cualquier forma de opresión humana no podía ser congruente con la justificación por fe.

Si aceptamos la posición que sostiene que la carta está dirigida a los miembros de la etnia de los gálatas⁷, recordaremos su historia política conflictiva donde la opresión fue un común denominador. Primero, la conquista del Imperio Romano y el fin de un sistema de gobierno gálata de aproxi-

⁶ También de Aristóteles, pero en Pablo el concepto de ciudad está más ligado a la vida comunitaria, es decir a la comunidad de creyentes o ekklesia (asamblea-iglesia). A diferencia de Aristóteles quien entiende a la casa como espacio familiar-doméstico y la ekklesia como espacio político, para Pablo la ekklesia es también la casa (Gil Arbiol, 2008: 292).

⁷ Posición más aceptada por los estudiosos, a diferencia de la otra "hipótesis del sur de Galacia", que prefiere entender que los destinatarios son los pobladores de la provincia romana del mismo nombre.





madamente 3 siglos, en el año 25 a.C., con la muerte del rey Amyntas; que dio inicio a un proceso de adopción obligatoria de la cultura grecorromana. Consecuentemente, los estragos de esta subordinación fueron pesados para las clases empobrecidas y marginadas de Galacia, “e incluso a los ricos de las ciudades. El paso de las tropas militares era devastador” (Támez, 2003:896).

La opresión es un estado al que se ha llegado producto de eventos conflictivos, si bien es cierto es el pueblo quien sufre oprobio, al final, el individuo, que no sólo forma parte del pueblo, sino que es el pueblo mismo, será el que viva en este estado, y necesite un proyecto liberador. Pablo entiende que la Ley es para el individuo un sistema de opresión, como la esclavitud, por tanto, deshumanizante y no provee una alternativa de libertad.

3.2 Casa: La situación socioeconómica de los pobladores de Galacia

La *oikía* u *oïkos* (casa) era el espacio vital. De acuerdo con Gil Arbiol para los escritos de Pablo la casa excede la idea de solo ser un ámbito donde vive una familia, sino que es la representación de la vida humana misma en por lo menos tres dimensiones de ésta: teológico – casa como espacio de construcción de la vivencia de fe (*ekklesía*), social – casa como espacio para la vida familiar, y físico – el cuerpo físico del creyente como casa (2008:285-287).

La casa, en su dimensión social, tuvo que soportar las repercusiones de una realidad política complicada: Tanto la educación como la situación socio-económica del poblador promedio de Galacia no era en extremo calamitosa, a excepción de los grupos marginados propios de la estratificación social romana, quienes ni tenían casas. No se trataba de una sociedad intelectual, tampoco de una zona con grandes metrópolis, ni de un mercado altamente productivo; pero sí de un espacio donde el grupo étnico asentado hace algunos siglos, había logrado mantenerse gracias a la ganadería y agricultura, actividades principales que le permitían sostener a la familia, a pesar de la sumisión al Imperio Romano. El promedio de la gente tenía ocupación o pequeñas propiedades, aunque su inclusión a la cultura grecorromana fue tardía, en el siglo I d.C. muchos habían sido admitidos dentro del estatus de ciudadanos romanos⁸, lo que les concedía participar de los privilegios de esta situación.

Consideremos dos cosas: Uno, la familia gálata había desarrollado un grado de cultura, lo que ciertamente desafió al apóstol a postular ideas vastas sobre la salvación, usando enfoques jurídicos y confrontándola dialógicamente con su situación vital. Dos, la familia en Galacia tuvo que enfrentar el dilema de su etnicidad, sumisión al poder, procesos de culturización, religiosidad, entre otras coyunturas, para seguir siendo un espacio de

⁸ “En tiempos de Octavio Augusto ya algunas familias gálatas habían obtenido la ciudadanía romana. Cuando Pablo llega a Galacia, es probable que este número de ciudadanos romanos se hubiera incrementado” (Ramírez, 2006: 15).





construcción de vida. A esto, el advenimiento de la predicación judaizante alentó la pérdida de esta posibilidad porque exigía la adquisición de nuevas prácticas excluyentes como la circuncisión y sus implicancias favorables con la hegemonía patriarcal. Por eso, ante a la alternativa vivificadora de la casa, sobre todo cuando es espacio comunitario de fe, Pablo establece que la Ley es incapaz de vivificar (Gálatas 3,21).

3.3 Ciudad-Eklessía: El encuentro entre la comunidad cristiana gentil de Galacia y la tradición judía

Para Pablo, las ideas políticas de construcción de la *pólis* (ciudad) según Aristóteles pudieron encajar en la experiencia de construcción de la *ekklesía*⁹. Sin embargo, cuando la *ekklesía* va perdiendo su capacidad de ser comunidad reconciliadora, se vuelve en un espacio para la opresión humana, cuestión que denuncia Pablo acerca de la consecuencia del encuentro con los judaizantes, en Gálatas.

A pesar de la escasa información sobre la vida de Galacia en el siglo I d.C., desde una revisión del texto neo-testamentario, podemos establecer que la visita misionera del apóstol Pablo generó el inicio de comunidades en torno a su testimonio sobre Jesucristo, es decir que surgieron iglesias bajo el influjo de una tradición judía que estaba tomando ciertos giros con el cristianismo naciente. Si en Galacia había existido anteriormente algún acercamiento o incluso adopción del judaísmo, no es precisable¹⁰, aunque podría ser probable por la frecuencia de las migraciones, y por la forma cómo los miembros gentiles¹¹ de las comunidades cristianas no rechazaron la predicación judaizante que exigía prácticas extremas, como la circuncisión.

La carta no es informe sobre el encuentro cultural entre los gálatas¹² o los ciudadanos romanos de Galacia¹³ con el judaísmo, pues sería muy pretensioso aludir al acontecimiento de la llegada de Pablo, y luego de los judaizantes, como el inicio de un proceso de culturización judía, o judeo-cristiana. Pero sí deja sentada la experiencia vivida en el micro-espacio de las familias y comunidades que adoptan la fe judeo-cristiana de Pablo y su

⁹ “Entre las funciones que tiene la ciudad, Aristóteles reconoce: la preparación y oferta de comidas comunes, la regulación del matrimonio, los mecanismos de control de la desviación, la resolución de conflictos entre las clases sociales y el acceso de los individuos a la ciudadanía. Estas características aparecen en las cartas de Pablo referidas a las *ekklesía*” (Gil Arbiol, 2008: 293).

¹⁰ Al respecto: “aunque no tenemos, por otro lado, evidencias de asentamientos judíos en aquella región en tiempo de Pablo, quizás debamos suponer que se trata de gentiles que, ya antes de su conversión a Cristo, habían mantenido relaciones con el judaísmo” (Ramírez, 2006: 16).

¹¹ “A través de la carta se puede asegurar que los destinatarios eran gentiles convertidos al cristianismo (Gál 4,8). Como el texto de la carta refleja un buen manejo de la retórica, cabe suponer que en las comunidades cristianas de los gálatas habían miembros del sector medio, educados en la cultura griega” (Támez, 2003: 898).

¹² Del Norte de Galacia. Migrantes celtas que llegaron de Europa a Asia Menor en el siglo III a. C.. “El nombre Galatai es la forma más reciente de Keltaí. Designa a los habitantes de la zona... que se establecieron aquí poco antes del 280 a. C.” (Marxsen, 1983: 55).

¹³ Del sur de Galacia. Pobladores del país galático que, luego de la muerte de su rey “en el 25 a. C., el país se convirtió en una provincia romana” (Marxsen, 1983: 55).





posterior encuentro con los judaizantes, quienes les imponen sus prácticas culturales-religiosas, con el fin de *corregir* la evangelización equívoca de Pablo.

Al respecto podemos apuntar que la irrupción de los judaizantes en la *ekklesía* de los gálatas inauguró una espinosa situación de adopción de una fe o de una cultura, principalmente por la obligada observancia de la Ley, que envés de suscitar la edificación de la comunidad como cuerpo, permitió la exclusión de personas, que seguramente llevaron a Pablo emitir la espléndida y categórica declaración de Gálatas 3,28.

4. *Análisis del discurso*

Como se ha dicho, la pretensión paulina en Gálatas 3,1-4,31 es argumentar a favor del propósito *humanizante* de la justificación por la fe, en contraposición con la *deshumanización* a la que puede llevar el entendimiento que la salvación es por las obras de la Ley. En la sección *la función de la Ley* (3,19-25) la argumentación toma ciertos matices, a través de preguntas y sentencias que el apóstol escribe, buscando que el lector gálata confronte su práctica actual de fe, que ha sido influenciada por la predicación judaizante, con la aprendida en la evangelización paulina.

El eje temático está establecido por la pregunta inicial *tí oûn jo nómos* (¿para qué sirve la Ley?) en la que ya Pablo manifiesta, con ironía, sus disonancias con las ideas judaizantes sobre el valor de la Ley. Esta pregunta podría entenderse también como una especie de transición entre la conclusión a argumentaciones anteriores, y la inauguración de unas nuevas.

Recordemos que si bien es cierto, al ser gentiles, los gálatas no conocían plenamente la Ley de Moisés, ni las tradiciones vetero-testamentarias, también es válido asumir que por la evangelización paulina y el trabajo misionero de los judeo-cristianos habían ampliado sus conocimientos escriturísticos, por eso Pablo discutirá confiadamente usando ilustraciones conocidas en la tradición judía y judeo-cristiana¹⁴. También porque no se debe descartar la idea de que la epístola estaba indirectamente dirigida a los judaizantes, por la evidente disputa contra ellos.

En la sección *la función de la Ley*, Pablo usa varias sentencias que son muy confusas¹⁵ con posibles interpretaciones variadas hasta contrarias, sin embargo es claro que se trata de una sección que argumenta en contra del valor de la Ley, para eso puedo distinguir hasta cuatro argumentos:

¹⁴ “No hemos de perder nunca de vista que los adversarios combatidos por Pablo son *cristianos* y no propagandistas judíos... Esto quiere decir que la argumentación de Pablo no puede tener valor más que desde un punto de vista cristiano” (Cothenet, 1981: 10).

¹⁵ Se ha postulado incluso que en ciertas partes Pablo no se expresa de manera clara (Dunn, Tolmie).





4.1 La Ley es inferior por ser transitoria

No es posible creerle más a la Ley que a Jesucristo, quien es la consumación de la promesa divina de salvación. Porque definitivamente, Jesucristo es el camino *humanizante* de una salvación que viene por creer en él como el que encierra la plenitud de la promesa; mientras que la Ley fue transitoria porque ante su propuesta lo que inmediata y consecuentemente provocó fue su transgresión.

Esto se evidencia en la polémica sentencia que continúa a la pregunta inicial, que incluso podría inducir a valoraciones opuestas, dependiendo de su lectura: *tōn parabáseon jarín prosethête* (agregada *debido a o con el propósito de*¹⁶ las transgresiones). Como lo establecen la mayoría de exégetas contemporáneos¹⁷, el significado de la frase, más congruente con el resto del discurso, es el que propone que las transgresiones se “producen precisamente por la existencia misma de la Ley” (Díaz-Rodelas, 1994: 51). Y esto ájris *jōu élthe tò spérma jō epéggeltai* (hasta que viniese la simiente que ha sido prometida).

La transitoriedad de la Ley no puede resolver la imperfección y crisis humana en los tres espacios definidos en la visión política de Pablo: individuo-casa-ekklesía, porque, como Pablo lo ha estado argumentado en todo el gran apartado, la Ley sólo busca que el ser humano obre bajo su imposición, es decir la Ley no es un *sujeto* que brinda la posibilidad de hallar en ella plenitud de ser al *sujeto*, sino es objeto porque ella misma es obra de un *sujeto*, como se sentencia en 3,19b fue ordenada por medio de ángeles *en jeirí mesítou* (en mano de un mediador), y sólo ha logrado que el sujeto actúe bajo imposición, generando en él transgresión. Es decir, ha objetivado al sujeto, deshumanizándolo.

Pero, el individuo puede hallar su plenitud de ser cuando llegue desde una *spérma* (simiente) humana, es decir desde una existencia en sí misma, a diferencia de la Ley que vino por un mediador, el cumplimiento de la promesa divina de redención. Así el sujeto, podrá construir plenamente su cuerpo personal (individuo), social (casa) y teológico (ekklesía). “La predicación y la teología del apóstol tienden continuamente al objetivo de hacer que el hombre, frente a Dios, se comprenda a sí mismo y con ello reflexione acerca de su situación y de su vida en medio del mundo” (Bornkamm, 1997: 170).

4.2 La Ley es inferior porque no vivifica

En 3,21 se establece una siguiente pregunta retórica *jo oûn nómos katá tōn epaggeliōn* (¿Luego la Ley es contraria a las promesas...?). Sorprendentemente el apóstol responde: *mè gévoito* (jamás, de ninguna manera), que nos induce a leerlo como una especie de incongruencia a todo lo que se ha venido planteando. Sin embargo, si entendemos que en realidad

¹⁶ “It is well known that *carín* can mean either ‘because of’ or ‘for the purpose of’” (Tolmie, 2004: p. 172, traducción nuestra).

¹⁷ Como Schlier, Betz, Bruce, Díaz-Rodelas, entre otros.





la Ley no es indiscutiblemente una equivocación, sino una especie de eslabón antes de la llegada del cumplimiento pleno de la promesa, podríamos comprender que hay mucha razón en la frase.

Esta transitoriedad la hace inferior a la fe en Jesucristo, porque no puede la Ley, siendo perecedera, vivificar al ser humano. Como dice 3,21b: *ei gàr edóthe nómos jo dunámenos zopoiêsai* (porque si la Ley dada pudiera vivificar), entonces la justificación del ser humano vendría por la Ley, sin embargo, esta posibilidad se cierra con la circunlocución expuesta. “La Ley no puede dar vida; al menos no puede dar la vida en plenitud” (Díaz-Rodelas, 1994: 60), empero, sí la fe en Jesucristo.

Por eso Pablo en 3,1 alude con fastidio no entender la fascinación que los hermanos de Galacia han propinado a las argucias de los judaizantes, porque la dimensión del ser humano como *sujeto* entra en una total desvirtuación al aceptar que es por la Ley que el ser humano alcanza vida plena.

Para argumentar más, Pablo hace un ejercicio hermenéutico, confiando que los gálatas están entendiendo su retórica, porque conocen la escritura veterotestamentaria y las reglas del discurso forense: *allà sunékleisen je grafê tà pánta jupò jamartían* (Pero encerró la Escritura todo bajo pecado). De tal modo, la Ley es incapaz contra la realidad humana que ha hecho caer a toda su existencia bajo el dominio del pecado, lo cual está testimoniado por la misma Escritura. Entonces, sólo por la fe habrá la viabilidad de salvación de un escenario enteramente enajenado.

Lo dicho por Pablo obliga al lector galático confrontarse con lo que está viviendo en su propio contexto. Retornando a la propuesta de Gil Arbiol, ¿aceptar la Ley es favorecer a la construcción de una vida plena en las tres dimensiones políticas de la vida del ser humano (cuerpo, casa, ekklesía)? Definitivamente no, a la Ley no le alcanza poder para esto.

4.3 La Ley es inferior porque esclaviza

En 3,23, Pablo comienza a articular una serie de argumentos relacionados con la opresión-esclavitud, que ampliamente los desarrollará en la siguiente sección.

La referencia a este estado de vida, no es fortuita ni abstraída de su contexto. Más bien parece ser que el apóstol toma una de las formas más aberrantes de perder la condición esencial humana para alegorizar contra la Ley, sabiendo que los gálatas están experimentando una situación constante de opresión y que saben lo que significa la falta de libertad.

La vida bajo la Ley se ha opuesto históricamente a la fe, porque *jupò efrouroúmetha sugkleiómēnoi...* (bajo la ley éramos custodiados siendo encerrados...), mientras que por la fe hemos hallado libertad¹⁸.

Por otra parte, vivir bajo la Ley implicaría aceptar que la justificación ante Dios se da a través de la práctica de alguna forma de opresión, como lo

¹⁸ Cuestión que será tratada ampliamente en el Gálatas 5.





hacían las religiones paganas de donde procedían los gálatas¹⁹, asunto decisivamente rechazado por el evangelio de Pablo, entre otras cosas, porque métodos como la circuncisión eran una especie de paralelo, impuesto por la Ley, a las costumbres idólatras. Además, en la casa-ekklesia, las comunidades paulinas habían comenzado a experimentar vivencias contrarias a los paradigmas sociales deshumanizantes del contexto grecorromano, como la esclavitud. “A través del amor fraterno y de la aceptación de los esclavos en plena comunión de los redimidos por Cristo, la Iglesia primitiva marcó una nueva dirección” (Schnackenburg, 1989:299). Entonces, la predicación judaizante de aceptación de la Ley no tendría que haber tenido cabida en una comunidad que había comenzado a vivir su libertad a partir del oír con fe.

4.4 La Ley es inferior porque nos guío a la fe

¿Cuál es la función de la Ley?, hacer lo que hace el esclavo *paidagòs* (ayo), que no es el maestro (*didáskalos*), sino el encargado de acompañar al estudiante a su centro de estudios. Esta figura conocida por los gálatas ejemplifica vastamente lo que Pablo argumenta sobre la Ley. No es que ésta sea completamente deplorable, ni demoníaca, más bien sirve para acercarnos a Dios, porque en su cualidad deshumanizante por quitarle al ser humano la capacidad de vivir en libertad, también genera en él una búsqueda inagotable de sentido que sólo será últimamente respondida en Dios.

Aunque ha caído en poder del pecado y se ha apartado sensiblemente del designio divino, Dios no deja la ley de su mano... La ley (nomos), aunque de una manera indirecta y muy paradójica, está al servicio de la voluntad salvadora de Dios, precisamente en cuanto que rechaza y no da paso a la vida. Esto es lo que quiere significar el dicho paulino que llama a la ley ‘pedagogo hasta Cristo’ (Bornkamm, 1997: 179).

Pablo concluye esta sección con una sentencia axiomática: *elthoútes dè tês písteos oukéti jupò paidagogón esmen* (pero venida la fe, ya no estamos bajo ayo). La fe le devuelve al ser humano la capacidad de ser persona, porque de partida nuestra salvación se gesta en la búsqueda consciente del modelo supremo de persona, pero que a su vez ya está modelando nuestra misma búsqueda de plenitud de ser, como personas: Jesucristo.

5. A manera de conclusión

¿Para qué sirve la Ley? Para darnos cuenta, como lo dijo Pannenberg: que “el ser humano del hombre se realiza y llega a su plenitud en Jesús”, no por medios que impliquen alguna forma de opresión.

Si partimos del hecho que la esencia misma de Dios es su amor, como

¹⁹ “Se cree que la religión dominante era justamente el culto a Cibeles y que la fiesta central de dicho culto incluía el ‘día de sangre’... al ritmo de tambores y danzas, algunos fieles llegaban al extremo de amputarse el pene y ofrecerlo en oblación a la diosa” (Támez, 2003: 896).





lo plantea Jean Luc Marion cuando va más allá de la analogía del ente para explorar el ser de Dios y entenderlo más bien desde la perspectiva de lo dado²⁰ (Marion, 2010), es imposible pensar que su redención venga por la imposición o, peor aún, por la deshumanización del ser humano. Entonces la soteriología debe tener como fin que el ser humano alcance su plenitud de ser, en Dios, a través de Jesucristo.

En el siglo I d.C., ya Pablo había establecido un esbozo de una soteriología que trascendió la tradición de un judaísmo que no había podido entender que su religión exigía del ser humano su hacer, mas no su ser. Así, los simpatizantes judíos con el cristianismo creyeron que el mensaje de Jesús podría darles cierta libertad, pero se rehusaron a abandonar la idea de que la Ley debía seguir diciéndole al ser humano lo que tenía que ser, impidiéndole que realmente sea. Por eso, el apóstol debatió vigorosamente con aquellos que entorpecían el propósito de su predicación sobre la fe, la misma que había sufrido una serie de rupturas en su encuentro con el mundo gentil. En Gálatas 3,19-25 sentencia con firmeza que solo la fe en Jesús, no como el hombre de Nazaret, sino como el Cristo, puede justificar.

Al Jesús histórico Pablo simplemente lo identificó con el hijo preexistente de Dios, interpretando la crucifixión como un acto divino de intención salvadora y significado cósmico. Cuanto más predicaba Pablo de acuerdo con estos criterios, más claro le parecía que su evangelio helenizado estaba más cerca de la verdad – según él la entendía – que, de la restricción impuesta por la estrecha visión del cristianismo judío, si en verdad podía llamarse así (Johnson, 1999: 59).

La justificación por fe, le permite al ser humano no sólo encontrarse con el Dios dado, sino hacer de su cuerpo casa para este Dios, que en esencia es amor. Así su casa se convertirá en el espacio vivificante donde el amor debe promover rupturas socio-culturales y convertirse en la ekklesia o comunidad para vivir la fe.

Así, Pablo esboza los rudimentos de una soteriología que humaniza, base para nuestra teología cristiana, estableciendo el carácter *humanizante* de la justificación por la fe, porque se trata de la opción divina por amar al ser humano y querer su realización plena por la participación de una vida libre de cualquier tipo de opresión. Para ello, la persona, en su condición de ser humano oye y cree, no sólo haciendo lo que debe hacer, sino abriéndose y participando de aquel en quien ha puesto su fe: Jesucristo, cuya vida le dará al ser humano la posibilidad de constantemente ser más humano.

²⁰ “Dios salva el don precisamente por cuanto no es, por cuanto no tiene que ser. Pues el don no tiene de entrada que ser, sino que arrojarse en un abandono que es lo único que lo hace ser” (Marion, 2010: 19).





Referencias Bibliográficas

- Becker, J., *Pablo el apóstol de los paganos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Betz, H.D., *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Hermeneia Fortress, 1979.
- Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*. 5. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- Bultmann, R., *Teología del Nuevo Testamento*. 3º ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- Cothenet, E., *La Carta a los Gálatas*: Cuadernos Bíblicos No. 34. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003.
- Cothenet, E., *San Pablo en su tiempo*: Cuaderno Bíblicos No. 26. 4. Estella: Editorial Verbo Divino, 1985.
- Díaz-Rodelas, J.M., *Pablo y la ley: La novedad de Rom. 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1994.
- Gil Arbiol, C., *La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo*. En: BERNABÉ, C. y GIL, C., Reimaginando los orígenes del cristianismo: Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo. Estella: Editorial Verbo Divino, 2008: 283-305.
- Johnson, P., *La historia del cristianismo*. Barcelona: Ediciones B, 2010.
- Marion, J. L., *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.
- Marxsen, W. *Introducción al Nuevo Testamento: Una iniciación a sus problemas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- Pannenberg, W., *Fundamentos de Cristología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- Ramírez, F., *Gálatas y Filipenses*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2006.
- Schnackenburg, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento: Tomo I: De Jesús a la Iglesia primitiva*. Barcelona: Editorial Herder, 1989.
- Támez, E., *Carta a los Gálatas*. En: Levoratti, A. Comentario Bíblico Latinoamericano: Nuevo Testamento. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003: 895-912.
- Tolmie, D.F., *A rhetorical analysis of the letter to the Galatians*. 2004. 248p. Disertación: Departamento de Griego. Faculty of Humanities At The University Of The Free State Bloemfontein, South Africa. Bloemfontein, Sudáfrica. Disponible en: <http://scholar.ufs.ac.za:8080/xmlui/bitstream/handle/11660/1730/TOLMIEDF.pdf?sequence=1>. Visitado el: 02 de mayo de 2017.







*Marco Aurélio de Brito*¹

El Anuncio de Jesús Crucificado Gálatas 6,11-18

*The Proclamation of The Crucified Jesus
Galatians 6,11-18*

Resumen

Este artículo analiza los presupuestos con que fue escrita la carta de Pablo, específicamente la perícopa final, es decir Gálatas 6,11-18. En ese aspecto, estaremos analizando las posibles influencias socioculturales que la comunidad sufrió a lo largo del tiempo. De cara a ese espacio, y con ese contexto, hablaremos brevemente de esas identidades fluidas que alcanzaron al cristianismo primitivo en Galacia, además intentaremos comprender el proceso étnico en el que estaban involucrados los celtas, los judíos y el pensamiento grecorromano de ese período, dentro de este ambiente. Abordaremos también la teología paulina, que es contraria a la influencia de grupos judaizantes que intentaron fortalecer la teología de la ley, mientras que Pablo reforzaba y enfatizaba la fe en la cruz de Cristo. El discurso de los judaizantes era contradictorio, ya que la crucifixión en cuerpo era un paradigma frente a la circuncisión. En ese aspecto vamos a trazar un paralelo entre el anuncio del Jesús crucificado y la persecución que sufrió Pablo a causa de la cruz. Además, haremos un breve análisis del texto para comprender el sentido y las cuestiones prioritarias de esta perícopa. Así también, profundizarnos en algunos términos teológicos que Pablo usó para confrontar la fe y la teología de esa comunidad.

Palabras-clave: Ley - Circuncisión - Carne - Cuerpo - Crucifixión.

Abstract

This article analyzes the suppositions in which the Paul's letter was written, specifically the final pericope, in other words, Galatians 6, 11-18. In this aspect, we will analyze the possible sociocultural influences that the community suffered over time. Before this space and with this context, we will talk briefly about these fluid identities that hit the primitive Christianity at Galatia, in addition to try understand the ethnic process in which the

¹ Doctorando en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP) Pos-graduado en Filosofía por la Universidad Claretiana; profesor de FATEJ/FADISA en San Andrés-SP. Email:prmarcobrito@gmail.com





Celts were involved, the Jews and the Greco-Roman thought of this time inside this ambient. We will also approach the Pauline theology which is the opposite of the Judaizes groups, who tried fortified the law theology, while Paul reinforces and emphasizes the Christ's cross faith. The Judaizes' speech was contradictory, since the crucifixion on the body is a paradigm in front of the circumcision. In this aspect, we will draw a parallel between the sacrificed Jesus announcement and the persecution that Paul suffered because the cross. Besides, we will do a briefly analysis of the text in order to understand the mean and the major questions of this pericope. As also, we will deepen in some theological terms used by Paul to confront the faith and the theology of this community.

Keywords: Law - Circumcision - Flesh - Body - Cross.

1. *Introducción*

Nuestro artículo procurará entender el conflicto de la fe paulina, el sentido del discurso de la crucifixión, que debatió directamente con la teología judaizante que algunos cristianos llevaron a la comunidad de Galacia, además de los cultos de la diosa Madre y Átis, y también del culto al emperador. Y, por medio de su ambiente y de las discusiones que permearon la historia de la comunidad y, evidentemente, su contexto social, haremos una relectura para comprender y responder a los problemas que ella presenta. A más de la historia y de su contexto, la carta de Pablo fue escrita para enfrentar los problemas de su época y la fe contradictoria de algunos que estaban influenciando la fe de los hermanos. Se hizo necesario un discurso, muchas veces, duro del apóstol para intentar mantener al grupo unido y ligado al mensaje cristiano que él mismo divulgaba y creía. En ese contexto percibimos diversos problemas teológicos y estructurales en la comunidad en el siglo primero. Así, Pablo, en nuestra opinión, declara la fe en Cristo, recordándole a todos que la cruz es la señal más grande de la comunidad. Con este propósito, el anuncio del Jesús crucificado es la gran revelación de nuestro perícopa, capaz de sobrepasar cualquier señal en el cuerpo, a menos que el sufrimiento sea por amor al mismo Cristo crucificado, como fue en el caso de Pablo.

1.1 *Etnias*

La historia de Galacia estuvo envuelta en muchas guerras, y eso se dio ya a mediados del siglo III a.C. Este nombre viene: "En el griego, el término *galatai* alterna con *kéltai* o *kéltoi*. En los idiomas derivados del latín se habla de *gálatas*, *gálases* o *celtas*. Estos términos se refieren al grupo de personas originarias de Europa Central" (Ferreira, 2005: 14). Este pueblo, conocido como Bárbaros, se instaló, según el propio Ferreira, entre el Danubio, Suiza, el sur de Alemania, Francia, España (Galicia), Portugal,





etc. Y fueron invitados por el rey de Bitinia “Nicomedes, entre el 278 a.C., a quedarse en Asia Menor, donde llevaron a sus familias, siendo usados como mercenarios (Cf. Ferreira, 2005: 14). Fue cercano a este período que los celtas invadieron y guerrearon con Grecia y algunas regiones del Asia Menor. Nuevamente las guerras se abatieron y “Atalo I Soter (241-197), primo de Éumenes I, derrotó a los celtas que habían invadido el Asia Menor y después incursionaron por Macedonia y Grecia y que, desde entonces, se habían radicado de nuevo en el centro-norte de Asia Menor (Galacia)” (Koester, 2005: 22-23).

Después de 189 a.C., los celtas fueron derrotados por los romanos, y desde entonces se volvieron aliados y quedaron a expensas del poder romano. Después de este momento, Galacia se convirtió en una especie de base militar o un espacio de sostenimiento del poder del Imperio. Así, *“Galacia fue un caso típico de concentración para el Imperio Romano, sus tierras pasaron a manos del Emperador, y las que no fueron dadas a los ciudadanos romanos, fueron añadidas al patrimonio del Emperador”* (Ferreira, 2005: 14).

Con el paso del tiempo, los Gálatas demostrando fidelidad a Pompeyo, recibieron ese territorio de forma clientelista. Había ahora una casta aristocrática, pero con el tiempo y la diversidad de matrimonios con los frigios, ellos se convirtieron en un pueblo mixto. Y por ese motivo, los griegos les veían con cierto menosprecio. Ahora estaban unidos dos grupos distintos, los Frigios, que eran calmados y acomodados, y por otro lado los celtas o gálatas: altos, feroces, y simplones, típicos bárbaros, según comenta Ferreira (2005: 15). Se hablaba allí el celta, y el griego era la segunda lengua. Por último, *“fue en el encuentro de los celtas con los frigios de donde se formó el pueblo gálata”* (Ferreira 2010: 17).

1.2 La Iglesia Gálata

Como toda comunidad del mundo antiguo, donde se manifiestan formulaciones religiosas y sociales, la fe en Galacia también necesitó organizarse, y por estar envuelta con todas las relaciones políticas, el poder imperial, y sus diversas etnias, la religión cristiana en el siglo I d.C., se percibió interactuando y reaccionando contra las ideologías de ese tiempo. Lo que parece ser evidente es que la sociedad misma, coexistiendo con sus diferencias y semejanzas, confundiéndose y entrelazándose, fue al mismo tiempo manteniéndose distante ante algunas relaciones sociológicas. Como podemos leer a continuación:

La unidad de identidades se da en la medida en que los sujetos trazan o delimitan, de acuerdo a sus intereses y finalidades, las diferencias a partir de las representaciones simbólicas que las caracterizan. Para Clifford Geertz, cuanto más se juntan las cosas, más quedan separadas. Las personas se consideran, en determinados momentos y para determinados fines, francesas y no inglesas, indianas y no budistas, hutus y no tutsis, latinas y no indias,





chiitas y no sunitas, hopis y no navajos, negras y no blancas, naranjas y no verdes. De ese modo, se confirma, dentro del concepto de cultura e identidad, su carácter de fluidez y heterogeneidad, a pesar de las fuertes marcas de alteridad (Izidoro, 2010: 23).

Siguiendo esa identidad y conceptos sociales, Izidoro también nos muestra que las categorías no están dispersas, sino que se involucran, usando los argumentos de “André Chevitaese y Gabriele Cornelli, no debemos considerar las categorías *cristianismo*, *judaísmo* y *helenismo* como bloques monolíticos y absolutamente inmutable” (Apud, Izidoro, 2010: 26). Las situaciones y ambientes que esos grupos que se mezclaron trajeron dentro de sus identidades nuevas concepciones; en ese dinamismo discursivo se reveló históricamente un proceso de discusiones no sólo sociológicas, sino también transformaciones teológicas.

En ese ínterin, para apuntar cuáles son las discusiones que ese grupo vivió fuera de Jerusalén, hablando más puntualmente, en la región de Anatolia, queremos primero presentar, aunque sea hipotéticamente, algunos puntos sobre la identificación y localización geográfica de la comunidad de Galacia. Hablamos así porque todavía existe una gran discusión sobre a qué región realmente se dirige la carta, y por eso se ve que “puede referirse al ‘territorio’ en la parte central o a la meseta de Anatolia –teoría de Galacia del Norte– o a la ‘provincia’ –teoría de Galacia del Sur– = toda la provincia romana” (Ferreira, 2005: 19). ¿De qué forma entender a cuál de esas regiones se refería Pablo? Hardin dice que siempre hubo dudas (2008: 3).

En contrapartida, tenemos también la afirmación más antigua, defendida por muchos estudiosos, de que la carta fue dirigida para el norte de Galacia, es decir para la parte central de Anatolia. La lógica sigue el camino trazado por Lucas que, al citar el destino de Pablo, no hablaba sobre el nombre de las provincias, sino de sus distritos geográficos (como Antioquía, Lистра y Derbe). En ese sentido, la referencia que tenemos debe suponer que se está hablando de Galacia del Norte.

Siguiendo, entonces, las referencias de Ferreira, optamos por Galacia del Norte como el direccionamiento de la carta, ya que todos los datos son especulativos. (Cfr. Ferreira, 2010: 20).

1.3 El Culto en Galacia

Esta era una región, como ya mencionamos, con una miscelánea de pueblos, y como no podía ser de otra manera, con una diversidad de cultos y de dioses. En ese sentido, tenemos dos caminos para recorrer.

Según Izidoro (2016: 167), *podemos presentar algunos puntos importantes sobre esos ejemplos. Cuando comentó sobre el modelo Anatolio, habló de la diosa madre, un importante culto del mundo antiguo.* Para entender cuáles fueron las motivaciones paulinas, debemos entender su contexto. Hardin





(2008: 5) *considera dos grupos donde se revela el culto a la Madre de los dioses y el culto imperial*. Si citamos al primero, pudiéramos releerlo a partir de la alegoría de 4,21-5,12, que presenta una analogía entre Agar, la esclava, y la diosa madre en el culto de la montaña, recordando al Sinaí.

En la Carta a los Gálatas, en el escenario religioso Anatolio, es decir en la devoción a la Madre de los dioses. (Hardin, 2008: 6), él comenta que ella era considerada guardiana de su territorio, de sus habitantes, con poder de jurisdicción. El culto a esa diosa o Cibele tiene sus formas helenizadas de grupos femeninos de la edad clásica de Frigia, y también del ciclo del culto mítico de Átis y de Galli. Ese culto circuló por complejos modelos religiosos que gravitaron alrededor de la gran Madre de los dioses; incluso ella misma también tuvo sus antecedentes orientales, de cierta manera mantenidos, pero que necesitó ser integrada en la esfera de la religión griega (Cf. Gasparro, 1985: 119). Así, Átis era un ser andrógino y castrado, subordinado, que servía como ejemplo para los sacerdotes madres. Los Galli se sometían al modelo y al estado castrado de Átis. (Cf. Hardin, 2008: 9), Así también, con relación a los lectores Gálatas, sobre la circuncisión y la conexión al ritual de castración de los Galli en Anatolia, Izidoro añade que Pablo no consideraba erróneo el acto de la circuncisión, sino que el problema en cuestión era su temor ante unos convertidos siendo circuncidados, y que pudieran volver a ser esclavos del poder de la Madre de los dioses (Cf. Izidoro 2016: 167-168).

Hardin considera que la comparación que Elliot hace entre la circuncisión y la castración como hilo conductor es frágil, pero si tomamos en consideración todo alegorismo paulino que es citado por él mismo en Gálatas, vemos una posibilidad de que este argumento sea válido, justamente en un aparente puente creada por Pablo en Gal 5,12 con el término (avpoko, yontai) “apokopsontai”. Pero es evidente que, a pesar de que el término esté relacionado con la palabra “cortados”, es también una relación frágil, ya que parece situarse en el ámbito de la separación con la comunidad. Por ello es que otros estudiosos ven que “el v. 12 probablemente cita una práctica común, conocida en la época, del culto a Cibele y Átis, cuando los iniciados a algunos ritos místicos y los sacerdotes se mutilaban. En su confrontación con los perturbadores, Pablo les dice *que se hagan mutilar*” (Ferreira, 2005: 163).

Siguiendo adelante, la segunda proposición propuesta por Hardin, que creemos pertinente también presentar, se relaciona con el culto imperial que este autor se propone presentar de forma más completa, lo que, en verdad necesario, aquí presentaremos en forma muy breve, en su forma y contexto. Así, pues, su segunda opción se da justamente en el culto a la Madre de los dioses, que estaba en franca caída ya en Péssino, y que había sido suplantada por el culto al emperador, como hablaremos después (abajo).





2. *El Contenido de la Carta*

En este momento queremos hablar sobre los temas más importantes de la carta paulina, que influenciaron directamente en el contenido de nuestra perícopa; después haremos unos breves apuntes de la parte de la historia que envuelve la carta. Hablemos ahora de los términos pertinentes a nuestro texto.

2.1. *La Ley*

Este es uno de los términos más abundantes en Gálatas, aparece en todo el cuerpo textual, siendo usado 32x (Fiel, 1997: 371), demostrando su importancia en todo el contexto teológico de la carta. Pero, en nuestro perícopa, apenas aparece una vez, lo que nos muestra que el término ya se había agotado y, entonces, Pablo ya podría finalizar con otras ideas, tan importantes como la Ley para la comunidad. A pesar de todo su uso anterior, nos parece todavía pertinente hablar de esa palabra.

Por eso, queremos explicar el sentido de la ley en el contexto de la antigüedad, su importancia vital para la sociedad, y la forma en que el judaísmo y el cristianismo la veían en su contexto. “En las sociedades antiguas, la ley (*no, mon*)² aparece como aquella norma que exige una adoración de los dioses y que crea la justicia entre las personas” (Schnelle, 2010: 376).

La constitución de la ley en la historia, desde sus principios, fue creada para dar límite al ser humano, para guiarlo en la disciplina y en el orden. Nos parece que el parámetro para que esos códigos fueran bien aceptados y concatenados con el pueblo, provenía de un proceso organizado y estructurado por líderes locales, que percibían las necesidades sociales y divinizaban los procedimientos legales, haciendo que las tribus, clanes y sociedades vigentes los percibieran como un designio de los dioses.

El AT tiene los mismos matices de ese proceso jurídico. La ley dada por Dios salva y guarda a su pueblo. “El ser humano se enfrenta con la exigencia de Dios, concretamente en el *no,moj*, en la ley del AT, cuyo sentido no es otro que conducir al ser humano hacia la vida (*eij zwhnv* - Rom 7.10, Cf. Rom 10.5, Gal 3.12b)”³ (Bultmann, 2004: 322). La ley mosaica estableció formas de mantenimiento social como cualquier otra ley, pero su dirección especial para su pueblo, como para los bienes y servicios, se mostró en algunos momentos deficiente. Y, entonces, en muchos períodos, fue necesario fortalecer su idea, con nuevas teologías, asegurando así su poder para mantener el estatus quo; después del exilio se fortaleció usando la esclavitud como una forma de castigo ante el pecado.

² *no,mon* – *nomon*.

³ *eij zwhnv* – *eis zoen* – para la vida.





En ese aspecto quedaba claro que, si la ley del “SEÑOR” no era obedecida, traería juicio. “En el judaísmo de los dos últimos siglos a.C., y en los tiempos de Jesús, nomos se empleaba en el sentido absoluto: la ley era cosa absoluta en sí misma e independiente de la alianza. Es el cumplimiento de la ley lo que determina si alguien es miembro del pueblo de Dios” (Coenem; Brown, 2004: 1156).

La secta judeo-cristiana fue objeto de intrigas por parte de los principales líderes en el primer siglo, y aún peor debido a las actitudes de Jesús delante del pecador, que al afirmar su curación, lo dispensaba sin obligaciones rituales, como por ejemplo, en los textos de las sagradas escrituras, donde una mujer con flujos de sangre, un ciego de Jericó, etc., reciben el perdón con la simple frase “*h` pi, stij sou se, swke,n se*” (he pistis sou se-soken se) “tu fe te ha salvado”.

Después de la muerte de Jesús y de las conversiones hechas por la iglesia, y siendo Pablo ahora un teólogo-misionero, que había sido enviado al mundo grecorromano a anunciar el reino de Dios, sin el yugo, o mejor, sin la mirada judía de la ley, sino con la percepción de que la fe es la que justifica, empieza a promover, entonces, una nueva discusión en la comunidad, cambiando radicalmente el concepto de ley, para la gracia.

Pablo sostiene a la comunidad cristiana, y a los Gálatas, que la ley tiene sus lados negativos, y que aquello que era enseñado en el judaísmo debía ser repensado. Él también evidencia las posiciones enteramente importantes, que daban a la ley cierto valor. “...la Ley es incapaz de dar la vida, de crear un ambiente de Justicia. Ahora vemos la dimensión positiva de la Ley, que es la de ser ‘nuestro pedagogo hasta [la venida] de Cristo” (Ferreira, 2005: 88). Este versículo citado en Gálatas 3,25 muestra la dimensión del sentido de la ley sobre la organización jurídica paulina; él la pone en un lugar inferior con relación a la fe en Cristo, pero no es inútil, pues sirve como puente para llegar al hijo de Dios. “La Torá tenía un valor secundario [...]. Pablo no necesitaba de una doctrina diferenciada de la ley, porque la ley no era un tema prioritario” (Schnelle, 2010: 382).

2.2 La Circuncisión

En Gálatas, este término aparece 6x como verbo “*perite,mnw*” (peritemno), e 7x como sustantivo “*peritomh,*” (peritome). También se usa el término incircunciso, “*avkrobusti,a*” (akrobystia), que aparece 3x. Por lo tanto, es evidente que este tema es extremadamente relevante en la discusión paulina con su comunidad. “*El sustantivo correspondiente, perithome se usa por primera vez en el siglo II a.C. Parece que siempre fue un término técnico para circuncisión*” (Coenem; Brown, 2004: 355).

Entender el principio del uso de este ritual en la Biblia siempre fue una gran discusión entre los biblistas, pero parece que en la historia ya hubo antes discusiones por este tipo de ceremonia. El mundo antiguo tiene relatos sobre la circuncisión, fuera de la Biblia, entre ellos podemos





encontrar vestigios entre los egipcios y, de forma más efectiva, en Oriente Próximo. “Es difícil definir la extensión de esta práctica en el Oriente Antiguo, debido a la incertidumbre y la contradicción de los testimonios. En Egipto, los bajos relieves comprueban que desde el III milenio a.C. hay textos que la mencionan; Heródoto habla de ella, pero ciertas momias no están circuncidadas” (Vaux, 2004: 70). Tal vez sólo los sacerdotes fueran obligados practicarla, según el propio De Vaux. Pero, entre los semitas esta práctica se agregó a sus costumbres. A pesar de ello, según Megahed y Vymazalova (2012: 156), tenemos pocas evidencias, aunque parecen ser verdaderas, donde es posible observar la circuncisión masculina como una práctica en Egipto. Incluso algunos, aunque escasos, relieves y estatuas demuestran que las clases nobles e inferiores de la sociedad habían sido circuncidadas, incluso hasta en restos momificados de diversos períodos de la historia egipcia se percibe la práctica de la circuncisión entre toda la población egipcia:

Sin embargo, el lugar de las discusiones está relacionada con la edad de los niños circuncidados. Conforme fue aceptado, la operación se realizaba en la pubertad en el Antiguo Reino, pero a partir del Nuevo Reino la circuncisión infantil también es aceptada (Bailey 1996: 24-25,26). En eso se presume que la práctica podría haber cambiado a lo largo del tiempo, y las edades en que la operación era realizada tuvo relativamente una amplia variedad (apud Megahed; Vymazalova, 2012: 156; traducción nuestra)⁴.



Figura 1. Fragmento de relieve descubierto por Fakhry, en el templo funerario de Djedkare
Fuente: M. Megahed (Megahed; Vymazalova, 2012: 156,157).

⁴ Discussions have taken place however concerning the age of the circumcised boys. According to generally accepted opinion the operation was performed at puberty in the Old Kingdom, but starting from the New Kingdom, infant circumcision is also attested (Bailey 1996: 24–25, 26). It is presumed that the practice could have changed over time, and the ages at which the operation was performed had a relatively wide range (Bailey 1996: 25).



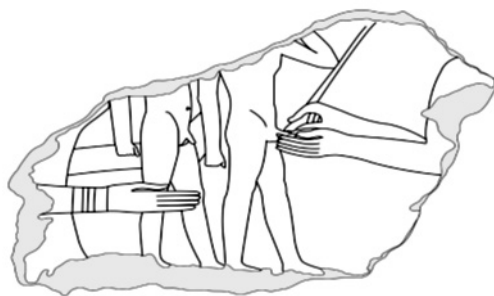


Figura 2. Fragmento de relieve descubierto por Fakhry, en el templo funerario de Djedkare

Diseño

Fuente: M. Megahed (Megahed; Vymazalova, 2012: 156,157).

Como podemos ver arriba, esta imagen retrata una circuncisión de niños, que pudo haber sido parte de un proceso que llegó también hasta los adultos; algunos relatos apuntan a que la circuncisión fue utilizada para la higiene de toda la nación.

Por mucho tiempo, los estudiosos asumieron una relación directa entre los mundos egipcio y semítico occidental, en una cuestión de higiene y, probablemente, de ritos religiosos. La “circuncisión”, afirma Eduard Meyer, estaba en la casa de Egipto desde los tiempos más antiguos, y de allí fue adoptada por los israelitas y por los fenicios (Sasson,1966: 473, traducción nuestra)⁵.

A pesar de que Sasson en algún momento deja ver alguna duda sobre estos hechos, la arqueología parece fundamentar esta idea. De Vaux también apunta hacia esa dirección cuando dice que “Jos 5,9 parece designar la incircuncisión como *la deshonra de Egipto*”. Por el contrario, Jer 9,24-25 enumera a los egipcios, junto a Judá, Edom, Amón, Moab y los árabes, como circuncisos en la carne, pero incircuncisos en el corazón “(Vaux, 2010: 70).

La circuncisión fue instituida en Israel por medio de la historia abrahámica, que según los estudiosos fue elaborada por el relato sacerdotal, que luego sustituyó la relación de higiene por un acto religioso, justamente en el exilio, volviéndose de esta manera un factor distintivo de pertenencia de Israel a su Señor Yahvé.

En el período del siglo primero a.C., la teología judía ya estaba establecida y firmada como una sociedad religiosa que tenía la circuncisión como rito de iniciación para adherirse a la comunidad, esto incluso lo hizo Jesús (Lc 2,21). Pero ahora, su práctica relevante fue sustituida en la re-

⁵ For a long time, scholars have assumed a direct relationship between the Egyptian and West Semitic worlds in one matter of personal hygiene and, probably, of religious rites. “Circumcision”, stated Eduard Meyer, “was at home in Egypt from the earliest times, and from there it was adopted by the Israelites and by the Phoenicians





ligiosidad de la comunidad cristiana, aunque un grupo todavía la tenía como importante. Lo que pasó a valer como rito de paso fue el bautismo, principalmente por el fuerte énfasis de la fe cristiana y de la teología paulina.

Pablo discutió con sus hermanos Gálatas, influenciados por algunos cristianos que tal vez deban ser considerados sus rivales, por tratar la fe desde la señal de la circuncisión, y porque entendía que los Gálatas se estaban preocupando por otro tipo de evangelio.

2.3 La Carne

La palabra carne (*sa,rx*) “sarx” aparece en Gálatas 18x. Igual que en el tema de la circuncisión, vemos cómo Pablo reflexiona sobre los problemas que la carne conlleva a la comunidad. “*sa,rx* significa, en primer lugar *carne* en el sentido de corporalidad material del ser humano; diferente a *krevaj*⁶, la carne de los animales, que sirve para la alimentación (Rom 14,21; 1Cor 8,13). Esta es la carne animada del ser humano, viva en sus manifestaciones sensoriales y inteligible para la percepción sensorial” (Bultmann, 2004: 292).

Pablo, normalmente sugiere y usa despreciativamente el término ‘carne’, dando a la expresión una forma tal, que no está en condiciones de seguir sirviendo para la fe en Dios. La asociación es llevada, muchas veces, a un argumento teológico que pone al ser humano en el más alto grado de fragilidad. “las enfermedades son designadas como *flaquezas de la carne* (Gal 4,13) o como *aguijón en la carne* (1Cor 7,28) o varios tipos de carne (1Cor 15,39). En Gal 4,23.29; Rom 4,1; 9,3; 11,14, *sa,rx* representa la pertenencia al pueblo de Israel, en sentido genealógico (Schnelle, 2010: 366).

La interpretación negativa del apóstol denota la falta de confianza en el ser mismo, lo que demuestra que el ser humano no que tenga su vida fundamentada en la fe en Cristo no puede esperar nada en especial. La respuesta a esa confrontación moral está en el juego de palabras, donde él mismo dice vivir una vida con esos atributos. “Es verdad que Pablo vive (*evn sarkiv*) ‘en sarx’, en la carne, pero no (*katav savrka*) ‘kata sarka’, según la carne (Cf. 2Cor 10,3) (Schnelle, 2010: 366). Esta teología no es pura y llanamente paulina; ella tiene una historia teológica más amplia. El AT tiene ya un procedimiento teológico que refuerza esta concepción; evidentemente, ésta crece cuando la comunidad de Israel se enfrenta a la fluidez de los encuentros sociales y comunitarios, por lo que es dialécticamente revitalizada.

Igual ocurre en Qumrán, comunidad de la purificación, donde se entiende la carne como lugar del pecado. Berger nos recuerda el comentario de Pablo al relacionar carne y pecado; el apóstol describe claramente el deseo de la maldad en Rom 7,14, tan como hablan los rabinos. Así, pode-

⁶ Kréas – carne.





mos decir que existe una estrecha idea entre Pablo y Qumrán, y esa idea es parte del contexto de las comunidades judías y cristianas. “Por eso se habla del *Espíritu de la carne*” (1QH 13,13; 17,25 y ahora también 4Q 416,11), que se contrapone al Espíritu Santo (1QH 17,26). En la teología paulina, el Espíritu Santo y la carne son dos cosas contrapuestas” (Berger, 1994: 108).

Lo que queremos exponer aquí, de cara a este contexto, es la teología que Pablo presenta, pues la fe debe ser entendida como acción en sí misma, sin subterfugios. Así, todo lo que se hace en la carne como signo de fe, para él es un engaño, pues en la carne sólo tenemos el sentido del pecado. Para el apóstol de los gentiles, si no se vive la fe por amor a Cristo, nada será verdadero.

2.4 El Cuerpo

En la carta a los Gálatas, el término (*sw, mati*) “somati”, es el sustantivo dativo neutral singular de (*sw/ma*) “suma”. En ese sentido, este sustantivo responde a una cuestión importante: ¿A quién? ¿Para quién? Pablo tiene un interés personal, quiere indicar quién es la persona o qué acción hay sobre ella, en este caso, Pablo se refiere al aspecto principal de su ministerio, que lleva en el cuerpo las marcas de Jesús; él escogió vivir su fe, pautada en el ideal de santidad que revela Cristo.

Schnelle nos recuerda que Pablo emplea dos formas para el uso del término, una negativa, cuando habla del cuerpo del pecado, en Rom 6,6, y otra cuando, en Rom 7,24, habla del cuerpo de la muerte. Aunque el cuerpo sea bautizado, no se libra de las tentaciones del pecado. En comparación con la carne, que se sometió al pecado, el cuerpo, “el *sw/ma* no está entregado ni sometido a los poderes ajenos a la *sa,rx* y a la *ama.rtia*, pero siempre está en peligro de ser dominado por ellas. *Sw/ma* es el propio ser humano; *sa,rx*, por el contrario, es un poder ajeno que quiere dominarlo. (Schnelle, 2010: 364).

El ejemplo de Pablo lo que hace es afirmar que su fe no es el cuerpo, pero en contrapartida, reconoce que sin él la realidad cristiana no se reconoce. El cuerpo, tanto individual (self) como colectivo, que es la comunidad, es el templo del Espíritu Santo, según Berger (2011: 105) y su análisis sobre Pablo. En este aspecto el (*sw.ma*), “soma” es, en cierta medida, un proceso dualista, pues transita entre lo sagrado y lo profano, entre lo que es justo y lo que es injusto, entre el ser pecado y el ser santificado o, como mejor definición, entre un cuerpo carnal y un cuerpo espiritual, sin dejar la esencia del ser. En suma, ser o no ser de Cristo. Todo refleja su entendimiento y su voluntad de pertenecer a Dios, como cuerpo que revela lo divino en el sacrificio de mortificar la corporeidad que se hace presente en la posesión de otros. “En ese sentido, Pablo piensa el cuerpo en el ámbito de las relaciones de posesión mutuamente excluyentes, pues el cuerpo del ser humano o pertenece al pecado (Rom 6,6: cuerpo de pecado) o a Jesucristo





(Rom 7,4: 'por el hecho de que su cuerpo sea el cuerpo de Cristo') (Berger, 2011: 106). Entendemos, entonces, que el cuerpo también presenta la fe como parte integrante de la existencia relacional. Una fe no sólo transitoria, sino que se fija en el mundo por el otro, y es necesario que se mantenga en profunda relación con Dios, por la fe en Cristo.

1.5 La Cruz, el culto al emperador y Jesús crucificado

Una de las formas más terribles de muerte en el mundo antiguo era la cruz. En la teología paulina de la carta a los Gálatas, el término es usado de dos formas, la primera, más tradicional y directa, es (*stauros*,j) "stauros", que responde directamente a una traducción común para "cruz", aunque también puede ser traducido por "estaca". Pablo hace uso de este término 3x en esta carta.

Otro término de suma importancia, que, si bien no corresponde directamente, podemos darle cierta connotación teológica, y por lo mismo cierto sentido, profundidad y alcance en la teología del AT, es (*xu,lon*) "xylon", madera o árbol. Pablo usa este término 1x, en Gálatas 3,13: "Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros; porque está escrito: Maldito todo aquel que fue condenado en el madero". La grandiosidad de este versículo se fundamenta en la flaqueza de la ley de car al poder de la gracia.

En todo caso, la cruz, que era un símbolo de vergüenza para el mundo, es signo de manifestación gloriosa para la fe cristiana. El paradigma de la cruz evidencia lo que la fe en Cristo, revela la contradicción a los valores del mundo.

Antes de la cruz, Oriente tenía el ahorcamiento y el empalamiento del reo, pudiendo llegar hasta la decapitación (Cf. Políb., 7,21,3). Esta forma fue rechazada en Occidente (Cf. Hdt., 7,238, 1-2 con 9, 78, 3, 9,79,1, Plut. De Pericle, 28,1). Siendo así, buscaron otra forma de sufrimiento y de castigo. La crucifixión fue un medio de castigo que no sólo avergonzaba, sino que era dolorosa y lenta. Era muy conocida en Grecia y en Cartago, y posiblemente llegó a los romanos por medio de los cartaginenses, por eso se puede decir que era un martirio bien desarrollado y practicado en Oriente, aunque sólo era aplicado en raros casos.

Los romanos, entonces, debieron haber seguido un modelo. Así como los griegos en Oriente, los romanos o los libertos con ciudadanía romana estaban libres de la crucifixión, por lo menos hasta el inicio del período imperial. En algunos casos raros esa ley podía ser revocada, "para los esclavos, extranjeros y habitantes de provincias extranjeras" (Cf. Coenen, Brown, 2004: 478).

Antes de las ocurrencias de la crucifixión en Israel, existían otros modelos de muerte vergonzosa y punitiva para el mantenimiento del Estado. El AT presenta, en algunos momentos, muertes por decapitación y





poniendo el cuerpo en una estaca, como es el caso en que podemos leer en 1Sam 31,9-10 (Cf. Coenen, Brown, 2004: 479).

En el siglo primero a.C., la pena de muerte implementada fue sacada del sanedrín y elevada a la autoridad romana, dentro del espacio cultural judío. Sin embargo, la praxis romana de la crucifixión era detestable para el judaísmo. En el Nuevo Testamento, la fe cristiana propagó la narración de la Pasión, donde Jesús Crucificado fue levantado. Paradójicamente, los autores cristianos de ese período transformaron este símbolo en un nuevo proceso de fe, pues esa era una muerte tan vergonzosa, que los mismos romanos evitaron aplicarla a su propio pueblo. Ahora bien, el cristianismo, por motivos históricos, no pudiendo negarla, reorganizó su teología, dándole a ese hecho un sentido teológico, hasta cambiar la forma de entender la muerte en la cruz.

Después de iniciar nuestro estudio hablando de la madre de los dioses, es necesario ahora hablar de uno de los más importantes cultos del mundo antiguo, pues era el principal financiador del mecanismo de poder y sustentador del Estado que se conoció en el período de la fe cristiana: el culto al emperador.

Jesús crucificado y resucitado entrará en discusión directa con ese culto. El cristianismo era considerado una secta judía desde la visión del imperio, que en aquel momento radicalizaba los preceptos del mundo pagano, invirtiendo el orden social de su comunidad. Los cristianos, entonces, negaban la divinidad del emperador, y de cualquier otro dios, convirtiéndose así en un grupo ateo, ya que adoraban una única divinidad y no se comprometían con el imperio. Sólo haremos un apunte: según Koester, *el culto egipcio tradicional al emperador fue simplemente transferido a los Ptolomeos, y más tarde a los emperadores romanos* (2005: 38). Evidentemente, esa transferencia ocurrió con cambios de estilo y forma, de los que no nos interesa hablar en ese momento. Interesante para nosotros son tres cuestiones importantes que, en nuestra opinión, deflagran una crisis directa entre el culto imperial y la adoración al Jesús crucificado, que pueden ser puntuados así.

En primer lugar, la divinización de Augusto que, por medio de normas y leyes, estableció las buenas nuevas; también están “inscripciones que datan del primer reinado imperial, donde se puede leer frases como esta: ‘la providencia nos ha enviado a Augusto como Salvador, para detener la guerra y poner orden en todo; el día de su nacimiento fue para el mundo el principio de la buena nueva’” (Rops, 1955: 119). Charpentier también nos habla que en el año 9 a.C. se encontró en Priena, Asia Menor, una inscripción que celebraba el nacimiento de Augusto. “El día del nacimiento de dios (Augusto) fue para el mundo el inicio de las buenas nuevas recibidas gracias a él...” (1992: 18). Entendemos que Lucas pudo haber usado en su evangelio la datación del probable nacimiento de Jesús, en el





período de César Augusto (2,1) y de la boca de los ángeles el anuncio del (*swth.r*) “sotér”, el salvador (2,11). De la misma forma, el evangelio de Juan proclama a Jesús el (*swth.r tou/ ko,smou*) “sotér tou kósmo”, Salvador del mundo (4,42), para desmitificar la autoridad imperial.

En segundo lugar, la divinización del emperador también fue discutida en las comunidades cristianas. Entre ellos “*el evangelio de Cristo es el poder de Dios*” (Rom 1,16); en otras palabras, la buena nueva de Cristo es que tiene el poder de Dios para la salvación de todo aquel que cree. Una discusión directa con el poder del emperador y del Estado de Roma. El evangelio de Juan, en nuestra opinión, va más allá en su narración al crear emblemáticamente una imagen que dibuja arquitectónicamente el enaltecimiento de Jesús en comparación al imperio.

Cuando leemos en Juan 3,14 (...*que importa que el hijo del hombre sea levantado...*), tenemos una discusión con la divinidad de Jesús, que tiene relación con la autoridad de Moisés, pero que en la crucifixión también se relaciona con la autoridad Augusta. Así podemos entender, según Vidal, que el evangelio de Juan, a causa de sus fases de construcción, posea inserciones, haciendo que los temas creados se desdoblen y se diluyan en otra interpretación, naciendo, entonces, algo diferente de aquella a aquella que era la primera intención del texto (1997: 22). Con eso, algunos de los temas joánicos se vuelven, según nuestra opinión, en una literatura para elevar a Jesús hasta la glorificación y exaltación.

En ese sentido, el discípulo amado, al desnudar a Cristo (19,23-24) y dejarlo en la cruz (19,26-30), sin aparente sufrimiento –aunque siendo observado por todos– y entregando su espíritu como regalo al Padre parece revelar la “glorificación y exaltación” del Cristo. A más de la serenidad en la cruz, su desnudez evidente en el texto, para nosotros, revela la confrontación directa del hijo del Dios cristiano, frente al *Divi filius* romano (Augusto).



Figura 3. Imagen de un denario de plata de Octaviano. Fuente: (Crossan; Reed, 2002: 93).





Aunque Juan, para algunos estudiosos, no haya sufrido influencia directa del pensamiento paulino, su teología, en nuestra opinión, pudo haber sido tocada por él. Por eso, Pablo en su carta a los Gálatas, cuando habla del anuncio de Jesús Crucificado, revela la autoridad superior de Cristo sobre cada uno de sus siervos, y no puede ser sustituido por una señal de circuncisión.

En tercer lugar, vemos la confrontación entre la paz de Cristo y la *pax romana*. También tenemos la construcción del Altar de la Paz Augustana, decretado por el senado en el año 13, y dedicado el año 9 a.C. Según los Hechos del divino Augusto (2,2, 8,5, apud Crossan y Reed, 2007: 91):

Quando volví de España y de la Galia, durante el consulado de Tiberio Nerón y de Publio Quintilio [13 a.C.], después de haber arreglado nuestros negocios con éxito en esas provincias, el Senado resolvió consagrar un altar a la Paz augustana, cerca del Campus Martius en honor de mi regreso, y ordenó que los magistrados, los sacerdotes y las vírgenes vestales realicen allí un sacrificio anual... Por medio de nuevas leyes aprobadas bajo mi propuesta, traje conmigo varias prácticas ejemplares de nuestros antepasados, para uso, que estaban desapareciendo en nuestros días y, de diversas maneras, yo mismo las transmití para ser imitadas en la posteridad.

Con ello se entiende que la paz de Augusto y la *pax romana* eran señales de victorias usadas en medio de la guerra, para el mantenimiento del control y estabilidad social. Mientras que Pablo y la fe cristiana proclamaban deliberadamente el anuncio del crucificado de la paz con relación a todo lo que el poder romano exaltaba. En ese aspecto, Pablo usa el término (*eivrh,nh*) "eirene", paz, en tres momentos en su carta, en la apertura, como saludo común tenemos el presupuesto de que él entiende que la paz de Cristo (1,3) es la verdadera motivación espiritual de la fe. En un segundo momento, ese término está dentro del catálogo de virtudes (Berger, 1998: 123), apuntando a la acción del Espíritu de Dios (5,22) y, por último, él demuestra que la marca en el cuerpo no debe ser la circuncisión, sino la cruz de Cristo, que es la señal más grande de la fe, lo que debe anunciar un cristiano como criatura nueva, siendo esto, para el mundo, para él y para el Israel de Dios (iglesia), la paz y la misericordia (6,16). Este triple anuncio de la paz en Gálatas es evidentemente el símbolo vivo de que la proclamación de la fe en Cristo o del anuncio de Jesús crucificado es mucho más poderoso que las marcas del dios Átis, de la paz Augusta o de la pax (diosa) romana. Por eso, Pablo afirma categóricamente que él tiene la marca de ese anuncio en el cuerpo.





3. Estudio del Texto

3.1 Traducción literal

¹¹Miren con qué letras tan grandes les escribo de mi propia mano. ¹²Todos los que quieren mostrar buena apariencia en la carne, esos que los presionan a ser circuncidados, solamente con el fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo. ¹³Pues, ni los que son circuncidados guardan la ley, pero desean verlos circuncidados para que en su carne se gloríen. ¹⁴Más, en cuanto a mí, no me glorío a mí mismo, sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual, para mí, el mundo está crucificado, y yo para el mundo. ¹⁵Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva. ¹⁶Y para todos los que se sometan a esta norma, paz y misericordia sobre ellos y sobre el Israel de Dios. ¹⁷En adelante nadie me cause problemas, pues yo llevo sobre mi cuerpo la marca de Jesús. ¹⁸¡La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea, hermanos, con su espíritu! Amén.

3.2 Las primeras impresiones

Nuestro análisis pasa por observar el texto y su contexto en su redacción y en sus formas más importantes. Desde ese entendimiento queremos presentar el proceso exegético que logramos encontrar en nuestro texto.

Nuestra perícopa abre una nueva perspectiva. Pablo recién ahora usa su propia mano; así, sigue después hablando sobre uno de los temas que causó problemas en la comunidad, como es la circuncisión. En ese aspecto, Pablo asume que la gloria está en la cruz; de esa manera él vuelve al tema de la circuncisión y de no circuncisión, sosteniendo el fracaso de esa orden, pues ser una nueva creatura es el único referencial importante para los cristianos, dando fuerza a su pensamiento. En fin, con ello muestra su deseo de no querer discutir más ese problema y, entonces, concluye que ya tiene las marcas de Jesús en el cuerpo, y cierra su escrito con un saludo. “Ninguna duda que existen declaraciones teológicas significativas en esta perícopa, tales como la crucifixión de Pablo al mundo (6,14), el concepto de nueva creación (6,15) y, por supuesto, la referencia desconcertante al *Israel de Dios*” (Hardin, 2008: 85)⁷.

Con esas impresiones iniciales de todo la perícopa podríamos trabajar el texto de Pablo con el modelo común, siguiendo versículo a versículo lo que es llamado como paralelismo culminativo, donde las palabras y observaciones paulinas siguen en “líneas sucesivas, hasta llegar a un clímax (de ahí el nombre “*culminativo*”)” (Wegner, 2007: 92).

Pero, como creemos que el gran énfasis paulino en esta perícopa de despedida sería el “Anuncio del Jesús Crucificado”, percibimos que el paralelismo concéntrico responde a nuestra pregunta y presenta todas las inquietudes de Pablo sobre los problemas dentro de la perícopa y del

⁷ No one doubts that there are significant theological statements in this pericope, such as Paul’s crucifixion to the world (6.14), the concept of new creation (6.15), and of course the perplexing reference to the ‘Israel of God’.





anuncio de Jesús crucificado con mayor énfasis. Veamos:

- a. 6.11 – Saludo
- b. 6.12-13 – Circuncisión
- c. 6.14-15 - La Cruz (Jesús crucificado) como
 señal de nueva creación
- b. 6.16-17 – Circuncisión x marca en el cuerpo
- a. 6.18 - Despedida

Con este formato obtenemos con mucha claridad lo que nuestro estudio se propone: percibir la pretensión de Pablo de demostrar el poder de Jesús sobre la fe de sus hermanos. Así, la crucifixión es el centro de nuestra inquietud.

3.3 Apertura: Escrito de propia mano, señal de respeto

¹¹*Miren con qué letras tan grandes les escribo de mi propia mano.*

Para muchos, incluso para nosotros, este es el momento en que el mismo apóstol hace uso de la pena, posiblemente delante de un secretario que escribía lo que él le dictaba. Pablo comienza su texto usando el verbo (*i;dete*) “Hidete”, mirar, que es el verbo imperativo aoristo de (*o`ra,w*) “orao” ver. Si lo leemos atentamente, entenderemos que él está demandando, está dando una orden. Pero, también es claro que los miembros de la comunidad no deben leer la carta, sino que debe hacerlo algún líder de la comunidad, preparado para ello, Lo que Pablo hace con este artificio es mostrar el valor de sus últimas palabras en la carta: “... él pide que no se comprenda la conclusión de la carta como algo menos importante” (Pohl, 1995: 204). Y conocemos el motivo con el desarrollo de la perícopa.

La epístola establece el nivel de compromiso que Pablo espera de los Gálatas. Es evidente que aquí el término “de propia mano” tiene un énfasis anterior, con las palabras “letras grandes”, término usado con sentido enfático. “Sería un modo de subrayar o destacar en negrita” (Ferreira, 2005: 87). Estas primeras letras ya apuntan a la importancia del capítulo final paulino. A pesar de las diversas posibilidades planteadas, entre ellas que “Pablo escribe con letras grandes, por no ver bien, que otro escribía para él por tener mala letra, etc.”, en nuestra opinión nada en este versículo corresponde a eso, sino a la importante tensión que se vive en la comunidad, que hace que Pablo dispense a su secretario y muestre a su comunidad que él mismo ha escrito para ellos, y no otro, tal vez queriendo hacer una alusión a un pastor que está al cuidado de sus ovejas. Y siguiendo nuestra forma de entender el paralelismo textual, vinculamos el final del texto, para demostrar el cuidado extremo que Pablo dispersa a esta comunidad tan importante del primer siglo.





3.4 La despedida: Amistad verdadera

¹⁸ ¡La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea, hermanos, con su espíritu! Amén.

Él cierra su carta con el mismo saludo que muchas veces repitió, más el añadido “hermanos”; no pide disculpas, sino que ofrece una palabra de fortalecimiento para la comunidad, que debe seguir con la fe en Jesús. Él espera con esta frase final mantener el orden y la esperanza de la comunidad. Además, tal vez el deseo sea terminar como “en una celebración litúrgica hay un Amén. Éste pudo ser tanto del Pablo como de la comunidad gálata que, oyendo la lectura de esa epístola, en un momento conmemorativo, grita en oración ‘Amén’” (Cf. Ferreira, 2005: 195). Esta es también nuestra expectativa, que la comunidad que pasa por momentos de sufrimiento haga la lectura de esta epístola y vuelva a tener fe.

En nuestra opinión, el nombre de Jesús, con relación al término ‘hermanos’ y el espíritu de esa comunidad, deberían estar ligados. Para que la gracia fuese siempre abundante en medio de ese pueblo, debían levantarse contra las dificultades que enfrentaban en el contexto en que estaban viviendo, es decir de los grandes problemas que tenían con el imperio y con el mensaje de aquellos que podemos llamar ‘falsos cristianos’, Pablo concluye su carta, creyendo que la forma de vencer esas dificultades, sería no dejándose llevar por los judaizantes y por el mundo, sino estando unidos en Cristo y en la fuerza del espíritu fraternal de la comunidad.

3.5 El problema de la circuncisión

¹²Todos los que quieren mostrar buena apariencia en la carne, esos que los presionan a ser circuncidados, solamente con el fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo. ¹³Pues, ni los que son circuncidados guardan la ley, pero desean verlos circuncidados para que en su carne se gloríen.

Pablo, de entrada, presenta el problema de esos judaizantes que quieren obligar a los cristianos a circuncidarse. El término (*avnagka, zw*) “anagkadzo” constreñido, puede ser entendido como obligar, así como hacía Pablo en su tiempo de judío perseguidor con los cristianos. “Así, Pablo en el pasado forzó a los cristianos, mediante la tortura, a blasfemar contra Cristo (Hch 26,11)” (Pohl, 1995: 204).

Con eso, Pablo podría haber usado aquí también el símbolo de la adoración a la Madre de los dioses y su sacerdote Galli que, al castrarse, representaba a Átis (según dijimos antes). La imagen es muy fuerte, pero representa bien el pensamiento de Pablo, en lo que se refiere al sentido de la sustitución del sacrificio de Cristo, por una tradición ya revocada. “El texto tiene como telón de fondo la persecución por causa de Cristo (v. 12)” (Ferreira, 2005: 188).

Mostrar buena apariencia en la carne evidencia que, para esos agitadores, esa actitud evitaría problemas para la comunidad, pues los judíos





eran una comunidad que, por decreto imperial, podían mantener su culto, sin ser prohibido. “El judaísmo, en cuanto religión había logrado el título de *religión lícita* (religión permitida). A causa de esto, los judíos podían practicar su culto libremente” (Ferreira, 2005: 189), lo que era diferente con los cristianos. Con eso, para nosotros, Pablo remite a los dos problemas culturales de ese tiempo, el culto a la Madre de los dioses y Átis y al culto imperial. “Notemos primero que 6.12b es la *finalidad / resultado*. En otras palabras, evitar la persecución por la cruz de Cristo era el objetivo pretendido, asegurando un buen estatus en la (circuncisión de los Gálatas) carne” (Hardin, 2008: 87).

La cuestión de Pablo está en la fe, “sus adversarios, sin embargo, se esquivan de la persecución y anulan de esa manera el escándalo de la cruz (Cf. Gal 6,12, Flp 3,18)” (Schnelle, 2010: 309), la obtención de una religión orientada a una marca en el cuerpo sólo tendría sentido, y es lo que Pablo va a presentar al final de su carta, tal vez como símbolo teológico o queriendo mostrar que realmente las marcas eran de su fe, por no negar a su Dios.

Aquí entendemos que el versículo 13 continúa y amplía la temática de esa marca que es contraria a la fe cristiana. El juego de palabras en este versículo muestra la contradicción que esos molestadores de la verdadera fe cristiana viven, y que es una aversión la teología paulina. “Pablo sabe que el sentido de la circuncisión no es sólo acoger un solo precepto, sino toda la ley, un compromiso simbólico de fidelidad a la ley propiamente dicha” (Pohl, 2010: 206). Lo que esos judaizantes estaban prometiendo era la libertad de dar culto, y la motivación de poder participar de actos judíos; por su parte, lo que Pablo quiere es presentar otra realidad. “El evangelio lleva la cruz (5,11; 6,12.14), a pesar del escándalo. Claro que es escandaloso. Reflejarse en el Maestro, el crucificado, es acompañarlo hasta las últimas consecuencias” (Ferreira, 2005: 189).

Esta es la prerrogativa del apóstol: el mensaje cristiano es contrario al mundo, al culto judío y al culto imperial. Este versículo muestra que la gloria de la carne es falsa, engañosa, y durante su escritura terminará mostrando cuál es la verdadera gloria. En ese sentido, creemos que Pablo quería enaltecer la gloria de las marcas de Cristo, que él mismo llevaba en su cuerpo.

3.6 El amor al mundo y la marca de Jesús

¹⁶Y para todos los que se sometían a esta norma, paz y misericordia sobre ellos y sobre el Israel de Dios. ¹⁷En adelante nadie me cause problemas, pues yo llevo sobre mi cuerpo la marca de Jesús.

La unidad de los versículos 16 y 17, construidos en un contexto concéntrico, están en discusión con los versículos 12 y 13, relacionados a la circuncisión; así podemos ver una ironía, pues ponen en jaque a los cristianos





indecisos, que entienden en la marca en el cuerpo pone fin a los problemas del culto. Pero, ser siervo de Cristo es no alinearse al modelo religioso de su época, sino más bien tener la gloria de Cristo en sí mismo y anunciar a Jesús crucificado y, si fuese necesario, llevar hasta los mismos azotes, lo que sería mejor, ya que las marcas en el cuerpo que Pablo anuncia en los versículos centrales, fueron dejadas por los judíos, según “2Cor 11,24, recibí de los judíos cinco veces cuarenta azotes, menos uno”. Es como si él dijera, *yo ya fui marcado por ellos, por predicar a Cristo, ahora ustedes quieren la marca de ellos y ser confundidos por ellos, en vez de anunciar a Jesús crucificado, que fue azotado también bajo el mando de ellos.*

Vemos en estos versículos, una señal de esperanza para la comunidad. Estas líneas muestran que la fe en Jesús, y la nueva vida con él, incluso en las tribulaciones, traerá paz y misericordia. Evidentemente, la comunidad necesita llevar esas consideraciones al nivel de la simbología del modelo de vida cristiana, o señal de la vida eterna. Al final, no es eso lo que realmente ha ocurrido, pero la esperanza en una nueva vida es lo que presenta la carta, es decir un futuro eterno. “Aquí la paz es anunciada como, por ejemplo, en los Salmos 125,5; 128,6, de pleno contenido y conciencia a *Israel*. Es decir, el apóstol está bendiciendo a toda la iglesia de Cristo, libre de la ley en su condición de pueblo mesiánico de la salvación” (Pohl, 1995: 207).

No debemos dejar de lado también el enfrentamiento paulino frente a la “paz Augusta, y la pax Romana”, de la que ya hablamos antes, pero deja evidente que la paz de Cristo que ha sido anunciada es sufrida, pero superior, pues evoca la fe en el crucificado, la forma como el verdadero cristiano encontrará la vida eterna. Pablo habla de manera espiritual, y la comunidad cristiana debe relacionarlo al propósito de Dios, que es vivir en el mundo, pero como un pueblo especial, al que se le propone una vida en el Espíritu. En confrontación con el Israel físico, que necesita de las marcas de la ley, el Israel espiritual, que es la comunidad de los Gálatas, tiene las marcas de la cruz de Cristo, que está ligada a la fe y al bautismo en Cristo (Gal 3,27).

El versículo 17 nos hace percibir que la gran marca que Pablo tiene jamás se comparará con una marca religiosa, sino con una fe que no se conforma con el mundo vigente. Estamos en el versículo que provoca una reflexión en la comunidad, donde él le ofrece las respuestas que la comunidad necesita. En nuestra opinión, una vez más Pablo es irónico y usa de esas marcas físicas para alcanzar directamente al falso y conflictivo discurso de los judaizantes. “Pablo lleva en su cuerpo las marcas de Jesús (Gal 6,17), heridas que le fueron infligidas en su trabajo misionero, por ejemplo, a través de flagelaciones (Cf. 2Cor 11,24s)” (Schnelle, 2010: 363). Mostrando así que aquellos que no quieren correr los riesgos de esa marca en el cuerpo, no pertenecen a la comunidad.





A más de esto, y a pesar de ser una marca física, ella terminó convirtiéndose en un precepto con sentido espiritual, si tomamos en cuenta que “Lo que sucedió con el maestro se repitió, en cierto modo, en él. Es el martirio ininterrumpido que conocemos en 1Cor 15,32; 2Cor 1,9-9 y aquí. Estas heridas y cicatrices fueron provocadas por las persecuciones ocurridas a causa del testimonio del Evangelio de Jesús Crucificado” (Ferreira, 2005: 194). En ese aspecto, podemos entender de forma dualista que él sufrió en el cuerpo físico el martirio, pero eso representaba también su vida de siervo de Cristo en el espíritu, que muestra al mundo que el esclavo se somete a su Señor.

3.7 La gloria en la Cruz de Cristo – La nueva creación

¹⁴Más, en cuanto a mí, no me glorío a mí mismo, sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual, para mí, el mundo está crucificado, y yo para el mundo. ¹⁵Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva.

La comunidad ahora comprende cuál es la gloria que todo cristiano debe perseguir; no aquella del vencedor, del guerrero romano o del atleta griego, sino la del siervo de Jesús y, no es sólo eso, pues ya tenemos una pista sobre el poder de su fe. Para Bultmann, estos versículos paulinos son paradójicos, pues transforman la vanagloria de la carne en un gloriarse en la debilidad (Cf. Bultmann, 2004: 302), es lo que Pablo quiere decir con el gloriarse en la cruz de Cristo. En esta perspectiva, Pablo quiere ser ejemplo para los fieles. El apóstol quiere la negación del deseo de vivir para sí, “el cumulo del aniquilamiento, de humillación. Es la tragedia total. Pero la razón por la que se llega a la cruz cambia todo” (Ferreira, 2005: 190). No podemos perder el hilo conductor, de la carta, él no pierde el rumbo, pues sabe que la comunidad está en duda, y por eso presenta sus perspectivas. “Con el auxilio de la forma pasiva *está crucificado para mí*, Pablo apunta a una actuación del Dios omnipotente” (Pohl, 1995: 206). Usamos en nuestra traducción “*mediante el cual para mí el mundo está crucificado*”. Esta omnipotencia, en nuestra opinión, está representada en la acción de Dios en la vida de Jesús. La fe en Cristo está en superar el miedo, el deseo de la vida terrena o la gloria personal. Pablo quiere mostrar a todos que la fe es la fuente del amor a Cristo, y eso no puede ser suplantado por las ventajas mundo.

Debemos recordar que los judíos no podían aceptar un mesías crucificado. Para ellos, el mesías esperado venía de la raíz de David, el rey del salmo 2, y venía con cetro y gran poder. Y los romanos, a su vez, abominaban la idea de la cruz; por eso, les bastaba la comprobación de su ciudadanía romana, para que un ser humano fuese liberado de la crucifixión. Había, pues, gran repudio a esa imagen. Pero Pablo forzaba a su comuni-





dad a dibujar la cruz en sus mentes; en sus discursos enfatiza de todas las formas posibles esta cuestión. Tal vez sea el versículo más difícil de comprender, pues podía llevar a diversas posibilidades; en todo caso, porque preferimos centralizar estos versículos, tenemos que contextualizarlos con el versículo posterior. Pero, primero, si tenemos la cruz como señal de la gloria de Cristo para Pablo, entonces el mundo crucificado es el símbolo del amor que motiva la acción de Dios, pues el anuncio del Cristo en la cruz es la fuente del amor divino. Para nosotros la interpretación es esta: Jesús se hizo maldición para salvar al mundo, y por eso debemos imitar a Cristo, volviéndonos crucificados por el mundo. Este juego de palabras paulinas revela el gran amor de Dios; el cristiano que ama, sufre crucificado por el mundo y ve a ese mundo del mismo modo que quien está en la cruz se siente amado por Dios.

Aquí tenemos un bello énfasis de lo que Paulo entiende por ser cristiano: ninguna acción puede hacer que el convertido sea regenerado, a no ser que lo haga por medio de la cruz. Por eso, antes de mostrar cuál es el resultado de la (nueva creación), él presentó el camino de la (cruz de Cristo).

Pablo vuelve sobre el tema de la circuncisión, pero ahora para relacionarlo con la incircuncisión. “Una formulación similar ya ocurrió en 1Cor 7,18 y en Gal 5,6” (Pohl, 2010: 207). Para Ferreira este versículo podría ser considerado la conclusión del capítulo de Gálatas 3,26-28. Para él, la nueva creación es un tema importante, por eso nos da una contribución pertinente: “La *nueva creación* es una expresión conocida en los escritos apocalípticos, en los cuales se acentúa el motivo de la novedad radical e intransigente” (2005: 190). Con eso vemos que, para el apóstol, nada supera la fe en Cristo. Con esa mirada podemos también entender que la condición mayor que Pablo presenta para la verdadera fe no está en la marca del cuerpo, sino en el símbolo vivo de la comunión de la iglesia con Cristo, y de la señal de unidad con él, que es el bautismo; eso es el que podemos entender de la reflexión de Izidoro: “El bautismo para Pablo, según Gal 3,27, correspondía a un acto exterior ritual que concedía al iniciado el estatus de adhesión a Cristo Jesús, y de filiación a Dios dentro de la comunidad cristiana. El bautismo implicaba una decisión de transición, del ‘camino viejo’ de vida humana, al ‘nuevo camino’ de una nueva criatura (Gal 6,15c)” (2010: 147).

Así, entendemos que Dios vació a su hijo, poniéndolo en lo humano, para darnos nueva vida. “Para Pablo, Dios no recreó al ser humano, sino que envió a su hijo, Cristo, dentro de la vieja creación (1,4; 4,4-5), en la cual él realizó la salvación. La nueva creación surge en medio del viejo mundo, de la carne” (Ferreira, 2005: 191). Así, vemos que el texto se va entrecruzando y se va complementando, dando sentido cada vez más fuerte al poder de Dios en Jesús para salvar al mundo por su cuerpo y por su





muerte en la cruz; por eso el cristiano debe tener otra marca en el cuerpo que, cada vez es más claro, no es la circuncisión, ya que todo cristiano es nueva criatura.

Esta nueva creación es estereotipada por la crucifixión; estos versículos, entonces, son centrales en nuestra opinión para comprender el valor de la fe paulina y el amor de Dios a la humanidad. La circuncisión trae, en realidad, una religiosidad cómoda al fiel y un retorno a la ley. Mientras que la cruz atiende la necesidad divina de presentar a la comunidad la fidelidad del mensaje de Cristo, que es salvar a todos por ese instrumento de muerte y de vergüenza, pero que en Pablo es signo de virtud y fe. Así, el mundo está crucificado como signo del amor de Dios, y el crucificado en el mundo es el mensajero que “anuncia a Jesús crucificado”.

4. *Conclusión*

Concluimos que la carta a los Gálatas muestra a la comunidad el amor de Pablo y de Cristo por su pueblo, e incluso entre las duras palabras, su deseo es afirmar la fe. Las comparaciones con el mundo, con el judaísmo, con el poder de Roma o con los cultos considerados paganos, no son para Pablo comparables a lo que Cristo tiene para su comunidad. Por eso mismo, en medio de todas esas problemáticas, él anuncia a Jesús crucificado como mayor signo de la fe cristiana para la comunidad de Galacia.

Los conflictos históricos, el mundo de Anatolia y sus diversidades religiosas, fueron para Pablo un gran incentivo para su predicación, y también fueron una inspiración para escribir su carta. La deidad femenina de la madre de los dioses le motivó a hacer una grandiosa crítica a la locura de la fe del mundo de su tiempo. Los sacerdotes Galli y su castración fueron un poderoso contexto para disuadir a los cristianos dudosos sobre cómo proceder con su fe y como negar la circuncisión.

Y, por fin, el discurso contrario al mundo, hecho por Pablo, va en contra del modelo del culto al Emperador, y eso fue esencial para mostrar a la comunidad de Galacia lo estúpido que era, según Pablo, seguir creyendo en los preceptos del mundo. Porque para él la gloria de ese mundo no se compara a la gloria de Cristo. Las conquistas de Augusto son pasajeras y finitas, así como la apocalíptica del segundo templo, la apocalíptica cristiana, como también la teología escatológica paulina, siempre intentaron mostrar a los fieles, que al final el Señor haría justicia, y en Cristo ellos tendrían una verdadera paz, que es contraria a la pax de Roma que, para ser promovida, hacía guerra, aniquilaba a sus enemigos y esclavizaba a los pueblos.

Así, vemos que los temas usados por Pablo son referentes a su tiempo, pero que para la fe cristiana eso es atemporal. Los imperios del mundo quieren dar en el blanco de la cruz de Cristo, pero la fe cristiana siempre tendrá el anuncio del Jesús crucificado como inicio, medio y fin de sus es-





fuerzos por salvar al mundo, crucificándolo con Cristo, donde se encuentra la salvación eterna.

Referencias bibliográficas

- Berger, K. *Qumran e Jesus: Uma verdade escondida?* Petrópolis: Ed. Vozes Ltda, 1994.
- Berger, K. *Psicologia Histórica do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2011.
- Bultmann, *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- Coenem; Brown, *Diccionario Internacional de Teología Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- Crossan, J.D; Reed, J.L, *Em busca de Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- Ferreira, J.A. *Gálatas: A epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005.
- Gasparro, G.S. *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Netherlands: Brill,1985
- Hardin, J.K. *Galatians and the Imperial Cult*. Tubingen: Siebeck, 2008.
- Izidoro, J.L. *Fronteiras e Identidades Fluídas no Cristianismo da Galácia*. 2010. 196.p. Tesis (Ciencias de la Religión) – Universidad Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Paulo.
- _____. *Cultura e religião popular no Mediterrâneo antigo: Memória e recepção nos antigos escritos cristãos*. Disponible en: [https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Ribla/article/view n.73](https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Ribla/article/view/n.73), 2016. En línea: 29-04-2017.
- Jeremias, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.
- Koester, H. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.
- Megahed, M.; Vymazalova, H. *Ancient Egyptian Royal Circumcision from the Pyramid Complex of Djedkare*. *Antropologie*. XLIX/2 • pp. 155–164 • 2011.
- Pohl, A. *Carta aos Gálatas: Comentário Esperança*. CTBA: Ed. Evangélica Esperança, 1995.
- Sasson, J.M. *Circumcision in the Ancient Near East*. *Journal of Biblical Lieratura*. 85,4 (1966) p. 473-476. Disponible en: <https://discoverarchive.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/3895/Circumcision%20in%20the%20Ancient%20NE.pdf?sequence=1>
- Schnelle, U. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2010.
- Vaux, R. *Instituições de Israel: no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- Wegner, U. *Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Sinodal e Paulus, 2007.





Denilson da Silva Matos¹

Reseña

Reseña del Libro *La Religión de Los Primeros Cristianos: Una teoría del Cristianismo Primitivo*²

Gerd Theissen analiza en su obra la religión de los primeros cristianos, a partir de una definición específica de Religión, a saber: la religión como sistema cultural de señales. Su definición de religión es la siguiente: “La Religión es un sistema cultural de señales que promete el provecho de la vida mediante la correspondencia a una realidad última” (p. 13). Esta definición de Theissen se basa en la obra de Clifford Geertz (Geertz, 1989:14)³, sin embargo, en vez de decir que la religión es un sistema de símbolos, como Geertz, apela a la religión como un sistema de señales, teniendo en vista que, los símbolos son “sólo una forma especialmente compleja de señales” (p. 14).

Theissen divide su definición de Religión en dos partes: la primera parte es denominada como el “ser” de la religión; la segunda parte como “función” de la religión, es decir lo que ella realiza. Según él, la primera parte de su definición, a saber, la religión como lenguaje cultural de señales, contiene tres rasgos: carácter semiótico, sistémico y cultural. En cuanto al carácter *semiótico* de la religión, Theissen subraya que nuestra comprensión del mundo ocurre por medio de un sistema de interpretación. Este cambio no ocurre naturalmente, sino que es influenciado por “señales” proporcionadas por la ciencia, la cultura y la religión, moldeando así nuestro mundo, no modificándolo específicamente, sino haciéndolo habitable.

En cuanto al sistema religioso de señales, que ayuda en el proceso de interpretación del mundo, especialmente las señales religiosas, según Theissen hay una combinación de tres formas de expresión que se unen: mito, rito y ethos. El “Mito”, según Theissen, funciona como una explicación, de forma narrativa, lo que determina el mundo y las acciones concretas de la vida. Sin embargo, a diferencia de otras narrativas míticas,

¹ Magíster en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP). Miembro del Grupo de Investigación Oracula - Estudios de Apocalíptica, Misticismo y Fenómenos Visionarios (UMESP). Docente de la Facultad de Tecnología Jardim (FATEJ). Email: smdenilson@gmail.com

² THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009. 450 p.

³ *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.





en la tradición bíblica el mito se extiende y se relaciona con la historia, convirtiéndose en una narración histórico-salvífica, resaltando la relación de los actos de Dios en el tiempo primordial y en la historia con Israel, destinatario de ese favor, y beneficiario social del mismo Dios.

Los “Ritos” para Theissen son “patrones de comportamientos repetitivos con los cuales las personas interrumpen sus actividades cotidianas, a fin de presentar la otra realidad significada en el mito”. Mediante palabras interpretativas, los mitos son actualizados, los comportamientos son relacionados con señales de “otra realidad” y los objetos, por influencia de ese nuevo comportamiento adquirido en un “excedente simbólico”, son relacionados con lugares sagrados, lejos del uso cotidiano, por ejemplo, los edificios donde tales rituales se celebran. Los ritos más antiguos, tanto en el judaísmo como en el cristianismo y en la filosofía, según él, son los sacrificios cruentos de animales, que con el pasar de las épocas fueron sustituidos por nuevos ritos incruentos.

“Ethos” son todas las normas éticas y valores morales que pertenecen o pueden ser ligados al lenguaje de las señales. Estos valores son impulsados y sancionados por una divinidad específica, no teniendo como problema la calidad de tales mandamientos, si son buenos o malos, sino las órdenes divinas que determinan toda la vida. Theissen utiliza como ejemplo la Torá, cuyas normas y valores éticos de un solo y único Dios son integradas a lo cotidiano en el judaísmo.

El segundo rasgo de la religión como lenguaje cultural de señales es su carácter *sistémico*. Los sistemas de “señales”, según Theissen, sólo pueden ejecutar su tarea adecuadamente con relación y oposición a otras señales. Las señales de una religión crean un nuevo sistema de lenguaje, diferente de la lengua madre, que constituye su diferencia de otro sistema de lenguaje de otra religión, es decir se crea una gramática de señales específicas, que solamente los “miembros” de aquella determinada la religión conoce, pues se inician en tal gramática.

Theissen identifica en tales gramáticas algunos axiomas fundamentales. Por el hecho de analizar el cristianismo primitivo que, según su hipótesis, es una reformulación del judaísmo tradicional, él comienza explicando los *axiomas fundamentales* del judaísmo. Según Theissen, el judaísmo posee sólo dos *axiomas fundamentales*: el monoteísmo y el nomismo de la alianza. El cristianismo modifica, cuestiona, radicaliza esos *axiomas fundamentales*, constituyendo así un sistema simbólico autónomo, con *axiomas fundamentales* diferentes de los axiomas de la religión madre, el judaísmo. Según Theissen, “En resumen, en el cristianismo primitivo, en vez de los axiomas fundamentales judíos, monoteísmo y nomismo de la alianza, encontramos los dos axiomas fundamentales monoteísmo y fe en el salvador –debido a que el monoteísmo fue modificado por la fe en el salvador, y





el nomismo de la alianza se extendió a todas las personas por la fe en un salvador universal" (p. 19).

El tercer rasgo de la religión como lenguaje cultural de señales es su carácter *cultural*. Por ella es un lenguaje religioso de señales creado por seres humanos; por lo tanto, reproduce un comportamiento social y, consecuentemente, es histórico, pues se entrelaza con los grupos íntimamente ligados a él. En el caso del cristianismo, éste se constituye por medio de un desligamiento de su religión madre, haciéndose autónomo y, consiguientemente, se distancia de algunos sistemas de señales propuestos por el judaísmo, automáticamente potenciando otros, e incluso uniéndose a las propuestas de otras religiones.

La segunda parte de la definición de religión propuesta por Theissen, que la religión "promete un provecho de vida mediante la correspondencia con una realidad última", se refiere a la función de la religión en la vida individual y social del "fiel". Al igual que en la primera parte de su definición, Theissen propone dos características de la función de la religión: la primera es la *función psíquica* y la segunda la *función social*. La *función psíquica* puede dividirse en tres aspectos: cognitivos, emocionales, y pragmáticos.

El aspecto cognitivo de la religión actúa principalmente en las cuestiones que huyen de nuestra competencia, especialmente las experiencias -límite. *Emocionalmente*, ella actúa como un anestésico, un sentimiento de seguridad, incluso ante dificultades y conflictos. Sin embargo, también causa crisis emocionales a través del miedo y los sentimientos de culpa. En cuanto al *pragmatismo* de la religión, éste tiene por objetivo legitimar formas de comportamientos que, al mismo tiempo, pueden superar crisis y también provocar crisis, es decir sugiere a los "fieles" lo que pueden o no pueden hacer, donde deben o no deben frecuentar.

La *función social* de la religión, según Theissen, se expresa como *función socializadora*. Esto quiere decir que la religión tiene por objetivo que el individuo aprenda los valores y las normas de la sociedad, por medio de ritos de iniciación y de mediación de valores. Funciona como una "forma de protesta contracultural, opuesta al mundo que 'yace en la maldad' (p. 24)". Esta se expresa también como *reguladora del conflicto*. En este caso, no es el individuo quien se enfrenta a la sociedad, sino el grupo. En este caso, no sólo se mitigan los conflictos, sino también se exacerban los conflictos mediante propuestas utópicas y proféticas.

Después de esbozar su definición de religión, Theissen la aplica al judaísmo y al cristianismo primitivos. Para él, si quisiéramos descubrir lo que es propio del cristianismo primitivo es necesario señalar la diferencia con relación a la religión judía, es decir su religión madre. En los doce capítulos que quedan de su obra, Theissen busca demostrar cómo sus apuntes contribuyen a una comprensión del judaísmo y, consecuentemente, a una





comprensión del cristianismo primitivo, teniendo en cuenta que el cristianismo es el resultado de una reformulación del judaísmo.

Theissen afirma que, al principio, Jesús no se diferenciaba de algunos profetas que lo precedieron, y su mensaje no era del todo diferente a otros que intentaban revitalizar la fe judía. Su mensaje era la concreción de un mito judío, el coherente monoteísmo judío, es decir, el reinado de Dios. Su radicalismo, en cuanto a la ética judía, no lo aleja de la religión matriz, sino que se añade la galería de los profetas. En resumen, Jesús no pretende realizar un éxodo del judaísmo, sino un movimiento de revitalización del mismo. Así, se asemeja a los diversos movimientos que se propone el mismo.

Sin embargo, las interpretaciones post-pascuales transformaron a Jesús en un ser divino. La mitologización de Jesús sucede, según Theissen, a través del contacto con otras religiones, que en una imitación mutua se asemejan unos a otros, pero al perfeccionarse superan a los competidores. A eso, él lo llamó “sincretismo de superación”, que se constata que sucedió también en el cristianismo primitivo. La exaltación de Jesús resaltaba su superioridad con relación a los otros dioses y figuras divinas. Su exaltación como ser divino también tiene también, como objetivo, reducir la distancia religiosa entre Dios y los seres humanos.

La ética cristiana primitiva es una radicalización del ethos judío. Los dos principales valores éticos del cristianismo primitivo se pueden encontrar, tanto en el judaísmo, como en el mundo pagano. El amor al prójimo se puede encontrar en el judaísmo, aunque se aprecia como prójimo sólo a quien un *estatus* semejante. En el cristianismo primitivo, amar al prójimo se convierte en un amar al enemigo, amar al extranjero, amar al pecador, es decir a personas con *estatus* diferentes. Otro valor fundamental para el cristianismo es la *humildad* o *renuncia de estatus*. Este último proporciona cambios en algunas formas de relaciones sociales: entre poder y señorío y bienes y riqueza. Según Theissen, lo que refuerza estos valores fundamentales del cristianismo primitivo es el ejemplo de Cristo, que, al renunciar a su *estatus* divino, es exaltado por Dios, mediante su fiel obediencia.

Al tratar de los principales ritos del cristianismo primitivo, es decir el Bautismo y la Eucaristía, Theissen demuestra que estos son transformados mediante la muerte de Jesús. Al principio, el Bautismo de Juan era una convocatoria a la conversión, un retorno a Dios, pero sin vínculos con una reanudación radical. Sin embargo, en el cristianismo primitivo fue relacionado con la muerte de Jesús, que exigía no sólo una conversión, sino una reanudación radical. Una nueva vida en Cristo. De la misma manera, la Eucaristía fue ligada a la muerte de Jesús, como perdón de los pecados.

Al reinterpretar la muerte de Jesús como sacrificial, es decir, que su muerte sustituye a todos los sacrificios, el cristianismo primitivo se aleja de los rituales sacrificiales del judaísmo. Así, el cristianismo primitivo se





fue desvinculando del judaísmo mediante el lenguaje simbólico, el abandono de las prescripciones alimenticias, las señales rituales de identificación del judaísmo, por ejemplo la circuncisión; mediante la creación de un lenguaje simbólico narrativo, la exaltación de Jesús por encima de todo y todos en los evangelios; y mediante la creación de un nuevo *ethos* social, cuya principal característica era el abandono de las tradiciones paternas heredadas, lo que era totalmente nuevo, incluso para las demás religiones.

Por último, Theissen dedica algunas páginas para discutir la formación del canon. De acuerdo con Theissen, el surgimiento del canon se produce mediante conflictos; entre ellos, el principal es el conflicto causado por Marción, representante de la corriente gnóstica del cristianismo primitivo. Theissen afirma que el canon preserva y limita la creciente pluralidad del cristianismo primitivo, pero condensa los *axiomas fundamentales* del cristianismo primitivo, que permite esa unidad en la pluralidad.

Así, Theissen esboza su teoría del cristianismo primitivo como un sistema simbólico autónomo, que al principio se constituía como un movimiento de revitalización del judaísmo, pero que con el paso de los años se fue desvinculando del sistema simbólico de la religión madre, creando su propio sistema cultural de señales.

La obra de Theissen, sin duda, es espectacular. Sin embargo, creo que su análisis da poca importancia a los escritos apócrifos y pseudoe-pígrafes, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento. La constitución de un sistema cultural de señales del cristianismo primitivo se limitó a los textos canónicos. Además, eché en falta el material apocalíptico, tanto de tradición judía, como de la literatura apocalíptica cristiana. Sin duda, la literatura apocalíptica también confronta los principales *axiomas fundamentales* del judaísmo, principalmente el monismo de la alianza, como 1Enoc, que no se preocupa por la historia de Israel en su narración, ni tampoco en los relatos que establecen la alianza. Su análisis se limita al siglo II d.C., lo que creo es muy temprano para determinar la constitución del cristianismo como un sistema cultural de señales. Sin embargo, tengo una total comprensión de la dificultad para tal emprendimiento. Así, resalto que la obra de Theissen es espectacular, y que un investigador del cristianismo primitivo no puede dejar de tenerla en su biblioteca.

