

**CS  
34**

**Edouard Cothenet**

**La carta  
a los  
Gálatas**

EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
ESTELLA (Navarra)  
1981

*La carta a los Gálatas es interesante por varias razones. Se trata de un escrito polémico, vivo y directo. Más aún que las restantes cartas de Pablo, ésta deja vislumbrar el carácter del ardiente apóstol, su cólera, su cariño, su pasión por anunciar el evangelio, su amor a Cristo. Pero a nuestra sensibilidad contemporánea le complace sobre todo poner de relieve que la carta a los Gálatas es la carta de la libertad y de la apertura. Puesto que Dios salva por la fe en Cristo, nadie puede ser esclavo de una ley, de una institución o de un sistema, por muy maravillosos e indispensables que sean. Pablo invita a la aventura de la fe que no calcula y se ríe del miedo y de las seguridades.*

***En** este cuaderno, Edouard Cothenet, del Instituto Católico de París, logra hacernos entrever la personalidad de Pablo y abrirnos las puertas de la carta que, según la fórmula de san Ireneo, es «el Nuevo Testamento de la libertad».*

Marc **SEVIN**

# PROLOGO

A pesar de su relativa brevedad, la carta a los Gálatas ocupa un lugar de primera fila entre las cartas de Pablo. Es la única que nos permite fijar en líneas generales las etapas de la vida del apóstol; en términos apasionados, Pablo nos entrega en ella su «evangelio», centrado en la cruz del Señor Jesús, y muestra las dificultades que encontró para asegurar su misión entre los paganos. Defiende vigorosamente la libertad del cristiano frente a la ley judía y asegura la independencia de la joven iglesia respecto a la Jerusalén de aquí abajo.

Escrita en el fuego de la polémica, la carta a los Gálatas presenta diversos problemas de interpretación y ha suscitado numerosos comentarios, a veces divergentes. Ya san Agustín se quejaba de que san Jerónimo no viera en la disputa de Antioquia más que una escenificación teatral. En el siglo XVI, Lutero vio en la carta a los Gálatas la esposa de su alma. Se apoya continuamente en ella para sostener la justificación por la fe «sola» contra la religión de las obras; como un nuevo Pablo, se levanta seguro contra Pedro para defender «la verdad del evangelio».

En este cuaderno, el lector encontrará una presentación de Gálatas en continuidad con el Cuadernobíblico n. 26, *San Pablo en su tiempo*. Allí meforcé en hacer más accesible la lectura de las cartas de Pablo señalando cómo el apóstol se refería tanto a las tradiciones judías de sus antepasados como a la cultura del mundo grecorromano que tenía que evangelizar. De este modo, la encuesta histórica abría el camino a la inteligencia del *itinerario espiritual* de Pablo, según la hermosa fórmula de L. Cerfaux.

La carta a los Gálatas nos mantendrá principalmente en el ambiente del mundo judío, con su apego apasionado a la ley (Torah), su sentido de la Escritura como camino de vida, sus sutiles discusiones. Así, me veré llevado a apelar a textos poco conocidos, sacados de la abundante literatura judía; es el único medio de iluminar el punto de vista de los judaizantes y las respuestas de Pablo. Los nu-

merosos *recuadros* que esmaltan este cuaderno no deben considerarse como añadidos secundarios; constituyen muchas veces la mejor clave de interpretación para el texto de Pablo.

Para los pasajes más importantes, presentaremos el comentario en dos tiempos. La primera parte estará dedicada al movimiento del texto; mediante observaciones literarias muy fáciles, que todo lector puede comprender en una buena traducción, se tratará de introducir en el razonamiento de Pablo. Una segunda parte, más detallada, ofrecerá las indicaciones necesarias sobre el sentido de las palabras y la doctrina del texto. Inevitablemente tendremos que citar algunas palabras griegas; es el tributo que hay que pagar para la exactitud de las explicaciones. Pero espero que resultarán inteligibles a todos los lectores.

Voluntariamente breve, la introducción soslayará todo tipo de discusión erudita. Se trata solamente de reunir los datos indispensables para hacer entrar al lector en la angustia apostólica de Pablo (4, 20) cuando dictó su carta a sus queridos Gálatas, que estaban a punto de abandonar la cruz de Cristo por las prácticas de la ley judía.

Una lectura de la biblia no adquiere todo su sentido más que cuando se interioriza y se aplica a las situaciones que hoy vivimos. Así es como el tema de la libertad espiritual conserva todo su valor, incluso cuando parece ya caducado el problema de la ley judía. En una época marcada por el racismo, enfrentada con el respeto a los extranjeros a pesar del paro creciente, ¿perderá su actualidad la llamada al universalismo que caracteriza a la carta a los Gálatas? Este trabajo no lo puede realizar nadie más que el propio lector. Algunas preguntas, a lo largo de este cuaderno, intentarán ponerlo en pista para ello, junto con algunas breves conclusiones. Pero, repitémoslo, sólo el Espíritu permitirá dar vida a la letra de la Escritura y orientar por ese camino de la libertad que no es más que el del servicio mutuo (5, 13), para la gloria de Dios.

# INTRODUCCION

La carta de Pablo a los Gálatas se presenta a si misma como una carta circular destinada «a las comunidades de Galacia» (1,2). De ordinario, el apóstol se dirige a la iglesia o comunidad de Dios que está en talo cual ciudad (Corinto, Tesalónica, Calosas...); la falta de localidad en el encabezamiento de la carta nos hace pensar que en Galacia no había más que algunas pequeñas comunidades dispersas, pero relacionadas entre sí.

## LA EVANGELIZACION EN GALACIA

Lucas no se interesa por la Galacia; en los Hechos se limita a decir en dos ocasiones que Pablo atravesó la región gálata (16, 6, en relación con el segundo viaje misionero; 18, 23, en relación con el tercero). Al contrario, Pablo nos ofrece algunas preciosas indicaciones.

{ Léase Gál 4, 8-20 (y el Cuaderno bíblico n. 26, 50).

He aquí los datos que se pueden sacar de este texto:

- 1) Los Gálatas, evangelizados por Pablo, son antiguos paganos.
- 2) Pablo no llevaba intención de detenerse entre ellos, pues su estrategia misionera lo orientaba en primer lugar hacia las grandes ciudades.
- 3) Una grave enfermedad le obligó a detenerse. Se piensa en aquella «espina de la carne» de la que por tres veces pide Pablo a Dios que lo libre (2 Cor 12, 7s).

A los ojos de los hombres, esa enfermedad podría provocar recelo y desprecio: ¿No se debería a algunos peligrosos demonios?

- 4) Los Gálatas mostraron con Pablo una solicitud extraordinaria. En vez de apartarse del enfermo, de «escupir» contra él para preservarse de la mala suerte, lo acogieron como a un «ángel de Dios», es decir, como a un mensajero que hablaba en nombre de Dios (Gál 1, 8).
- 5) Hablando de la primera vez que evangelizó a los Gálatas (Gál 4, 13), Pablo deja entrever que volvió a verlos otra vez por lo menos.
- 6) La conversión de los Gálatas estuvo marcada por la efusión de los dones del Espíritu (3, 1-5; véase más adelante, p. 29). Se adivina una organización comunitaria en embrión, ya que los Gálatas tienen que atender a las necesidades de los encargados de la catequesis (Gál 6, 6). Estos «maestros» (1 Cor 12, 28) estaban encargados concretamente de explicar los textos de la Escritura. Si los Gálatas no hubieran estado familiarizados con ella, ¿cómo habrían podido comprender la argumentación de Pablo? Sus comunidades se reunían el primer día de la semana y con esta ocasión se les invitaba a participar en la colecta por los fieles de Jerusalén (1 Cor 16, 1-2. Véase Cuaderno bíblico n. 26, 69).

## ¿DE QUE GALACIA SE TRATA?

En el sentido propio de la palabra, Galacia designa la meseta del Asia Menor en la que irrumpieron los galos a comienzos del siglo III a. C., después de haber saqueado Delfos y pasado el Bósforo. Eran unos terribles guerreros, como podemos verlos representados en las esculturas de

Pérgamo que se conservan en Berlín. Después de muchos saqueos, sus bandas se asentaron en la región de Ancira (la actual Ankara), que se convirtió en su capital. Su último rey, Amintas, legó sus estados a Roma en el año 25 a. C. La región gálata no estaba naturalmente poblada sólo por los galos; se quedó allí la población indígena y muy probablemente los Gálatas añadieron a sus dioses tradicionales los de las poblaciones sometidas. Esta región, con su duro clima, conoció siempre religiones violentas. Recordemos el prestigio de los misterios de Attis y Cibeles, que se celebraban sobre todo en Pesinunte; en honor del dios-pastor, los Gálatas no vacilaban en castrarse en el curso de unas ceremonias de excitación desbordante. Frente a estos bárbaros ritos, la circuncisión tenía muy poca importancia.

En tiempos de san Pablo, la provincia romana de Galacia comprendía además de la Galacia propiamente dicha otros muchos territorios, concretamente la Pisidia, evangelizada por el apóstol en su primer viaje (Hch 13-14; véase Cuaderno bíblico n. 26, 32-34). Lucas se cuida de indicar que a la vuelta Pablo pasó por los mismos lugares que había evangelizado antes para animar a sus hermanos a perseverar en la fe (Hch 14-21 s); semejante indicación podría corresponder, rigurosamente hablando, a las indicaciones de Gál 4, 13.

La razón principal que mueve a algunos autores a sostener la hipótesis de la Galacia del sur, es el deseo de hacer coincidir mejor las indicaciones de Pablo en Gál 1-2 con las de Lucas en los Hechos. La segunda subida a Jerusalén que se menciona en Gál 2, 1-10 correspondería entonces al viaje indicado en Hch 11,30 Y 12, 25 (para llevar la colecta prescrita por Agabo) y el incidente de Antioquía (Gál 2, 11-14) habría ocurrido antes de que se hubiera decidido nada sobre las comidas en común entre fieles de origen judío y fieles de origen pagano (Hch 15). En estas condiciones, la carta llamada «a los Gálatas» estaría dirigida realmente a los fieles de las ciudades de Antioquía de Pisidia, de Iconio y de Listra..., y sería la primera en orden cronológico de las cartas paulinas.

Pero esta hipótesis no es segura. No recordaremos aquí las Indificaciones que se dieron en el Cuaderno bíblico n. 26 sobre las convergencias y diferencias entre las indicaciones de Gál y las de Hch; en diferentes perspectivas, se trata ciertamente de la misma reunión apostólica en Jerusalén en Gál 2, 1-10 Y en Hch 15 (Cuaderno bíblico n. 26, 34-35).

Limitémonos a destacar en la misma carta las indicaciones que permiten dirimir la discusión entre las dos Galacias.

Pablo considera aparte a «los Gálatas» (3, 1). Pues bien, si era posible hablar de las iglesias «de Galacia» en el sentido de la administración romana, el nombre de Gálatas no se les puede dar a los habitantes de Pisidia.

La ofensiva judaizante que denuncia Pablo en Gál es muy parecida a la que se menciona en un tono igualmente violento en Flp 3, 2: «¡Ojo con esos perros, ojo con esos malos obreros, ojo con la mutilación!». Pues bien, hemos visto cómo había buenas razones para situar Flp durante una cautividad de Pablo en Efeso (por el año 56: Cuaderno bíblico n, 26, 66).

Se dan no pocas afinidades entre la polémica de Gál y la de 2 Cor 10-13. En ella denuncia Pablo los manejos de los «superapóstoles», que se complacen en resaltar su calidad de «hebreos, israelitas, hijos de Abrahán» (2 Cor 11, 5.22). Este mismo dato se encuentra indirectamente en Flp 3, 5, donde Pablo se atribuye estos títulos gloriosos «según la carne» (v. 4) y se apresura a rechazarlos en nombre del conocimiento de Cristo (v. 8).

La carta a los Gálatas, Flp 3, 2 Y 2 Cor 10-13 nos hacen asistir entonces a una contra-misión judaizante de altos vuelos, dirigida a reducir a la obediencia de la ley de Moisés a los fieles convertidos por Pablo. En la designación de los adversarios se aprecian matices interesantes: así, en 2 Cor los superapóstoles hablan de sus visiones y revelaciones (12, 1.11), sin que se hable de ello en Gál '. Por consiguiente, no es posible hacer un retrato-robot, aunque existen bastantes afinidades entre ellos para que se pueda y se deba ilustrar cada uno de los textos citados con ayuda de los demás.

Finalmente -y ésta es la razón decisiva-, existen tales afinidades entre Gál y Rom que no es posible suponer un largo 'Intervalo de tiempo entre las dos cartas<sup>2</sup>. El problema de la ley, que no se toca en las primeras cartas de Pablo (sólo hay una severa alusión en 1 Cor 15, 56), dirige

---

<sup>2</sup> La cuestión de la circuncisión, vital en Gál y Flp 3, no se toca en 2 Cor. La tesis de la justificación por la fe no se desarrolla realmente más que en Gál, Rom y Flp 3.

La argumentación de Pablo a los Gálatas y a los Romanos. Es verdad que la cuestión se mira bajo una óptica más restringida en la primera carta, donde se trata constantemente de la Torah, mientras que en la segunda se amplía el horizonte a las dimensiones de la humanidad entera, de forma que Pablo llega a meditar allí sobre la función de toda ley: al ser solamente la prohibición del pecado, provoca irremediablemente la sublevación del deseo (Rom 7, 7s).

Nuestro comentario irá manifestando constantemente las afinidades entre Gál y Rom. Escrita lejos de las grandes tensiones durante el invierno 57/58 en Corinto, la carta a los Romanos constituye el estado definitivo del pensamiento de Pablo sobre este tema. Por tanto, es normal en el plano teológico equilibrar las fórmulas exaltadas, surgidas de la controversia, que abundan en Gál, con las fórmulas más serenas de Rom, aunque en el plano de la lectura histórica no es posible minimizar la aspereza de Gál, que se explica en definitiva por la gravedad de lo que está en juego: la verdad misma del evangelio (2, 5.14).

Podemos concluir entonces: Gál fue escrita en el momento más duro de la crisis judaizante, bien a finales de la estancia de Pablo en Efeso, bien durante el otoño que pasó en Macedonia, en la anhelante espera de mejores noticias sobre la comunidad de Corinto (año 57: Cuaderno Bíblico n. 26, 67).

## LA DOCTRINA DE LOS JUDAIZANTES

Pablo no nos da muchos detalles sobre el grupo de los judaizantes, esas personas que alborotan entre vosotros (1, 7). El pronombre indefinido *finés* (algunos) parece despreciativo. En otro lugar se alude especialmente a uno de ellos (5, 10). Esas personas apelan a Santiago, el hermano del Señor (2, 12), por eso Pablo se preocupará mucho de afirmar que en lo esencial Santiago está de acuerdo con él (1, 19; 2,9).

El objetivo esencial de ese grupo es que los Gálatas se hagan circuncidar (6, 13). Ninguna otra carta concede tanta importancia a este problema, como demuestra la aparición constante del verbo circuncidar (2, 3; 5, 2.3; 6, 12.13) Y del sustantivo circuncisión (2, 7.8.9.12; 5, 6.11; 6, 15) Su argumentación es muy simple: Abrahán recibió la ley de la circuncisión como signo de la alianza para siem-

pre entre Dios y sus descendientes (Gn 17, 9-14). Sólo los circuncisos pueden pretender la herencia de Abrahán. (Para más detalles, véase el recuadro adjunto sobre la circuncisión).

La predicación sobre la circuncisión supone la creencia en el valor definitivo de la alianza del Sinaí. Tal es el punto de vista normal del judaísmo. Citemos como ejemplo esta declaración del Pseudo-Filón, que evoca para nosotros las palabras mismas de Jesús (Mt 24, 35):

## CIRCUNCISION

La circuncisión, bastante generalizada en el mundo antiguo, parece haber sido en su origen un rito de iniciación al matrimonio y por consiguiente a la vida en común del clan (R. de Vaux). Los libros históricos nos manifiestan el desprecio que sentían los israelitas por los filisteos incircuncisos, pero no le dan expresamente un fundamento religioso a este rito. Jeremías lo utiliza en sentido metafórico, invitando a sus contemporáneos a circuncidar el corazón (4, 4) Y los oídos (6, 10) para escuchar la palabra de Dios. La expresión figura ya en el Deuteronomio (10, 16); la tradición más reciente indica que sólo Dios puede circuncidar los corazones con vistas a un amor fiel y verdadero (30, 6).

A partir del destierro, la circuncisión adquiere una importancia de primer orden. En efecto, con el hundimiento de las estructuras políticas y la dispersión de los israelitas, es preciso valorar los signos de pertenencia al pueblo de Dios. En una página muy rica desde el punto de vista teológico, el documento sacerdotal hace de la circuncisión el signo de la alianza que Dios establece con Abrahán y sus descendientes para siempre:

«Este es el pacto que hago con vosotros y con tus descendientes futuros y que habéis de guardar: circuncidat a todos vuestros varones; circuncidaréis el prepucio, y será una *señal de mi pacto* con vosotros... Así llevaréis en la carne mi pacto como *pacto perpetuo*» (Gn 17, 9-14).

Este mismo capítulo prevé que los esclavos que viven en casa del dueño tendrán que circuncidarse (v. 13); se

...(en el Sinaí) Dios comunicó la ley de la alianza definitiva a los hijos de Israel y dio los mandamientos eternos que no pasarán jamás (*Ant. Biblicae* XI, 5).

¿Predicaban los judaizantes la observancia completa de la ley? Podría dudarse de ello según Gál 5, 3, donde Pablo recuerda que todo individuo circuncidado tiene obligación de practicar íntegramente la ley. Sin embargo, hay que evitar atribuir a los adversarios todo lo contrario de lo que

Pablo declara positivamente. ¿Serían acaso unos libertinos por el hecho de que la carta pone en guardia contra «los bajos instintos» (5, 19)? La exhortación tradicional en la parénesis bautismal (cf. Rom 6) al combate del Espíritu contra la carne no supone necesariamente la existencia de unos adversarios que refutar.

La única indicación realmente original sobre la predicación de los judaizantes es la de 4, 9-10: «¿Cómo os volvéis de nuevo a esos elementos (*stoicheia*) sin eficacia

trata de una condición para poder participar del banquete pascual (Ex 12, 44). Estas prescripciones se aplicarán a los prosélitos, cuando se plantee el problema de su entrada en la comunidad de Israel (por ejemplo, Ajiór: Jdt 14, 10),

El apego de los judíos a la circuncisión provocará mártires en tiempos de la persecución de Antíoco Epifanes (167-164 a. C.), como se ve en 1 Mac 1,60 Y 2 Mac 6, 10. Más que nunca la circuncisión se convierte en signo de pertenencia al pueblo elegido, Comentando de forma edificante la historia de los patriarcas, el Libro de los Jubileos (por el año 125 a. C.) ofrece una motivación que nos instruye sobre el sexo de los ángeles:

«El que no se circuncide al octavo día no pertenece a los hijos de la alianza que el Señor hizo con Abrahán, sino a los hijos de la destrucción, pues no hay en él un signo de pertenencia al Señor. Está destinado a la destrucción..., porque ha violado la alianza del Señor, nuestro Dios. Pues todos los ángeles de la Presencia (= los siete arcángeles) y los ángeles de la santificación fueron creados así el día de su creación» (*Jub.*, XV, 26-27).

No es posible sacralizar mejor la circuncisión. Gracias a ella y por respeto al calendario sagrado (cL Gál 4, 10; más abajo, p. 10), los fieles de la tierra pueden asociarse a la liturgia celestial.

Este libro de los Jubileos es contemporáneo de los sumos sacerdotes asoneos que impusieron la judaización de los Idumeos (Fl. Josefa, *Anf. Jud.* XIII, 257), los cuales encontraron su revancha cuando uno de ellos, Herodes, ejerció su poder despótico sobre los judíos. Se encuentra un eco de estas prácticas autoritarias en un añadido griego al libro de Ester: tras el triunfo de Mardoqueo, «muchos de

los paganos se sometieron a la circuncisión y se hicieron judíos por miedo a los judíos» (Est 8, 17 LXXX).

Sin embargo, no se había perdido el sentido profético de la circuncisión, como se ve en varios textos de Qumran. La *Regla de la comunidad* exige que sus seguidores circunciden «el prepucio de su mala inclinación y de su cuello estirado, a fin de asentar un fundamento de verdad para Israel» (1 QS V, 8). El Documento de Damasco pone en relación el compromiso en la comunidad con las prisas de Abrahán en recibir la circuncisión apenas recibida la orden de hacerlo (CD XV, 5, 6).

La «sangre de la circuncisión» se valoraba y se ponía en relación con la sangre del sacrificio. Así es como Dios respetó las casas de Israel la noche de pascua, no por causa de su observancia del rito, sino teniendo en cuenta el mérito de la circuncisión (cL R. Le Déaut, *La nuit pascale*. Roma 1963,210).

El judaísmo de la diáspora no concedía a la circuncisión menos importancia que el de Palestina. Es verdad que los predicadores judíos no siempre urgían la circuncisión, como vemos por la historia de Izates, rey de Adiabene, a quien el primer catequista que lo convirtió no le había impuesto este rito, que juzgaban ignominioso los no judíos (Fl. Josefo, *Anf. Jud.*, XX, 38-49; véase el texto citado en el Cuaderno bíblico n. 26,35). Pero no era posible convertirse en "proselito de la justicia" sin estar circuncidado. Filón de Alejandría, para responder a las críticas de los alejandrinos, da a la circuncisión un valor higiénico y un sentido moral (*De specialibus legibus* 1, 2-11), 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.

ni contenido? ¿Queréis ser sus esclavos otra vez como antes? Respetáis ciertos días, meses, estaciones y años". El término misterioso de *stoicheia* vuelve a aparecer en Col 2, 8.20.

Se les califica como elementos del mundo, atribuidos a la falsa filosofía de los hombres y opuestos al verdadero conocimiento de Cristo. Como ejemplo, Pablo cita las leyes sobre alimentos (Col 2, 21). Por otra parte, el contexto trata de la absoluta primacía de Cristo. Las potencias intermedias (principados, autoridades, etc.), que la especulación de esta época multiplicaba entre el Dios incognoscible y el mundo creado, quedan despojadas de toda función por obra de la cruz de Cristo (Col 2, 14).

A pesar de las analogías, sería arriesgado asimilar pura y simplemente la doctrina de los judaizantes a las especulaciones de Calosas. El problema de la ley judía y de la circuncisión se plantea en Col (2,11.13-15), pero de una forma subordinada respecto al lugar de Cristo en el orden de la creación y de la redención. Al contrario, lo que domina en Gál es la participación en la bendición de Abrahán, sin que se aluda a ninguna teoría especial sobre la creación. En Col ni siquiera se menciona a Abrahán, que tanto lugar ocupa en Gál.

En Jo que se refiere a Gál, podemos decir que Pablo toma *stoicheia* en el sentido más simple de enseñanza elemental, el abecé de una doctrina (como en Heb 5, 12). Para señalar mejor el carácter elemental e inferior de la doctrina de los judaizantes, Pablo no tiene miedo de compararla en cierto modo con las prácticas paganas (compárese Gál 4, 3 Y 9): -tanto en un caso como en el otro, la atención que se dedica al "calendario" somete al hombre a las fuerzas de la naturaleza y a los seres sobrenaturales (ángeles para los judíos, dioses para los paganos) que presiden su curso, apartando de la fe en Cristo, único mediador entre Dios y los hombres.

Esta atención al calendario permitiría clasificar a los judaizantes de Galacia: pertenecerían al ambiente, tan bien representado en Qumran, que veía en el calendario "revelado» un reflejo del calendario celestial; si no se le sigue, el culto pierde todo su valor, al no sincronizar con el "servicio» de los ángeles en el cielo (!).

Cabe preguntar también si esa ofensiva de los judaizantes no guardaría cierta relación con la propaganda zelote que, por esta época, intentaba agrupar a todos los judíos en la resistencia contra Roma. ¿Cómo los cristianos de origen judío no iban a sentir la tentación de confundir la causa de Días con la causa de Jerusalén?

Predicar la circuncisión entre los convertidos de Pablo era desarmar las críticas de los judíos contra los cristianos de Jerusalén, sospechosos de ser falsos hermanos (deducción sacada de 6, 12). Puesto que el judaísmo estaba protegido por la ley romana, hacer entrar a los cristianos por medio de la circuncisión en la órbita judía podía parecer una buena medida de prudencia política (véase la nota h de la *Traducción ecuménica de la Biblia*).

Sea lo que fuere de estas hipótesis, no hemos de perder nunca de vista que los adversarios combatidos por Pablo son *cristianos*, y no propagandistas judíos. Cristianos que ciertamente no han realizado la novedad radical traída por Jesucristo ni han meditado en el misterio de la cruz, pero de todas formas cristianos apegados a la persona de Jesús como Cristo, es decir, como Mesías de Israel. Esto quiere decir que la argumentación de Pablo no puede tener valor más que desde un punto de vista cristiano. Así, pues, todo el esfuerzo de Pablo se dirige a demostrar que el universalismo se deduce en línea recta de la suficiencia absoluta de la cruz.

¿Se dejaron convencer los Gálatas? En las cartas de Pablo no vuelve a hablarse de ellos. Al contrario, la carta circular de Pedro va dirigida a los fieles del Asia Menor, especialmente a los de Galacia (1 Pe 1, 1); no hay en ella nada que deje vislumbrar el problema de la ley. Se considera a los cristianos como el verdadero Israel, "linaje elegido, sacerdotio real, pueblo adquirido por Dios» (1 Pe 2, 9). Los privilegios del antiguo Israel han pasado sin problema alguno a los que han puesto su fe en Cristo, piedra viva, fundamento por su resurrección del templo de Dios (1 Pe 2, 4s). La controversia ha terminado, quizás incluso más allá de la cuenta, ya que los cristianos corren entonces el peligro de no sentir ya la existencia de Israel como una pregunta lacerante para su propia fidelidad (Rom 9-11).

# ENCABEZAMIENTO Y EXPOSICION DEL DRAMA

## ENCABEZAMIENTO [1,1-5]

Las primeras notas de una sinfonía dan ya el tema que se repetirá en el curso de las diversas partes de la pieza. Si Pablo respeta en el encabezamiento de sus cartas el esquema tradicional, señala además las líneas generales de las ideas que más le preocupan. Es fácil comprobar en este caso cómo Pablo indica ya de antemano el doble objeto de su carta: la legitimidad de su apostolado y el lugar central que ocupa Cristo en la historia de la salvación.

Desde el punto de vista formal, se reconoce:

-el nombre del autor: Pablo con su título de apóstol y las personas que están con él: todos los hermanos;

-la indicación de los destinatarios: las comunidades de Galacia;

-los saludos litúrgicos: la gracia y la paz de Dios.

Estos saludos ocupan una amplitud insólita, ya que Pablo les añade una profesión de fe sobre la obra salvífica de Jesucristo y acaba con una doxología<sup>1</sup>.

## AUTOR

Desde el principio, Pablo hace destacar su título de apóstol. Por tanto, dicta su carta con toda su autoridad. Para distinguirse claramente de los adversarios que sin duda se presentan también como apóstoles, enviados de las iglesias (2 Cor 8, 23), provistos quizás de cartas de recomendación (según 2 Cor 3, 1-3), Pablo se preocupa de recordar que su apostolado se remonta a una intervención directa de Jesucristo: es apóstol porque ha visto al Señor Jesús (1 Cor 9, 1) Y ha recibido de él la misión entre las naciones (Gál 1, 16). Su apostolado se remonta en definitiva a Dios Padre, pues en él está la fuente de toda llamada. De manera significativa, Pablo designa al Padre como aquel «que resucitó a Jesucristo de la muerte». En el Antiguo Testamento Dios se había manifestado como «aquel que hizo salir a su pueblo de Egipto». Para la iglesia primitiva,

de la que Pablo recoge aquí una fórmula, Dios se ha manifestado como el autor de la resurrección de Cristo (cf. 1 Tes 1, 10). El resto de la carta será sobre todo una meditación sobre la cruz; no hemos de olvidar nunca que para Pablo la cruz es inseparable de esta intervención decisiva de Dios que, al resucitar a Cristo, ha dado origen a la nueva creación (6, 15).

*Y todos los hermanos que están conmigo:* con frecuencia Pablo asocia a sus colaboradores, por ejemplo Sóstenes (1 Cor), Timoteo (2 Cor), Silvano y Timoteo (1 Tes). Esta es la única vez que menciona a «todos los hermanos». En la carta en que Pablo proclama con mayor vigor su independencia apostólica, manifiesta de este modo su preocupación por una «comunidad» entre las iglesias.

## DESTINATARIOS

*A las comunidades de Galacia:* en la introducción hemos destacado las breves indicaciones que se nos dan de ellas (p. 6). Lo que impresiona es la sequedad de la fórmula: incluso a los Corintios, a los que tendrá que reprochar algunas cosas, Pablo supo dirigir palabras amables. No ocurre lo mismo aquí, aunque luego se advierte el afecto de Pablo por sus «queridos Gálatas» (4, 12-20). El plural indica que en esta gran provincia existían ya varias comunidades relacionadas entre sí. Como carta circular, la carta de Pablo deberá leerse en las reuniones de los hermanos.

## SALUDOS

Los deseos de gracia y de paz corresponden a las fórmulas litúrgicas. Aquí adquieren un relieve muy especial. Como en Rom, la gracia (*jaris*) es una palabra clave de la carta (véase 1, 6.15; 2, 9.21; 5, 4; 6, 18). Los Gálatas corren el peligro de perder la gracia de Dios (5, 4); sólo podrán mantenerla siendo fieles al mensaje apostólico.

La paz (*eiréné*, traducción del hebreo *sha/óm*) constituye el saludo tradicional en los ambientes semitas. El término está cargado de un sentido muy rico. La paz es don del Espíritu Santo (5, 22) concedido a los que sigan la regla expuesta por Pablo (6, 16).

---

1. Lectura complementaria: Cuaderno bíblico n. 22, 75 Y n. 26, 208.

## UNA CONFE510N DE FE (v. 4)

El encabezamiento podría haber acabado con este deseo de gracia y de paz (como en 1 Tes). La mención de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo introduce el resumen de la fe apostólica. Desde este punto de vista podemos comparar el comienzo de Gál con el de Rom (1, 1-7). En este último caso, Pablo quería de alguna manera legitimar su intervención entre los Romanos, que no lo conocían, recordándoles lo esencial de la fe común. Ante los Gálatas presenta ahora el credo fundamental, aquel que no podrán discutir los adversarios, antes de sacar de allí las consecuencias para los puntos controvertidos.

Un análisis preciso del vocabulario permite afirmar que Pablo recoge aquí las fórmulas tradicionales <sup>2</sup>. Así, para expresar el misterio de la redención utiliza de ordinario el verbo compuesto *parad/dona/*, entregar, como en 2, 20: «se entregó por mi». Aquí utiliza más bien el verbo simple *d/dona/*, dar: "se dio a sí mismo por nuestros pecados". Más tarde volveremos sobre el sentido de esta fórmula; se relaciona con el credo que Pablo recuerda a los Corintios: "el Mesías murió *por nuestros pecados*, como lo anunciaban las Escrituras» (1 Cor 15, 3). La fórmula de Gál tiene la ventaja de situar el misterio bajo el signo del *don*: el don, la gracia, proceden del mismo registro, muy lejos de toda transacción o compensación.

La obra de Cristo ha consistido en arrancarnos de este mundo malo, literalmente «este eón presente malo». Se

trata de un lenguaje judío con resonancias apocalípticas. Los rabinos distinguían entre este siglo y el siglo venidero. El evangelio nos habla del «agobio de este siglo» (trad. literal) que impide fructificar a la semilla (Mt 13, 22), o de «los hijos de este siglo» peores que los hijos de la luz (Lc 16,8). En el siglo venidero, los que hayan dejado todo para seguir a Jesús recibirán la vida eterna (Mc 10, 30). Aquí el colorido es más bien sombrío: se califica de malo a este siglo presente. Es el lenguaje de los apocalipsis, que oponen la tristeza y la perversidad del tiempo presente al esplendor del mundo futuro. Leemos por ejemplo en el libro IV de Esdras que este mundo es un mundo de corrupción (IV, 11), lleno de tristezas y debilidades (IV, 27), de modo que el corazón desfallece cuando intenta comprenderlo (cf. *Vidas de Adán y Eva...*, p. 113s). Los textos de Qumran no se muestran menos pesimistas cuando presentan al mundo entregado en manos de Belial (uno de los nombres de Satanás). Esta misma doctrina se encuentra en Juan: «El mundo entero está en poder del Malo» (1 Jn 5, 19). Hoy nos cuesta mucho comprender este lenguaje. Sin embargo, debe hacernos entender la necesidad *radical* de Cristo que debería sentir el mundo. En toda esta carta, Pablo presentará bajo un aspecto muy sombrío el período anterior a la redención: hasta los judíos, beneficiarios de la ley, vivían bajo un régimen de penosa tutela (3, 23), en el que abundaban los pecados (3, 19). ¿Y qué decir de los paganos, cuyos vicios enumerará de forma impresionante Pablo en Rom 1, 18-32? Tomar conciencia de la miseria de la humanidad sin Cristo resulta un elemento necesario en el proceso de conversión.

El siguiente esquema nos permitirá ver cómo Pablo modifica la distribución de los dos siglos (o eones) según el judaísmo.

<sup>2</sup> F. Bovan, *Une formule prépaulinienne dans l'épître aux Galates* (Ga 1, 4-5), en *Mélanges M. Simon, Paganisme, Judaïsme, Christianisme*. Paris 1978, 91-107.

	Este eón			Eón futuro
<b>Judaísmo</b>	Creación Adán	Abrahán Ley (+)	Presente	Juicio Salvación
<b>PABLO</b>	Creación Adán	Abrahán Ley (-)	<p>-----</p> <p>Muerte</p> <p>Resurrección de Cristo</p> <p>Presente</p> <p>-----</p>	Eón futuro Parusia

Para Pablo, el tiempo presente participa ya del eón futuro gracias a Cristo, pero sigue aún sumergido en las tristezas de este siglo.

"*Para librarnos de este perverso mundo presente*": el verbo que aquí se utiliza recuerda el acontecimiento del Exodo sobre el que volverá varias veces Pablo en su carta. Al aparecérselo en la zarza ardiendo, el Señor le dijo a Moisés:

"He bajado a librar a mi pueblo de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa... Ahora, anda, que te envió al Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas» (Ex 3, 8-10).

Es un texto muy importante que vemos también citado

en Hch 7, 34. De este modo se asocian las ideas de liberación y de envío (con el verbo *apostellein*, de donde se deriva *apost%*s). Pablo es el enviado de aquel que realizó para nosotros la verdadera liberación. Esta misma doctrina se encuentra en Col, con una insistencia mayor en la iniciativa del Padre: "Dando gracias con alegría al Padre, que os ha hecho dignos de tener parte en la herencia de los consagrados, en la luz. Porque él nos sacó del dominio de las tinieblas para trasladarnos al reino de su Hijo querido" (Col 1, 12-13).

La evocación de la liberación conduce normalmente a la acción de gracias. Este es el sentido de la breve doxología con que se cierra el encabezamiento: «A él la gloria por los siglos de los siglos. Amén».

## EXPOSICION DEL DRAMA [1, 6-10]

¡Nos quieren cambiar el evangelio!

La carta comienza de una forma muy abrupta, siendo así que normalmente Pablo comienza con una acción de gracias para agradecer a Dios el progreso de la fe y de la caridad entre los fieles (por ejemplo, en 1 Tes 1, 2s; 1 Cor 1,4...). Aquí empieza mostrando su asombro por la ligereza de ánimo de los Gálatas. En pocas palabras, el apóstol resume toda la situación:

-por una parte, los Gálatas, dispuestos a creer al primero que se presente;

-por otra, unos enemigos que quieren destruir el evangelio;

-pero él lo único que pretende es servir a Jesucristo.

Se trata aquí nada menos que del evangelio, presentado como la llamada decisiva de Dios en la gracia de Cristo.

Así, ya desde el primer momento Pablo quiere que los Gálatas tomen conciencia de la gravedad de la crisis. Seguramente recibirían una buena sorpresa al escuchar aquella advertencia. Para ellos, las pretensiones de los judaizantes se presentaban más bien como la invitación a un progreso, no a un abandono del evangelio. Por eso Pablo utiliza las palabras más incisivas que encuentra para sacudir a sus corresponsales. Podemos decir que "dramatiza las cosas" (como en 2 Cor 11, 4).

En efecto, el primer verbo *metatithesthai* se emplea para el paso de un grupo a otro. Diógenes Laercio, por ejemplo, habla del prófugo Dionisia, que abandonó la escuela de la Stoa para pasarse a los Epicúreos (*Vita philosoph.*, VII, 1, 37). Polibio nos habla de los que desertaron y se pasaron al campo de los romanos. Así, pues, Pablo acusa de *deserción* a los Gálatas. Deserción que los aparta del mismo Dios, autor de su primera llamada.

¿Acaso podría haber otro evangelio? Pablo rechaza esta suposición indignado. Puede compararse este pasaje con 1 Cor 16,1-11, donde el apóstol atestigua con energía el carácter unitario y colegial del testimonio apostólico, y con el canto de la unidad de Ef 4,4-6: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos» Por otra parte, aquí se considera al evangelio mucho más bajo su aspecto de acontecimiento salvador en la muerte y resurrección de Jesús que bajo su aspecto de mensaje. Aunque aluda muy pocas veces a las palabras de Jesús, Pablo no las ignora<sup>3</sup>; en Gál toda su meditación se centra en el acontecimiento decisivo de la cruz. Como expondrá ampliamente la carta a los Hebreos, Cristo murió una vez

<sup>3</sup>. Véase Cuaderno bíblico n. 26. 25

para siempre (*hapax*) y por todos. Se trata de sacar las consecuencias de este hecho.

Pablo no intenta precisar la doctrina exacta de los adversarios. Dirá algunas palabras de ella en 4, 9-10. Lo que le interesa es señalar hasta qué extremos lleva la predicación de los judaizantes: al predicar la circuncisión (6, 12), proclaman otro evangelio, apelan a un Jesús «distinto» del de Pablo (2 Cor 11, 4).

La gravedad del peligro provoca un doble anatema (v. 8 y 9). Expliquemos en primer lugar esta expresión que tiene su origen en el más antiguo derecho sacral de Israel. El griego *anathema* corresponde al término hebreo *herem*, utilizado para todo lo que se consagra a Dios, a la ofrenda destinada al santuario o al botín de guerra abocado a la destrucción. El libro de Josué conserva algunas historias tremendas en este sentido. Jericó es destinada al anatema; Acán, que se ha quedado con algunos objetos, provoca la cólera de Dios y la derrota de los israelitas ante la ciudad de Ay; mediante el juego de las suertes, se descubre al culpable, que confiesa su culpa antes de ser lapidado (Jos 7). Con la carga de este temor religioso, la palabra *anathema* ha pasado al Nuevo Testamento para marcar la reprobación de todos los que son infieles a la llamada de Dios. Tal es el sentido de la monición litúrgica que nos ha conservado Pablo al final de la primera carta a los Corintios:

«El que no quiera al Señor,  
¡sea anatema!  
¡Ven, Señor! (*Marana tha*).  
El favor del Señor Jesús os acompañe"  
(1 Cor 16, 22s).

Observemos cómo el anatema no se pronuncia nunca contra los que son extraños a la fe, sino sólo contra los *apóstatas*.

Pablo hace aquí varias suposiciones que tienen un sentido retórico. El orador que quiere remachar el clavo, según se dice, no tiene reparo en repetir fórmulas análogas.

Si un ángel del cielo...: esta suposición les parecería a los Gálatas menos extraña que a nosotros. La tradición farisea insistía en el papel de los ángeles en la revelación (véase 3, 19, así como Jn 12, 29; Hch 23, 9). Sobre todo en los apocalipsis, los ángeles acuden a explicar al vidente el sentido de sus revelaciones (Dn 7, 16; 8, 15s; 9, 21 s). Más adelante, Pablo hablará del apocalipsis que Dios le ha confiado (1, 12.16), lo cual lleva consigo el final del papel revelador de los ángeles (3, 19). En nuestra época, caracterizada por el pluralismo cultural, ¿cómo conciliar esta certeza de fe con la atención a los demás en un diálogo respetuoso? La carta a los Gálatas no responde a todas nuestras cuestiones, pero por lo menos critica vigorosamente la idea de que todas las religiones valen. El evangelio lleva en sí mismo una exigencia de verdad absoluta y consiguientemente de universalismo.

Curiosamente san Pablo se presenta personalmente en escena: «Mirad, incluso si nosotros mismos o un ángel... os anunciara una buena noticia distinta...». Demostración *ab absurdo*, diríamos. Si comparamos esta fórmula con el v. 10, nos damos cuenta de que Pablo tenía que defenderse contra acusaciones malévolas. Le acusaban de querer agradar a los hombres. El mismo había escrito que deseaba hacerse todo para todos:

«Con los judíos me porté como judío para ganar judíos; con los sujetos a la ley, me sujeté a la ley, aunque personalmente no esté sujeto, para ganar a los sujetos a la ley»... (1 Cor 9, 20).

A los adversarios les venía bien denigrar al apóstol poniendo en duda la autenticidad de su predicación; así en 5, 11 se supone que él sigue predicando la circuncisión. Pablo repite con emoción su lealtad absoluta a Dios, del que ha recibido su apostolado, y a Cristo, del que desea ser el servidor (v. 10). Estas fórmulas sirven de transición a la primera parte en la que Pablo explicará su pensamiento sobre la naturaleza de su apostolado y sobre sus relaciones con los demás apóstoles.

# EL ORIGEN DIVINO DEL EVANGELIO DE PABLO

(1, 11-2, 14)

Nos resulta difícil centrar bien las perspectivas en la exposición de los hechos que se nos hace en 1, 11-2, 14. Está en juego la causa de Pablo, como nos indican los numerosos datos autobiográficos; con frecuencia es éste el aspecto que más interesa al lector moderno, que desea establecer una biografía del apóstol. Sin embargo, es evidente que Pablo no pretende escribir sus memorias; responde a las críticas e insinuaciones de sus adversarios y va escogiendo los hechos que más de cerca atañen a su intención. Se adivina sobre todo qué es lo que los judaizantes le achacan: es un antiguo perseguidor; ¿podemos fiarnos de él? (1, 13). En todo caso, no es más que un apóstol de segunda fila y no uno de los doce, sobre los que Cristo fundó su iglesia. Se adivina además que está en juego el estatuto de *Jerusalén*, que tanta importancia ocupaba en las esperanzas escatológicas del judaísmo. Pablo volverá sobre esta idea (4, 21-31).

¿Se trata de una apología de Pablo, por el estilo de las que vemos en 2 Cor, por ejemplo 6, 10-13)? A pesar de las semejanzas entre estos textos, hay que mantener el carácter específico de Gál 1-2: los hechos se evocan solamente al servicio de la tesis, para poner en evidencia «la verdad del evangelio». Es interesante observar el vocabulario:

*.euaggelion*: 1, 11; 2, 2.5.7.14

*euaggelizesthai*: 1, 11.16.23

Podemos entonces proponer este plan:

- Pablo llamado para ser apóstol de las naciones (1, 13-24).
  - su pasado de perseguidor (13-14).
  - el apocalipsis de Jesucristo (15-16a).
  - un apostolado independiente (16b-17).
  - primera visita a Jerusalén (18-20).
  - acción de gracias en Judea por el apostolado de Pablo (21-24).
- El combate de Pablo por la verdad del evangelio (2, 1-14).
  - la asamblea de Jerusalén (1-10).
  - el conflicto de Antioquía (11-14).

Viene a continuación una exposición de la tesis sobre la naturaleza del evangelio (2, 15-21). Desbordando del marco del conflicto de Antioquía, estos versículos apasionados en los que Pablo nos abre el secreto de su vida personal, constituyen el corazón mismo de toda la carta y sirven de transición a la demostración de la tesis por medio de la Escritura (c. 3 y 4).

**Método.** El comentario a Gál 1, 11-2, 14 plantea no pocos problemas de orden histórico y teológico. Uno se siente justamente preocupado por saber cómo se armoniza la presentación de Pablo con los datos que nos ofrecen los Hechos de los apóstoles. Sobre estas cuestiones remitimos a lo que se dijo en el Cuaderno bíblico n. 26. Aquí intentaremos más bien entrar en las perspectivas de Pablo, en pleno corazón de la crisis judaizante.

## EL EVANGELIO DE PABLO VIENE DE DIOS (1, 11-12)

Dirigiéndose por primera vez a los Gálatas con el título de «hermanos», Pablo suaviza un poco la brusquedad de los primeros versículos. Los Gálatas no han sido abandonados por Dios, sino que son todavía miembros de la fraternidad cristiana; más adelante, el apóstol evocará con términos conmovedores el pasado (4, 12-20) para afianzarlos en su fidelidad. De momento, lo que intenta es situarlos frente a lo esencial:

«Os advierto, hermanos, que la buena noticia que yo os anuncié no es invento humano; porque tampoco a mí me la ha transmitido ni enseñado ningún hombre, sino una revelación de Jesús como Mesías» (1, 11-12).

El verbo *gnōrizein*, advertir, introduce los enunciados importantes (1 Cor 12, 3; 15, 1). Así, pues, Pablo quiere enunciar con solemnidad un principio que más tarde concluirá con una fórmula de juramento (1, 20).

El propio texto presenta dos tipos de oposición; primero entre el hombre y el mundo divino, luego entre dos modos de conocimiento: tradición-enseñanza por un lado y revelación por otra.

El evangelio no es ni según el hombre ni de origen humano. La primera preposición (*katá*) indica el modo, la medida: una doctrina según el hombre es una doctrina a la medida del hombre, según las normas del ambiente social, un humanismo, como diríamos en términos modernos. En 1 Cor 1, 17-31, Pablo opuso con energía la sabiduría de este mundo a la sabiduría de Dios. Después de su negativa a «agradar a los hombres», aquí se trata más bien de una doctrina que corresponde a las ideas que los hombres se hacen de la religión, de sus relaciones con Dios. Este evangelio Pablo no lo ha recibido de un hombre; aquí utiliza el verbo consagrado para hablar de la tradición, *paradidonai*, que corresponde al hebreo *masar*, que apa-

rece en el tratado *Pirqé Abóth* relativo a la transmisión de la ley (texto en Cuaderno bíblico n. 26, 10, recuadro). Con ello, Pablo, que fue alumno de Gamaliel y celoso de las tradiciones de los padres (v. 14), opone enérgicamente el modo según el cual ha recibido el evangelio a su formación anterior. Subraya así su independencia en su acceso a la fe. El evangelio le ha venido por «una revelación de Jesús como Mesías» (compárese con el v. 16).

El complemento «Jesús como Mesías» señala el objeto de la revelación; Jesús el crucificado, considerado por eso mismo como maldito (3, 13), ahora se manifiesta como el Mesías de Israel. En otras palabras: el *evangelio*, la buena nueva por excelencia, es la persona de Jesucristo. Se tratará a continuación de sacar de aquí todas las consecuencias.

¿Cómo conciliar la afirmación de Gál 1, 11 s con el pasaje de 1 Cor 15, 1-11 donde Pablo cita la "tradición" recibida? Sin entrar en los detalles de una discusión compleja, bastará con señalar que Pablo se sitúa, según los casos, en dos puntos de vista distintos. En Gálatas, lo que se discute es el fundamento de su misión; en 1 Cor es la importancia de la fe en la resurrección para la iglesia. Así, pues, en un caso Pablo subraya la independencia de su vocación apostólica, y en el otro el carácter colegial de la fe en la resurrección.

## PABLO DESIGNADO COMO "APOSTOL DE LOS PAGANOS" (1, 13-24)

### Su pasado de perseguidor (13-14) 4

En varias ocasiones, Pablo vuelve sobre la época en que persiguió sin piedad a la iglesia de Dios (1 Cor 15, 9; Flp 3, 6; 1 Tim 1, 13; cf. Hch 8, 3; 9, 1). No acepta disimulos; en aquella ocasión tomó una postura extremista (*kath'hyperbolén*), mientras que otros fariseos adoptaban una actitud de prudente expectativa (por ejemplo Gamaliel, el maestro de Pablo: Hch 5, 34-39). La forma con que Pablo evoca su pasado es muy diferente de la de un san Agustín en sus confesiones. Mientras que el hijo de Mónica nos hace asistir al drama interior que se prolongó durante años entre las objeciones de los maniqueos y la luz del evangelio, entre la pesadez de la carne y la llamada a la santidad,

4. Recogemos aquí en parte el texto publicado en *Assemblées du Seigneur* 41 (1972) 61-68.

Pablo no tuvo nunca mala conciencia: para él se trataba de celo por la gloria de Dios (Flp 3, 6; cf. Rom 10, 2). La verdad es que nuestra palabra «celo» no expresa bien el fuego ardiente que se alimenta de la meditación del primer mandamiento: «Yo soy un *Dios celoso*» (Ex 20, 5; Dt 4, 24; cf. 2 Cor 11, 2). Para servir al Dios único, los fieles de la antigua alianza tenían que apartar todo lo que compromete a la santidad y al honor divino. Esa fue la actitud de Fineés cuando la prostitución de Israel en Baal Fegor (Nm 25, 1-18); esa fue la venganza de Elías contra los falsos profetas de Baal, culpables de haber convertido al pueblo del verdadero Dios (1 Re 18, 40; cf. Eclo 48, 2). Reclutados entre los más intransigentes de los fariseos, los zelotes del comienzo de la era cristiana no vacilaban en matar a los que ensuciaban la tierra de Israel y retrasaban la hora de la salvación. ¿Habría compartido el joven Saulo sus ideales? Es una hipótesis posible.

### El apocalipsis de Jesucristo (15-16)

Pablo menciona varias veces su visión de Damasco, pero dentro de una perspectiva distinta en cada ocasión (véase Cuaderno bíblico n. 26,12-15). En 1 Cor 15, insiste en la realidad de la resurrección de Cristo de la que ha sido hecho testigo. En Flp 3, 4-11, señala la ruptura que el conocimiento de Cristo produjo en su propia existencia. Aquí es la idea de *revelación* lo que domina, así como la del *universalismo* de su misión (véase en este mismo sentido Rom 1, 5).

Prescindiendo de los problemas que plantea la comparación de los diversos textos, subrayemos las perspectivas propias de la carta a los Gálatas.

Al desenfreno del celo se opone la libertad de Dios. "Cuando él se dignó...". No podría resaltarse mejor la iniciativa de Dios, que dispone el tiempo y la ocasión más oportuna. Pablo no pretende describir la visión de que gozó en el camino de Damasco, como hacía con sus nuevos oyentes para legitimar su misión (cf. 1 Cor 9, 1; 15, 8), sino que manifiesta el sentido teológico del acontecimiento que constituyó a la vez su conversión y su envío apostólico. De ahí que recurra a las fórmulas consagradas del Antiguo Testamento; son el material providencial que le permiten al convertido situarse en la historia de la salvación.

Al afirmar su predestinación «desde el seno de mi madre», Pablo se compara con Jeremías que había escuchado el día de su vocación la siguiente declaración:

«Antes de formarte en el vientre, te escogí; antes de salir del seno materno, te consagraí y te nombré profeta de los paganos» (Jr 1,5). Consagrar y escoger o poner aparte son dos nociones muy parecidas, ya que el verbo «poner aparte» (*aphorizein*) se emplea muchas veces en un contexto cultural, como para los primogénitos y las primicias (Ex 13, 12), o para los trozos de la víctima que han de consumirse sobre el altar (Ex 29, 24.26.27. etc.). Pablo interpretará el servicio del evangelio en una línea sacrificial; puesto aparte por Dios, realiza la liturgia espiritual anunciando el evangelio del Hijo (Rom 1, 9) Y dispone de este modo a los fieles para que ofrezcan toda su vida en ofrenda agradable a Dios (Rom 12, 1s; 15, 15s).

"Profeta de los paganos", Jeremías solamente lo fue en un sentido indirecto. Tuvo que anunciar los cambios políticos que Dios se preparaba a realizar entre las naciones y los reinos (Jr 1, 10), pero no predicó la palabra de Dios fuera de Israel. Al contrario, el siervo de Yavé ve cómo se le asigna una misión verdaderamente universalista en los poemas que ejercieron sobre el mismo Jesús y sobre la primitiva comunidad tanta influencia. Se comprende entonces que Pablo leyera su destino en fórmulas como éstas:

«Mirad a mi siervo, a quién sostengo;  
mi elegido, a quien prefiero.  
Sobre él he puesto mi espíritu,  
para que traiga el derecho a las naciones»  
(Is 42, 1).

"Estaba yo en el vientre, y el Señor me llamó;  
en las entrañas maternas, y pronunció mi nombre...  
Te hago luz de las naciones,  
para que mi salvación alcance  
hasta el confín de la tierra» (Is 49, 1.6.).

Para expresar la naturaleza de la iluminación que Dios le concedió repentinamente, Pablo recurre al vocabulario de la literatura apocalíptica: revelación de Jesús (v. 12), revelarme a su Hijo (v. 16). El libro de Daniel repite en varias ocasiones que sólo el Dios del cielo puede revelar los secretos y manifestar lo que tiene que suceder al final de los tiempos (Dn 2, 28; 4, 15). La entronización de un Hijo del hombre será la señal de los tiempos nuevos cuando el pueblo de Dios, tanto tiempo oprimido por las naciones paganas, volverá a encontrar su independencia (Dn 7, 13s). Como muchos de sus contemporáneos, Pablo se mostraba anhelante del «mundo futuro», cuya llegada pondría fin al

de Satanás en «este mundo». Y de pronto Dios le revela al perseguidor que los tiempos escatológicos han llegado ya. En Jesús de Nazaret, el crucificado glorificado ahora, se concentra el misterio de la salvación (véase el esquema propuesto para 1, 4).

Para evocar esta visión fulgurante, Pablo no recurre al término Hijo del hombre como era de esperar, sino al de Hijo de Dios. Se dirá seguramente que el título dado por Daniel era muy oscuro, especialmente para unos lectores de origen pagano. Pero no se trata solamente de una adaptación del vocabulario, sino más profundamente de un avance doctrinal de mucho valor. Siguiendo el ejemplo de Jesús (Mt 22, 44 par.), la comunidad primitiva utilizaba con frecuencia los salmos 2 y 110 para expresar la relación del Resucitado con su Padre (Hch 2, 33; cf. Rom 1,4) <sup>5</sup>. Pablo hará del título «Hijo de Dios» la apelación característica de su Señor (4, 4-5).

El evangelio que Pablo tiene que proclamar no es un mensaje abstracto de salvación, ni tampoco una proclamación existencial sobre el sentido del destino del hombre, sino una persona, el Hijo... Lo que importa realmente percibir es el vínculo entre este descubrimiento teológico y el universalismo de la misión. Si Jesús es el Hijo de Dios y no solamente el Mesías, entonces saltan todas las barreras que separaban a los judíos y a los gentiles. La revelación del Hijo introduce la era del cumplimiento en la que todas las naciones se beneficiarán de la promesa, por medio de la fe (Gál 3, 6-9)

### Un apostolado independiente (16b-1?)

Una vez que Pablo ha recibido su apostolado independientemente de los hombres, se lanza «en seguida», como indica expresamente el adverbio, a la misión para obedecer a la llamada recibida, sin consultar con nadie. Utilizando la expresión «de carne y hueso», Pablo subraya que frente a Dios no tiene ningún valor cualquier tipo de consideraciones humanas (véase también 2, 6). Durante toda su vida, Pablo tendrá un sentido muy vivo de su responsabilidad solamente ante Dios (1 Cor 4, 1-4); su misión de anunciar el evangelio la experimenta como una necesidad interior a la que es incapaz de resistir (1 Cor 9, 16) Y que asume sin embargo con plena libertad.

El apóstol insiste visiblemente en su independencia respecto a Jerusalén; lo hace desde luego como réplica contra los judaizantes que hacen de ella el centro religioso del mundo. ¿No había caracterizado Isaías a los tiempos mesiánicos por la peregrinación de los pueblos a Jerusalén (Is 2, 2-4)? Se diría que, desde el primer momento de su conversión, Pablo comprendió que el Señor se manifestaría en adelante por todos los caminos del mundo.

Las condiciones de la estancia de Pablo en Arabia nos son totalmente desconocidas. Más adelante, Pablo situará el Sinaí en esta provincia (4, 25). ¿Hemos de concluir de aquí que se fue en peregrinación a los lugares santos en los que se proclamó la ley? Semejante alusión no estaría muy en consonancia con la argumentación de Pablo contra los judaizantes. Será mejor tomar Arabia en sentido amplio; designaría entonces a toda la Transjordania, gobernada por Aretas, rey de los nabateos. La predicación de Pablo en las sinagogas de aquella región provocará cierta agitación. Esto explica que el representante de Aretas en Damasco quiera detener a Pablo (2 Cor 11, 32s). El apóstol logra salvarse dentro de un cesto que bajaron por las murallas, y sube entonces a Jerusalén (cf. Hch 9, 25-30).

### Primera visita a Jerusalén (18-20)

En el texto figuran dos datos cronológicos que se oponen entre sí: una duración bastante larga (unos 3 años) y una breve estancia (15 días). Evidentemente, Pablo no quiere dejar que sus adversarios pretendan que se instruyó al lado de Pedro (cf. el v. 11: no me ha enseñado ningún hombre). Sin embargo, Pablo no utiliza un verbo vulgar para designar su primer contacto con Cefas. El verbo *historein* se utiliza para la visita a las ciudades o monumentos célebres. San Juan Crisóstomo, a quien siguió Teodoreto de Ciro, verá aquí una alusión al deseo de Pablo de honrar a Pedro. De hecho, le da aquí el título honorífico; en otro lugar presentará a Pedro como el testigo primero de la resurrección (1 Cor 15, 5). Contra los judaizantes que apelaban a la autoridad de Santiago, «el pariente del Señor», Pablo subraya que también él lo conoció en Jerusalén. Entre ellos no hubo ninguna discrepancia.

### Acción de gracias en Judea por el apostolado de Pablo (21-24)

En términos generales, Pablo evoca su apostolado en Siria, y nosotros pensamos especialmente en Antioquía (Hch 11, 25s) y en las regiones de Cilicia, es decir, su patria

<sup>5</sup>. Véase el Cuaderno bíblico n 25, de M. Gourgues, *Los salmos y Jesús. Jesús y los salmos. 18-26.*

Tarsos y las provincias vecinas. Este breve resumen corresponde al primer viaje misionero, narrado por Lucas en Hch 13-14. Si Pablo hubiera visitado a los Gálatas en esta ocasión, habría hecho aquí mención de ello. Pero probablemente la primera evangelización de los Gálatas tuvo lugar en el segundo viaje (Introducción, p. 7).

Si Pablo se muestra conciso en narrar las circunstancias concretas de esta misión, resalta sin embargo con interés la alabanza que esto suscitó en las «comunidades de Judea». Respecto al relato sobre Jerusalén, los horizontes se amplían: aunque Pablo sólo se encontró con Pedro y con Santiago, la verdad es que ahora es motivo para que alaben a Dios por el «antiguo perseguidor». La construcción de la frase merece mucha atención: puede observarse la disposición en quiasmo según el esquema a-b-b'-a' (persecución-evangelización = fe-persecución). Parece como si se tratara del estribillo de un himno citado por Pablo (hipótesis de J. Jeremias). Y Pablo concluye: «Alababan a Dios por causa mía (literalmente: en mí)». Como dirá luego en 2, 8, las comunidades de Jerusalén reconocen la acción de la gracia en el apostolado de Pablo. Así, pues, este primer capítulo acaba con una nota de serenidad y de unanimidad en la alabanza de Dios, autor decisivo de toda esta historia de Pablo (cf. 1, 16).

Buscar en las cartas de Pablo los textos relativos a la acción de gracias por la misión, en la línea de 1 Tes 1,8; Flp 1,3-5 ¿Qué indicaciones pueden sacarse de allí para nuestra propia oración?

## EL COMBATE DE PABLO POR LA VERDAD DEL EVANGELIO (2, 1-14)

En el c. 1, Pablo ha mostrado cómo su apostolado provenía de una iniciativa especial de Dios y cómo lo había ejercido dentro de una dependencia directa respecto a aquel que le había revelado a su Hijo, Jesucristo. En el c. 2, narra de qué manera luchó por la «verdad del evangelio» y por la «libertad» de los paganos respecto a la ley judía.

El primer episodio se desarrolla en Jerusalén (2, 1-10) Y se refiere a la circuncisión: ¿tiene que someterse a esta obligación Tito, representante de los paganos convertidos?

El segundo episodio tiene como teatro a Antioquía. Aunque se trataba aparentemente de un punto secundario, las costumbres alimenticias de los fieles de origen judío, Pablo critica con energía la actitud de Pedro y expone con esta ocasión el corazón de su mensaje; está en juego la

seriedad misma de la obra de Cristo: ¿nos salva de veras con su cruz?

### La **asamblea de Jerusalén** (2, 1-10)

Compárese con el texto de Hch 15, 1-29.

Para situar este episodio, véase Cuaderno bíblico n. 26, 34-35.

-¿Qué personajes actúan?

- el grupo de Pablo: ¿cómo subraya Pablo su iniciativa?
- los cristianos de Jerusalén: ¿tienen todos la misma opinión?
- los dirigentes de la comunidad.

-¿Qué es lo que está en discusión?

-¿Cómo se resuelve el conflicto?

-¿Qué sigue estando oscuro en este texto?

-¿Qué parecidos y diferencias notáis respecto al texto de Hch 15?

En unos cuantos versículos, llenos todavía de emoción, Pablo evoca la asamblea de Jerusalén que debería haber decidido de una vez para siempre el principio de la libertad de los paganos respecto a la ley judía. Mientras que a partir del v. 15 la exposición teológica ocupa el primer puesto, aquí predominan las cuestiones personales. Por tanto, conviene señalar la actitud de los diversos protagonistas o espectadores del conflicto.

En este pasaje se pueden distinguir tres pequeñas secciones:

-una breve exposición de los hechos (v. 1-3): Tito no está circuncidado;

-a pesar de la agitación de los falsos hermanos, las autoridades no le imponen nada a Pablo (v. 4-6);

-la comunión en un apostolado diversificado (v. 7-10).

*Exposición de los hechos* (v. 1-3).

En línea con el c. 1, Pablo acentúa fuertemente la independencia con que tomó la decisión de subir a Jerusalén: «subí, me llevé, subí, expuse el evangelio que predico». Esta iniciativa de Pablo está en relación con la voluntad de Dios, como indica el término «revelación» (*apokalypsis*). Así, pues, los hombres no entran para nada en esta decisión de Pablo (a diferencia de Hch 15, 1-2).

Pablo decide llevarse consigo a Bernabé, el compañero de su primer viaje misionero (cf. Hch 13-14). En principio sólo parece que se le da un papel de testigo. Sin embargo,

se le reconoce una función importante, ya que recibirá como Pablo el saludo cordial de la comunión fraterna (v. 9)

En cuanto a Tito, es una figura pasiva: el conflicto estalla en torno a su caso, como representante de los griegos. Notemos la insistencia en las naciones (*ethné*): la palabra aparece 6 veces entre los v. 2-15 (en toda la carta aparece 10 veces). A propósito de un caso personal (Tito), se pasa al examen de fondo del problema: ¿tienen que circuncidarse los paganos o no?; ¿en qué consiste la libertad cristiana?

El primer paso de Pablo en Jerusalén fue exponer el evangelio que predicaba entre los paganos. Se diría que fue una conferencia de prensa, destinada primero al gran público y luego reservada a un pequeño grupo, los dirigentes que luego se mencionarán. El motivo de esta exposición resulta sorprendente.

"Para evitar que mis afanes de ahora o de entonces resulten inútiles»: ¿es que Pablo duda de su vocación? Semejante hipótesis está en contradicción con todo el capítulo precedente. La imagen de la "carrera en vano» puede evocar el trabajo apostólico; por ejemplo en 1 Cor 9, 24s y Flp 2, 16 En este último texto se ve que la irradiación cristiana de la comunidad constituye la gloria de Pablo y le asegura de que no ha corrido en vano. Si la misión de Pablo hubiera sido criticada en Jerusalén, habría tenido el sentimiento de haber gastado inútilmente sus esfuerzos, ya que se trataba de construir la única iglesia de Cristo.

*A pesar de la agitación de algunos, los «respetables» no impusieron nada a Pablo (v. 4-6).*

Pero las cosas no marcharon tan tranquilas como dejan creer los v. 1 y 3. El estilo cortado y las enmiendas nos hacen adivinar las dificultades con que tropezó; la discusión debió ser un tanto violenta.

En primer lugar, Pablo presenta a los adversarios como "falsos hermanos" (compárese con 2 Cor 11, 26). El calificativo de falsa parece recaer más en la doctrina -errónea- que en la doblez de las personas. No ocultar su juego, pero Pablo no puede tolerar su ingerencia en la vida de su grupo; por eso emplea términos severos para condenar su intervención. ¡Son unos espías!

Respecto a la comunidad de Jerusalén en su conjunto, se trata de un grupo de activistas, de actitud inflexible. Pablo nunca discutió la legitimidad para un judío convertido de seguir practicando la ley. En 1 Cor encuentra incluso normal que cada uno viva según las condiciones de su primera llamada:

"Viva cada uno en la condición que el Señor le asignó, en el estado en que Dios lo llamó. Esta norma doy en todas las comunidades. ¿Te llamó Dios estando circuncidado? No lo disimules. ¿Te ha llamado sin estarlo? No te circuncides" (1 Cor 7, 17-18).

Cuando él mismo trata con los judíos, no vacila en vivir como judío para ganar para Cristo a sus hermanos de sangre (1 Cor 9, 20). Pero lo que no puede soportar es la arrogancia con que los falsos hermanos quieren imponer el estilo de vida judío a los cristianos salidos del paganismo: está en causa la libertad cristiana. Es la primera vez que habla de *eleutheria*; explicaremos más despacio su significado en el c. 5.

Nos gustaría conocer los argumentos de los "falsos hermanos». Sin duda dirían que la circuncisión fue dada como signo perpetuo de la alianza (Gn 17,7-14). La presencia de un incircunciso en la santa asamblea de Jerusalén constituía para ellos una verdadera provocación. ¿No se lee en Isaías: "¡Vistete el traje de gala, Jerusalén, la santa ciudad!, porque no volverán a entrar en ti incircuncisos ni impuros" (Is 52, 1)?

Podemos decir entonces que, más allá del conflicto entre personas, se oponen dos lecturas de la Escritura. Por algo, en los c. 3-4, concede Pablo tanta importancia a la argumentación escriturística.

v. 5: ¿Fue circuncidado Tito? Algunos manuscritos del grupo occidental y algunos padres omiten la negación: Pablo habría cedido en este caso, lo mismo que hizo en otras circunstancias con Timoteo (Hch 16, 3). Pero esta explicación va contra el fin que pretende Pablo en su carta. ¿Cómo iba a hacer luego vivos reproches a Pedro (v. 14) si él mismo cedió a las presiones de los judaizantes? El v. 5 deja adivinar que hubo una fuerte discusión; Pablo no cedió a las presiones, ya que estaba en causa la verdad del evangelio, como se comprende mejor por los v. 15-21.

v. 6: Este versículo ha dado lugar a muchos comentarios para situar la autoridad de Pablo frente a los dirigentes de Jerusalén. El estilo, muy cargado, revela el manejo de Pablo: es verdad que se las tenía que ver con las autoridades, pero para Dios sólo cuenta la verdad de las cosas, no las apariencias (tal es el sentido de la expresión bíblica: Dios no mira a la persona: cf. Rom 2, 11). Lo esencial para Pablo es que las autoridades de Jerusalén no tuvieron nada que añadir a su exposición (correspondencia entre los verbos de los v. 6 y 2). Semejante afirmación se opone a que el mismo concilio de Jerusalén adoptase ciertas reglas mínimas de trato entre fieles de origen judío y de origen pagano, como indica Hch 15, 19-29. El incidente de Antioquía se comprendería mal si se hubieran adoptado ya por otra parte esas reglas. Por tanto, la asamblea de Jerusalén se mantuvo en el plano de los principios: los paganos convertidos son libres respecto a la circuncisión ya la ley, mientras que los fieles de origen judío seguirán cumpliendo la ley.

#### *La comunión en un apostolado diversificado (v. 7-10).*

Si antes Pablo había resaltado su iniciativa en la subida a Jerusalén, ahora destaca el reconocimiento de su apostolado por las autoridades. En efecto, se observa que la larga frase de estos v. 7-10 se desarrolla en torno a dos participios: viendo (v. 7) y reconociendo (v. 9), con un verbo principal: nos dieron la mano. Todo termina con una oración relativa que tiene a Pablo por sujeto: «lo tomé muy a pecho».

Así, pues, lo primero que hicieron los «respetables» fue comprobar, a partir de los hechos, que Pablo había recibido verdaderamente la misión de apóstol entre los paganos (1, 16), de la misma manera que la había recibido Pedro entre los judíos. En una especie de paréntesis, el v. 8 puntualiza las cosas: el verdadero autor de todo esto no son los hombres, sino el mismo Dios (compárese con 1 Cor 15, 10). Se trata, pues, de descubrir a través de los hechos la intención de Dios, el dueño de la construcción que se está levantando (cf. 1 Cor 4, 9).

Es lo que hacen las «columnas» de la iglesia, Santiago, Cefas y Juan. El empleo figurado de esta palabra está atestiguado en griego: Eurípides, por ejemplo, ve en los hijos varones las columnas de la casa. También en el

judaismo se presenta a Abrahán como «la columna del mundo». Evidentemente, Pablo se refiere aquí a una expresión corriente en Jerusalén, que corresponde a la idea de que la iglesia constituye el templo espiritual de Dios (por ejemplo, 1 Pe 2, 4-5). El Apocalipsis describe la Jerusalén celestial como una ciudad cuyos doce basamentos llevan el nombre de los doce apóstoles (Ap 21, 14). En cuanto a Pedro, cuyo nombre significa Roca, es la piedra fundamental (Mt 16, 18). Está claro que Pablo no quiere detenerse en esta concepción que corre el peligro de dar a Jerusalén una influencia excesiva en la vida de la iglesia -más tarde dirá que nuestra madre es la Jerusalén de arriba (4,26)-, pero en el fondo tampoco niega que los tres apóstoles, Santiago, Pedro y Juan, desempeñan el papel de columnas y se apresura a añadir que los tres se manifestaron públicamente de acuerdo con él.

Este grupo de tres hace pensar en el equipo mencionado frecuentemente en el evangelio en los momentos más importantes de la vida de Jesús: Pedro, Santiago y Juan: vgr. cuando la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 37), cuando la transfiguración (Mc 9, 2) Y la agonía del huerto (Mc 14, 33). Pero no se trata del mismo Santiago: el hijo de Zebedeo fue ejecutado el año 43 ó 44 por Herodes Agripa (Hch 12, 2). Aquí se trata de Santiago, el pariente del Señor, que dirigió la iglesia de Jerusalén hasta su martirio en el año 62. Se le atribuye la carta a las doce tribus de la dispersión.

La distribución de los campos de apostolado (v. 9) exige algunas indicaciones. Se trata ante todo de una medida circunstancial, para evitar conflictos. Pablo, como regla general, evangeliza las regiones que no ha visitado nadie todavía (Rom 15, 20) Y no tolera que vengan los intrusos a sembrar la discordia en las comunidades fundadas por él (2 Cor 10,15-16). Pero no pierde de vista a sus hermanos de raza; dirige el evangelio a ellos en primer lugar (Rom 1, 16) Y está dispuesto a sufrir el anatema por sus compatriotas (Rom 9, 3). La primera carta de Pedro, tanto sí es del mismo Pedro como de un discípulo, demuestra que este apóstol estuvo en relación con las comunidades del Asia Menor, reclutadas sobre todo en un ambiente pagano. Por eso la división parece más teórica que real; demuestra que la iglesia tiene que reunir en su seno a las dos fracciones rivales del mundo religioso de entonces: judíos y paganos.

*Un abrazo fraterno.* El relato termina con un gesto simbólico: nos dieron la mano en señal de solidaridad. El término que se emplea (*koinónia*) tiene resonancias teológicas en Pablo: comunión. Expresa a la vez la idea de participación y de responsabilidad común. Hemos sido llamados por Dios a la comunión con su Hijo (1 Cor 1, 9), compartiendo sus sufrimientos (Flp 3, 10): esta participación en la filiación de Cristo se alimenta en la eucaristía, comunión del cuerpo y de la sangre del Señor (1 Cor 10, 16). El Espíritu Santo se caracteriza por la comunión que establece entre los fieles (2 Cor 13, 13), distribuyendo sus bienes al que quiere con vistas al bien común de la iglesia (1 Cor 12, 11). Una misma comunión de espíritu debe vincular a los fieles entre sí (Flp 2, 1); concretamente, esta comunión se define en actos de distribución de bienes, de modo que la palabra *koinónia* puede significar la colecta por los fieles de Jerusalén (2 Cor 8, 4; 9, 13; véase el Cuaderno bíblico n. 26, 69). En el mismo momento en que Pablo escribe a los Gálatas, se está desarrollando la operación de socorro a los pobres de Jerusalén; ya ha enviado a Corinto (1 Cor 16, 1) las mismas instrucciones que a las comunidades de Galacia. Al final, Pablo volverá sobre este tema invitando a sembrar generosamente (Gál 6, 7s; cf. 2 Cor 9, 5s). Por su parte, hace todo lo que puede para manifestar la solidaridad de las iglesias de la gentilidad con la iglesia de Jerusalén.

*Libertad y comunión:* tales son los dos polos en torno a los cuales gira todo el relato. Dos polos que hoy siguen manteniendo toda su actualidad.

### **El conflicto de Antioquia (2, 11-14) <sup>6</sup>**

En la parte narrativa de la carta a los Gálatas, el conflicto de Antioquia constituye el punto final, que da paso a una exposición del evangelio por parte de Pablo (2, 15-21). Es curioso que no se diga nada de cómo se desarrollaron las cosas; evidentemente, al apóstol le interesa más el meollo teológico del conflicto que la situación respectiva de sus protagonistas. Si se hubiera tratado ante todo de un conflicto de personas, habría sido necesario contar los puntos. Pero no es así.

El conflicto sólo puede comprenderse teniendo en cuenta lo que significaban para los judíos de entonces y

para los judíos ortodoxos de todos los tiempos las leyes de pureza (véase el recuadro). Hay que pensar también en la importancia de la comunidad de Antioquia, formada desde el principio por judíos y griegos convertidos (Hch 11, 19-21), Y base misionera para Pablo (Cuaderno bíblico n. 26, 30-31). Un fracaso del apóstol en esta ciudad habría tenido repercusiones incalculables.

Estas breves líneas de la carta a los Gálatas han sido objeto de comentarios apasionados. Ya en la antigüedad, Orígenes y tras él san Jerónimo intentaron minimizar el incidente inventando la hipótesis de una simulación teatral. En algunas cartas al ermitaño de Belén, san Agustín se empeñó en nombre de la verdad de la Escritura en defender la realidad del conflicto. En el siglo XVI, Lutero se apoyará en el ejemplo de Pablo para justificar su oposición al papa. Dejando de lado la polémica, procuraremos situar la ocasión y la importancia del debate.

El v. 11 expone brevemente la situación, mientras que los versículos siguientes introducidos con «porque» (*gar*, en griego), nos dan su justificación.

Lo que Pablo destaca es el carácter público de su amonestación: tuve que encararme. La razón de ello es que Pedro se había hecho culpable. El participio perfecto (*kategnōsménos*) resuena como un veredicto. Falta pública, sentencia pública.

¿Cuáles son los hechos? Al principio, Pedro comía con los paganos. La cosa tenía su importancia; basta leer la conversión de Camelia (Hch 10) para darse cuenta de ello. Así, pues, Pablo toma nota de que en este punto Pedro había dado el paso decisivo; y de allí precisamente deriva su argumento (v. 14).

La llegada de «los individuos de parte de Santiago», presentados como "partido de la circuncisión» (v. 12), modificó la situación. ¿Quiénes son en concreto? ¿Unos enviados de Santiago venidos a inspeccionar la situación o personas que apelan a su autoridad? La preposición griega *apó* puede tener los dos sentidos. Suele aceptarse la segunda interpretación, ya que Pablo subrayó anteriormente la participación de Santiago en el abrazo fraterno de Jerusalén. Según esta hipótesis, unos judea-cristianos integristas quieren hacer respetar las leyes de pureza, como las que enseña la Torah:

«Yo soy el Señor, vuestro Dios, santificaos y sed santos, porque yo soy santo. No os volváis impuros con esos reptiles, que se arrastran por el suelo. Yo

<sup>6</sup>. Recogemos aquí parcialmente el texto publicado en *Assemblées du Seigneur* 42 (1970) 73-79.

soy el Señor que os saqué de Egipto para ser vuestro Dios; sed santos, porque yo soy santo» (Lv 11, 44-45).

Las consecuencias de esta posición eran especialmente graves, ya que la celebración de la eucaristía tenía lugar durante estas comidas comunitarias, a las que se presentaba justamente como "cena del Señor» (véase 1 Cor 11, 17-34). Aunque Pablo no habla aquí explícitamente de ello, parece lógico seguir adelante con su razonamiento: una separación en las comidas lleva consigo la separación para

la celebración de la eucaristía y se opone gravemente a la voluntad de Cristo: constituir una sola iglesia, su propio cuerpo, mediante la unidad de un solo pan (1 Cor 10,17).

Este cambio de actitud de Pedro es presentado como una espantada, dictada por el miedo <sup>7</sup>. No se trata, por

---

<sup>7</sup> 7. Citemos las reflexiones de un exégeta luterano, G. Bornkamm: «Pablo opina claramente que Pedro y los demás judeo-cristianos han faltado a los acuerdos pactados en otro tiempo en Jerusalén, y lo que es peor al evangelio. Pero para ser justos hay que decir que no hay motivo para esta acusación. Porque aquí salta un problema no planteado hasta entonces, es decir, el de la unidad de los

## SEPARACION ENTRE LOS JUDIOS y LOS PAGANOS

La Torah concede mucha importancia a las leyes de purificación, que concretan la vida cotidiana del pueblo definiendo la vocación de Israel como "nación santa, pueblo elegido» (Ex 19,5-6). Es difícil apreciar debidamente la situación real en lo que concierne a las relaciones cotidianas entre los judíos y los paganos, ya que los textos presentan a menudo un ideal más rigorista de lo que permitía la vida diaria, sobre todo en las regiones en que estaba mezclada la población. Tendremos que limitarnos a unos cuantos «flash».

La expansión cultural del helenismo a partir de Alejandro Magno y sobre todo la persecución de Antíoco Epifanes (167-164 a. C.) provocaron un endurecimiento de la actitud de los judíos frente a los paganos. Asistimos a una generalización de las leyes de purificación: según el ideal de los fariseos, lo que la Torah prescribía para los sacerdotes durante su servicio en el templo tenía que ser observado por todos los miembros del pueblo. Los que no seguían esta disciplina eran tratados por ellos como malditos que no observan la ley (Jn 7, 49; cL Cuaderno Bíblico n. 27, 41).

En lo que atañe a los matrimonios, Esdras ya había hecho adoptar una actitud rigorista, obligando a los judíos a despedir a sus esposas extranjeras con sus hijos (Esd 10). Según la tradición rabínica, una mujer extranjera es considerada efectivamente como impura, contaminando a su marido, ya que no observa las reglas fijadas por Moisés. Al contrario, la legislación se mostraba mucho más favorable para con las mujeres judías que se casaban con paganos. Sus hijos eran considerados como judíos, lo cual explica el

caso de Timoteo, a quien Pablo aceptará que se circuncide para que pueda entrar en las sinagogas (Hch 16, 3).

La Torah no contiene ninguna disposición relativa a las comidas hechas con los extranjeros. Al contrario, el libro de los Jubileos (por el 125 a. C.) se muestra muy rigorista:

«Sepárate de los gentiles, declara Abrahán a Jacob, y no comas con ellos. No obres según sus obras ni te asocies a ellos, porque sus obras son impuras y todos sus caminos son suciedad y abominación e impureza» (*ibid.*, XXII, 16).

Los judíos de la diáspora no se mostraban menos estrictos en materia de pureza que los de Palestina. Si los judíos de Palestina se muestran súbditos leales del rey de Egipto, siguen a pesar de todo viviendo aparte, en un barrio reservado para ellos (3 Mac III, 4). Según la novela de José y Asenet que habla de la conversión al judaísmo de la joven egipcia, José comía separado de los egipcios porque consideraba abominable su mesa (VII, 1). El autor de la Carta de Aristeo justifica de este modo la actitud de sus compatriotas:

"Para impedir que el contacto impuro y la conversión con personas indignas lleguen a pervertirnos, (el legislador) nos ha rodeado de un cerco de prescripciones de pureza: los alimentos, las bebidas, el contacto con los demás, el oído, la vista, son objeto de este código» (*ibid.*, 142).

Así se comprende mejor el impacto que el "partido de la circuncisión» (Gál 2, 13) pudo tener en Antioquía: se trataba de mantener la santidad del pueblo elegido.

tanto, de un cambio de convicción interior. Al contrario, Pablo acusa a Pedro de ficción (*hypokrisis*). Es inconsecuente con sus principios, no tiene coraje para defender sus convicciones íntimas.

judíos y de los pagano-cristianos en una comunidad mixta. Por tanto, no *hay* que acusar a Cefas ni a Santiago de desleales, y los judea-cristianos de Antioquía del temple de Bernabé no echaron sin duda por la borda toda su *comprensión* del evangelio liberador de la ley. Pero Pablo tiene una visión más profunda de las cosas. En su convicción, la unidad de la iglesia, el hecho de que la *rey* como camino que conduce a la salvación haya sido superada, y con ello la verdad del evangelio deben manifestarse también y sobre todo en las comidas hechas en comun por los judeo-cristianos y los pagano-cristianos» (*Paul. apotre de Jésus Christ. Labor et Fides, Genève 1971, 77s*)

# LA TESIS DE LA CARTA

## Dios justifica a los judíos y a los paganos por la fe en Cristo (2, 15-21)

Los v. 15-21 exponen la tesis central de la carta, como prolongación de la disputa de Antioquía. El sentido general de los términos que emplea muestra efectivamente que, más allá de unas circunstancias limitadas, el apóstol expone el corazón del evangelio, según la revelación que de él ha recibido. Las oposiciones vigorosas, las suposiciones *ab absurdo* destinadas a resaltar la idea opuesta, manifiestan la profundidad de las convicciones de Pablo. Al mismo tiempo, el apóstol nos manifiesta el secreto de su vida, una respuesta de fe apasionada en un amor sin límites.

En un primer tiempo, conviene observar las articulaciones del texto y señalar sus términos característicos. Luego veremos cuál es el alcance teológico de este pasaje.

*Textos paralelos que conviene leer:*

Rom 1, 16-17; 3; 21-31

Flp 3, 4-16

### LA CONSTRUCCION DEL TEXTO

El texto se divide en dos partes: los v. 15-17 están bajo el signo del "nosotros", como si Pablo continuara su discusión con Pedro y quisiera subrayar su acuerdo en los puntos esenciales. A partir del v. 18, se afirma el «yo» de Pablo: el "nosotros" forma parte de su propia experiencia de fe.

El prestigio de Pedro arrastra tras de sí no sólo a los cristianos de origen judío, sino incluso a Bernabé, que había participado de la primera expedición misionera de Pablo (Hch 13-14) y que vivió su apostolado con el mismo desprendimiento (1 Cor 9,6). Tenemos la impresión de que la decisión de Bernabé fue como la gota de agua que hizo desbordarse al vaso.

Para condenar la conducta de Pedro, Pablo utiliza una imagen: «Cojea con los dos pies», poniendo en peligro la verdad del evangelio. Esta verdad es la que ahora va a presentar Pablo en términos incisivos.

La primera parte está enmarcada por la palabra «pecadores» (*hamartóloi*): en el v. 15, los paganos son considerados pecadores en oposición a los judíos, el «pueblo santo» por vocación (Ex 19, 6) Y que se cree tal «por naturaleza». El párrafo termina con un razonamiento *ab absurdo*: si nosotros somos (ahora) pecadores, Cristo sería entonces ministro del pecado.

¿Cómo se pasa del estado de pecador al estado de justo? Mediante la justificación de la fe. El verbo *dikaion* (justificar) se utiliza 3 veces en el v. 16 y una en el v. 17, siempre en voz pasiva para resaltar así la acción de Dios en oposición a la obra humana. El conocimiento que han adquirido los apóstoles (v. 16: "comprendimos...") es el siguiente: «el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo». A este descubrimiento intelectual, por así decirlo, sigue el paso de la fe: «También nosotros hemos creído en el Mesías Jesús».

La segunda parte empieza por una suposición: «Si uno construye de nuevo lo que demolió una vez, demuestra uno mismo haber sido culpable (*parabatés*)>>. Esta palabra corresponde a *hamartólos*, pecador, de los v. 15 y 17, pero añade el matiz de violación deliberada de la ley (Rom 5, 12-14). El v. 18 muestra el carácter absurdo de un retroceso: se ha recorrido ya una etapa definitiva, como indican las oposiciones muerte/vida, características de esta segunda parte. ¿Cómo pasará el creyente al terreno de la

vida que nos ha traído la muerte de Cristo? Mientras que en la primera parte la fe se expresaba en términos jurídicos, aquí predomina el lenguaje místico: vivo en la fe... Sobre todo, Pablo introduce aquí una palabra nueva, esencial: "Estoy crucificado con Cristo», y por tanto muerto a la ley. Volver a la práctica legalista sería rechazar la gracia de Dios y considerar que Cristo ha muerto inútilmente.

## EL VOCABULARIO

El término *nomos*, ley, se utiliza 6 veces (32 en toda la carta, 14 en el c. 3). Aquí se trata de la *torah* en su parte legislativa, como indica el empleo de la palabra «obras» (3 veces en el v. 16; compárese con 3, 2.5.10); la ley se considera aquí una exigencia de un obrar.

A la ley se opone la fe (*pistis*): en los v. 15-21 se utiliza 3 veces este sustantivo y una vez el verbo "creer».

Observad los diversos usos de las palabras «fe» y "creer». Notad también la variedad de construcciones: ¿qué nos revela esto sobre el carácter global de la «fe» en Pablo?

## LA JUSTIFICACION

En el centro de toda la exposición hemos destacado el empleo del verbo justificar (*dikaion*, en pasiva = "rehabilitar» en la *Nueva Biblia española*). Se trata de una noción que hoy nos resulta extraña, a pesar de que en el judaísmo tenía un lugar eminente, lo mismo que en Pablo y en la tradición luterana. En la carta a los Filipenses, donde Pablo ataca a los judaizantes, resume toda su doctrina en estas palabras:

"Por él perdí todo aquello y lo tengo por basura con tal de ganar a Cristo e incorporarme a él, no por tener la propia justicia que concede la ley, sino la que viene por la fe en el Mesías, la justicia que Dios concede como respuesta a la fe» (Flp 3, 8-9).

Para comprender la oposición que establece Pablo entre justicia de la ley y justicia por la fe, es preciso recordar ante todo que el Antiguo Testamento da a la palabra justicia (*tsedaqah*) un sentido mucho más amplio que en nuestras lenguas modernas. Para nosotros, se trata ante todo de la justicia distributiva, dar a cada uno lo que se le debe, y de la justicia social, que regula las relaciones sociales. Para el Antiguo Testamento, la justicia abarca el conjunto de relaciones entre Dios y el hombre en el marco de la alianza. Por ello la justicia no es una virtud moral al

lado de las otras virtudes, como la templanza, la bondad, etc., sino la perfección que el hombre puede y debe alcanzar. En este sentido es como Lucas nos presenta a Zacarías y a Isabel como "justos a los ojos de Dios, procediendo sin falta según los mandamientos y leyes del Señor» (Lc 1, 6), o a Simeón como "hombre justo y piadoso que aguardaba el consuelo de Israel» (Lc 2, 25).

Estar justificado era ser declarado justo ante el tribunal. Pensemos en la historia de Job: Satanás lo ha afligido con toda clase de males y se presenta de nuevo ante la corte celestial. El Señor le declara:

«¿Te has fijado en mi siervo Job? En la tierra no hay otro como él: es un hombre justo y honrado, religioso y apartado del mal, y tú me has incitado contra él, para que lo aniquilara sin motivo, pero todavía persiste en su honradez» (Job 2, 3).

Así, pues, ¿cómo ser declarado justo ante el tribunal de Dios? Era lo que los judíos buscaban sinceramente, pero con un celo poco ilustrado (Rom 9,31-10,3). Simplificando mucho las perspectivas, pueden descubrirse dos líneas diferentes en el Antiguo Testamento:

-Los textos sapienciales suelen elogiar al justo prometiéndole la felicidad en la tierra:

"Dichoso quien respeta al Señor  
y es entusiasta de sus mandatos...  
En su casa habrá riquezas y abundancia,  
su justicia dura por siempre» (Sal 112, 1.3).

O como dicen los Proverbios:

"La esperanza de los honrados es risueña,  
la ilusión del malvado fracasa...» (Prov 10, 28).

(Véase también Sal 18, 26; 97, 11; 146, 8-9; etc...)

-Al lado de esta corriente optimista, se asiste cada vez más en el Antiguo Testamento al descubrimiento de la profundidad del mal que anida en el corazón del hombre y hace casi imposible su salvación. Jeremías ha desempeñado un papel importante en este descubrimiento:

"Repasad las calles de Jerusalén, mirad, inspeccionad,  
buscad en sus plazas a ver si hay alguien  
que respete el derecho y practique la sinceridad;  
y perdonaré a la ciudad...» (Jr 5, 1).

A partir del destierro se multiplican las confesiones de pecado colectivas (por ejemplo, Esd 9; Neh 9; Dn 9, 1-19). Una de las súplicas más conmovedoras se lee en Is 63, 7-64, 11; señalemos esta confesión:

"Todos éramos impuros,  
nuestra justicia era un paño manchado;  
todos nos marchitábamos como follaje,  
nuestras culpas nos arrebataban como el viento»  
(Is 64, 5).

La justicia de Dios no puede ser la justicia distributiva, sino la fidelidad de Dios a su alianza. La palabra llega a ser sinónimo de "salvación», como se ve especialmente en la segunda parte de Isaías:

"No hay otro Dios fuera de mí.  
Yo soy un Dios justo y salvador, y no hay ninguno más» (Is 45, 21).

"Yo acerco mi justicia, no está lejos;  
mi salvación no tardará;  
traeré mi salvación a Sión  
y mi justicia será para Israel» (Is 46, 13)<sup>8</sup>

El Maestro de justicia de Qumrán se muestra heredero de esta corriente y traduce en términos incisivos la miseria del hombre, pero para él no hay más salvación que la conversión a la ley de Moisés. No es posible imaginarse un contraste más acusado con la doctrina de Pablo.

## LA JUSTIFICACION POR LA FE

Para expresar la manera como somos justos delante de Dios, Pablo empieza excluyendo una forma: "ningún hombre es justificado por las obras de la ley (por observar la ley)>> (v. 16). Para ello se apoya en el Sal 143, 2, citado más explícitamente en Rom 3, 20, tras una larga serie de citas que tienden a probar la culpabilidad universal de los hombres, incluidos los justos: "No llames a juicio a tu siervo, porque ningún hombre vivo es inocente frente a ti».

De manera positiva, el apóstol relaciona la justificación con la fe en Cristo. Como si ninguna definición pudiera expresar toda la verdad del misterio, recurre a tres fórmulas: el hombre es justificado por medio de (*día*) la fe en Jesucristo; somos justificados a partir de (*ek*) la fe; *justificados* en (*en*) Cristo. Si hay que buscar el valor propio de estas tres preposiciones, diríamos que la justificación se deriva de la fe, como el agua de la *fuente*; la fe es el medio del que Dios se sirve para justificar al pecador; finalmente,

es en la atmósfera de la fe donde se desarrolla toda la vida del hombre justificado.

Para Pablo, la fe es ante todo aceptación del mensaje de la cruz, como se ve en 3, 1-2, pero es también tensión hacia, movimiento de todo el ser para alcanzar a Cristo, como indica el v. 16: "hemos creído en (preposición *eis*, que indica movimiento) el Mesías Jesús», y el v. 20: "Vivo de la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí». En un pasaje de su carta a los Filipenses, contemporánea de los Gálatas, Pablo expresa magníficamente esta tensión mística:

"Quiero así tomar conciencia de su persona, de la potencia de su resurrección y de la solidaridad con sus sufrimientos, reproduciendo en mi su muerte para ver de alcanzar como sea la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,10-11).

Lo que hace que la doctrina de Pablo sea difícil de comprender es que considera la justificación bajo dos aspectos.

En su primer sentido, la justificación alude al acto de misericordia por el que Dios concede su gracia al pecador que tiene fe en Jesucristo:

"¡Dichosos los que están perdonados de sus culpas,  
a quienes han sepultado sus pecados!  
¡Dichoso el hombre a quien el Señor  
no le cuenta el pecado!<sup>1</sup> (Rom 4, 7-8, citando Sal 32, 1-2).

Pero la justificación se extiende a toda la vida del fiel. Por eso Pablo opone a los que intentan obtener su propia justificación mediante paliativos de santidad (*et*. Flp 3, 9) y a los que descubren que la única justicia válida viene de Dios por la fe en Cristo.

Apoyándose en estos textos, Lutero sostendrá que el hombre se justifica por la fe sola, acudiendo incansablemente a los textos de Pablo para condenar todas las prácticas de su tiempo (indulgencias, peregrinaciones, votos monásticos, etc.) que agobiaban a la vida cristiana y apartaban de lo esencial. No vamos a exponer aquí la doctrina de Lutero en el contexto de su tiempo, pero sí que hemos de señalar los ejes principales de la enseñanza de Pablo.

Para Pablo no existe una oposición entre fe y *agapè* (amor), como veremos a propósito de Gál 5, 6 (p. 53). De

<sup>8</sup> Para más detalles, véase sobre todo S. Lyonnet, *Historia de la salvación en la carta a los Romanos* Sígueme, Salamanca 1967, 36-48.

una manera más general, las fórmulas sobre la justificación que encontramos en los primeros capítulos de Gál (y de Rom) no deben separarse de la enseñanza que da luego, sobre todo en lo que se refiere al bautismo (Gál 3, 27) Y al don del Espíritu Santo (Gál 4, 6; 5, 16-25). El acto por el que Dios nos justifica no es una simple sentencia de rehabilitación, sino una «nueva creación» (Gál 6, 15). La intervención de Dios, a la que da acceso la fe, consiste por tanto en una renovación espiritual del hombre por el Espíritu Santo que configura al bautizado con Cristo, primogénito de una muchedumbre de hermanos (Rom 8, 29) Y le permite una *vida* auténticamente filial (Gál 4, 6). Es *verdad* que el bautizado sigue expuesto a los deseos de la carne, en cuanto que ésta representa la voluntad de autonomía individual y amiga de placeres (Gál 5, 19-21), pero gracias al Espíritu puede llevar una *vida* auténtica de hijo de Dios. En este punto, la doctrina de Pablo coincide plenamente con la de Juan:

«Mirad qué magnífico regalo nos ha hecho el Padre: que nos llamemos hijos de Dios; y además lo somos» (1 Jn 3, 1).

## PRECISIONES SOBRE LOS V. 19 y 20

Cabe dudar del sentido exacto del «yo» en los v. 18-21. P. Bonnard ve en él un «yo» literario: Pablo se situaría en escena en representación de todos los cristianos. Esta explicación se apoya en un pasaje paralelo de Rom 7 y *viene* muy bien para la interpretación del v. 18. Al contrario, el parecido con Flp 3, 4-16, donde Pablo habla de su propia conversión para mostrar a los Filipenses que no han de ceder a la propaganda de los judaizantes, nos parece que obliga a mantener el carácter personal del pasaje. Más adelante se presentará como una madre que da a luz con dolor a sus queridos Gálatas (4, 19) hasta que Cristo se forme en ellos. Por tanto, no siente miedo de proponerse como ejemplo: "Seguid mi ejemplo, como yo sigo el de Cristo" (1 Cor 11, 1).

El v. 19 encierra una dificultad especial: «*Bajo la ley morí para la ley*», y ha *provocado* muchas interpretaciones. Los autores dan sentidos diferentes a la palabra *nomos*: por la ley de Cristo (el. 6, 2) he muerto a la ley de Moisés. Esta explicación es muy artificial: en todos los demás lugares de Gál, *nomos* sin artículo se refiere a la ley mosaica. Luego *volveremos* sobre ello. Así, pues, «Bajo la

ley» significa: «por el veredicto de la ley», lo cual prepara las explicaciones de 3,10 Y 13: "Maldito el que no se atiene a todo lo escrito en el libro de la ley y lo cumple». «Para la ley» indica la ruptura decisiva que lleva consigo la muerte, ya que por la muerte el hombre se escapa de las pretensiones de la ley (Rom 7, 1).

Es propio de la fe hacernos admitir que lo que le ocurrió a Cristo nos concierne a todos (2 Cor 5, 14) Y que ese mensaje de muerte es sin embargo una buena nueva, un evangelio. Más adelante, el apóstol se esforzará en expresar este misterio de redención; aquí se limita a mostrar que la muerte es una ruptura decisiva, definitiva, con el pecado y con la ley. Con su horror, la cruz revela el pecado en su paroxismo: la condenación de un inocente (2 Cor 5, 21), expuesto a la vista de todos como un maldito (Gál 3, 13). De este modo, el pecado del mundo se encuentra juzgado en la cruz de Cristo (Rom 8, 3).'

Liquidación del pasado, la muerte permite una *vida* nueva, una *vida* totalmente para Dios, según las explicaciones de Rom 6:

«El morir de Cristo fue un morir al pecado de una vez para siempre; en cambio, su vivir es un vivir para Dios. Pues lo mismo: vosotros teneos por muertos al pecado y vivos para Dios, mediante el Mesías Jesús» (Rom 6, 11; *ved* también Rom 14,7-8).

Este eco de la cruz en la vida cotidiana de Pablo se expresa aquí mediante una frase original: «estoy crucificado con Cristo», o mejor dicho, fui crucificado y lo sigo estando, según el sentido del perfecto griego. Más adelante *evocará* los signos de la pasión (6, 17: las llagas) que *lleva* en su propia carne. Pero todo cristiano tiene que vivir también una renuncia radical al mundo, crucificando su carne con sus pasiones y sus malos deseos (5, 24).

Buscad en los sinópticos los textos que invitan a llevar la cruz detrás de Jesús (por ejemplo, Mt 16, 24s). ¿Qué semejanzas y diferencias observáis?

## VIVIR EN LA FE DEL HIJO DE DIOS QUE ME AMO...

Ya al comienzo de la carta, Pablo había aludido al sacrificio redentor: «Jesús se entregó por nuestros pecados» (1, 4). Aquí se aplica esta fórmula de modo muy

personal: el Hijo de Dios me amó y se entregó por mí. Estas fórmulas expresan el valor sacrificial de la muerte de Cristo. Se relacionan con el canto del siervo doliente (Is 53), leído según el texto de los Setenta. En efecto, nos encontramos allí tres veces con el verbo *paradidonai*, entregar (v. 6 y 12 dos veces) y con la afirmación de que el sufrimiento del siervo tiene valor para la multitud (*polloi* se emplea cinco veces entre Is 52, 14 e Is 53, 12). Hay un término que ha merecido especialmente la atención de Pablo: la muerte del siervo ha obtenido la justificación de la multitud (v. 11 según los Setenta). Realmente es éste el texto fundamental para la doctrina de la justificación.

Pablo confiere a esta doctrina una tonalidad distinta subrayando la *agapé* de Cristo (el. Ap 1,5). Nos salimos del marco jurídico de la justificación para entrar en el terreno del amor gratuito. Este amor que se da es el modelo del amor fraterno al que Pablo invita a los Gálatas (5,13 Y6,2). Como Juan, descubre así el misterio del amor en la cruz de Cristo.

De objeto de horror y de signo de maldición, la cruz se transforma en revelación de amor. Habrá que recordarlo cuando comentemos 3, 13.

«Si la justicia se consiguiera con la ley, entonces en balde murió el Mesías». En balde, suposición absurda por excelencia. Así, pues, hay que captar el sentido religioso de esta muerte: tal es el razonamiento de Pablo. Ya el kerigma proclamaba que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras (1 Cor 15, 3). Pablo tuvo el mérito de descubrir que esta muerte significaba el fin del régimen de la ley.

Cada uno deberá asumir por su cuenta lo que Pablo descubrió. En el misterio de Jesús, Pascal lo hizo con términos que han pasado a la historia:

"Consuélate; no me buscarías si no me hubieras ya encontrado. Yo pensaba en ti en mi agonía; derramé esas gotas de sangre por ti...

**Tu** conversión es asunto mío; no temas y pide con confianza, pues se trata de mí...»

# II

## DEMOSTRACION

### POR LA ESCRITURA

(3-4)

Los c. 3 y 4 están dominados por la figura de Abrahán y por la de Cristo, su descendiente y heredero de la promesa. La argumentación de Pablo nos parece muy sutil. Resultaría más clara si conociéramos mejor los argumentos de los judaizantes. Se adivina que éstos insistían en la necesidad de que los convertidos se unieran a la descendencia de Abrahán mediante la circuncisión y pertenecieran a la ciudad de Jerusalén hacia la que habrían de dirigirse los pueblos (Is 2, 2-4). Con habilidad, Pablo retuerce esta argumentación relejendo la Escritura a partir de Cristo, crucificado y resucitado.

Podemos esquematizar así el progreso de su pensamiento:

- 1) La experiencia espiritual de los Gálatas (3,1-5): ¿de quién han recibido el Espíritu?
- 2) La promesa hecha a Abrahán: se goza de ella por la fe, no por las obras de la ley (6-14).
- 3) La ley, dada posteriormente, y provisional, no anuló la promesa; lo sometió todo al pecado (15-25).
- 4) Una doble preocupación dogmática:  
-Formamos uno solo en Cristo Jesús; somos la descendencia de Abrahán para quienes vale la promesa (26-29).

-Acabada la tutela de la ley, somos hijos en el Hijo, gracias al Espíritu, fruto de la promesa (4, 1-7).

5) Vuelta a la experiencia de los Gálatas (4, 8-20); es la ocasión para que se despierte de nuevo el afecto que Pablo les tiene.

6) Vuelta a la Escritura: hijos de la mujer libre, los cristianos pertenecen a la Jerusalén celestial. ¡Que no caigan de nuevo en la esclavitud de la ley! (4, 21-31).

#### LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE LOS GALATAS (3, 1-5)

Un apóstrofe muy vivo a los «Gálatas estúpidos» (v. 1-3) forma la transición entre la exposición de la tesis de Pablo y su demostración por la Escritura. Pablo se esfuerza en recordar a los Gálatas las circunstancias de su evangelización (como en 4, 8s): entre ellos él no quiso conocer más mensaje que el de la cruz (*et.* 1 Cor 2, 2), locura a los ojos de los hombres, pero sabiduría para Dios. La mejor prueba de que por la cruz se realiza la potencia de Dios es el don del Espíritu Santo. Nos encontramos aquí con la primera mención del Espíritu en esta carta, en la que aparece en tres contextos distintos: los carismas (aquí), la vida filial

del cristiano (4, 6-7) Y finalmente el desarrollo de toda la existencia (5, 13-26).

La irrupción del Espíritu en los Gálatas debió ser tan espectacular como en Corinto. Pablo se contenta con hablarde *dynameis*: se trata sin duda de curaciones (como en 1 Cor 12), pero también de otros dones como los que se enumeran en 1 Cor 12, 4-11. En todo caso, les falta a los Gálatas la gracia del discernimiento, ya que, después de haber gozado de los dones más auténticos, se les ocurre volver a unas pobres prácticas (la carne) como las observancias alimenticias o la celebración de las fiestas judías (4, 9-10). Se trata por tanto de centrarse en lo esencial: el mensaje de la fe (v. 2 y 5).

### ¿A QUIEN CORRESPONDE LA BENDICION PROMETIDA A ABRAHAN? (3, 6-14)

A los ojos de Pablo, la sección 3, 6-14 es ciertamente una de las más importantes, ya que presenta en ella sus argumentos escriturísticos contra los judaizantes, pero para nosotros resulta uno de los pasajes más desconcertantes. Es difícil captar la forma con que se van trabajando las citas; Pablo utiliza los textos con una gran libertad; casi podríamos decir que los manipula en defensa de su causa. Finalmente, el texto misterioso sobre la "maldición" de Cristo corre el peligro de polarizar toda la atención y de falsear así el equilibrio del pasaje. No conviene olvidar que Pablo no se propone aquí redactar un tratado sobre la redención, sino más bien responder a la pregunta: ¿quiénes son los verdaderos hijos de Abrahán?

El pasaje contiene por lo menos 6 citas o alusiones explícitas de la Escritura: Gn 15, 6 en Gál 3, 6; Gn 12, 3 en Gál 3, 8; Dt 27, 26 en Gál 3, 10; Hab 2,4 en Gál 3, 11: Lv 18, 5 en Gál 3, 12: Dt 21, 23 en Gál 3, 15. Se trata por tanto de un razonamiento basado sobre todo en la Torah, ya que la cita de Habacuc sólo viene para reforzar el argumento.

Repasar en el Cuaderno Bíblico n. 26 las p. 23-24 sobre la argumentación de Pablo a partir de la Escritura.

#### El movimiento del texto

En un primer tiempo, vemos cómo se organiza el texto. Es predominante el tema de la fe, como demuestran las primeras palabras del v. 6 (Abrahán creyó) y la final del v. 14 (por la fe). Se trata de demostrar que los hijos de

Abrahán son los creyentes (v. 7). La fe obtiene la justificación, como indican las citas de Gn 15, 6 en el v. 6 y de Hab 2,4 en el v. 11. Sin embargo, la idea de justicia sólo ocupa un lugar secundario en el desarrollo. Se afirma con energía el tema de la bendición, ligado al universalismo de la promesa: todas las naciones quedarán bendecidas en ti. Al verbo *eulogein*, bendecir, del v. 8 corresponde el sustantivo *eulogia*, bendición, del verso 14; se explicita con la mención del Espíritu: así, pues, éste se presenta como el objeto mismo de la promesa.

Al tema de la fe se le opone de forma antitética el de las obras que la ley manda realizar; en este sentido, la cita de Lv 18, 5 ocupa un lugar esencial (véase también Rom 10, 5): la ley se propone ciertamente comunicar la vida, pero con la condición de que sea ejecutada. Por ser terreno del obrar, también es terreno de sanciones; de este modo, a la bendición de la promesa se opone la maldición de la ley. ¿Cómo pasar de la maldición a la bendición? Es lo que indica el v. 13: hecho maldición, Cristo permite que la bendición se comunique a todos los que creen.

La fe de Abrahán (Gál 3, 6; compárese con Rom 4)

La lectura que hace Pablo de la historia de Abrahán es selectiva. Escoge en el Génesis los temas que le interesan para su demostración y les da un relieve que no tenían en la exégesis corriente de su tiempo. Para Pablo, Abrahán es esencialmente el hombre de la fe; el sacrificio de Isaac, en el que insistirán la carta a los Hebreos (11,17-19) Y Santiago (2, 21), no se menciona en Gál y sólo se alude una vez a él en Rom 8, 32.

De toda la historia de Abrahán, la primera palabra que recoge Pablo está sacada de Gn 15: "Abrahán creyó en Dios y eso le valió la justificación"<sup>9</sup>

De este elogio puede verse un amplio comentario en Rom 4: avanzado en años, Abrahán es el que espera contra

9. Extractamos estas líneas del hermoso comentario de G. van Rad: "La justicia es... un concepto relational; es decir el predicado 'justo' es reconocido a quien se comporta correctamente respecto a una relación comunitaria existente, a quien hace justicia a las exigencias que le impone esa comunidad"...La fe «es un acto de confianza, un consentimiento en los planes de Dios respecto a la historia"... "Se declara que la fe es Jo único que situó a Abrahán en una relación justa respecto a Dios. Yavé ha indicado su plan histórico: convertir a Abrahán en un gran pueblo. Y Abrahán se ha asido a dicho plan... adoptó la única actitud justa respecto al Señor.. (El libro del Génesis. Sigueme, Salamanca 1977, 226).

# PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO DE LA CARTA A LOS GALATAS

Aparte de las introducciones y de los comentarios generales, pueden verse en castellano las siguientes obras:

O. KUSS, *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*. Herder, Barcelona 1976. Dedicada a los Gálatas sólo las p. 389-450, pero es interesante por las referencias de ella en las otras cartas.

J. M.a GONZALEZ RUIZ, *Epístola de san Pablo a los Gálatas*. Fax, Madrid 21971: muy buen comentario y ambientación histórico-teológica.

H. SCHLIER, *La carta a los Gálatas*. Sígueme, Salamanca 1975: denso y a veces de difícil lectura.

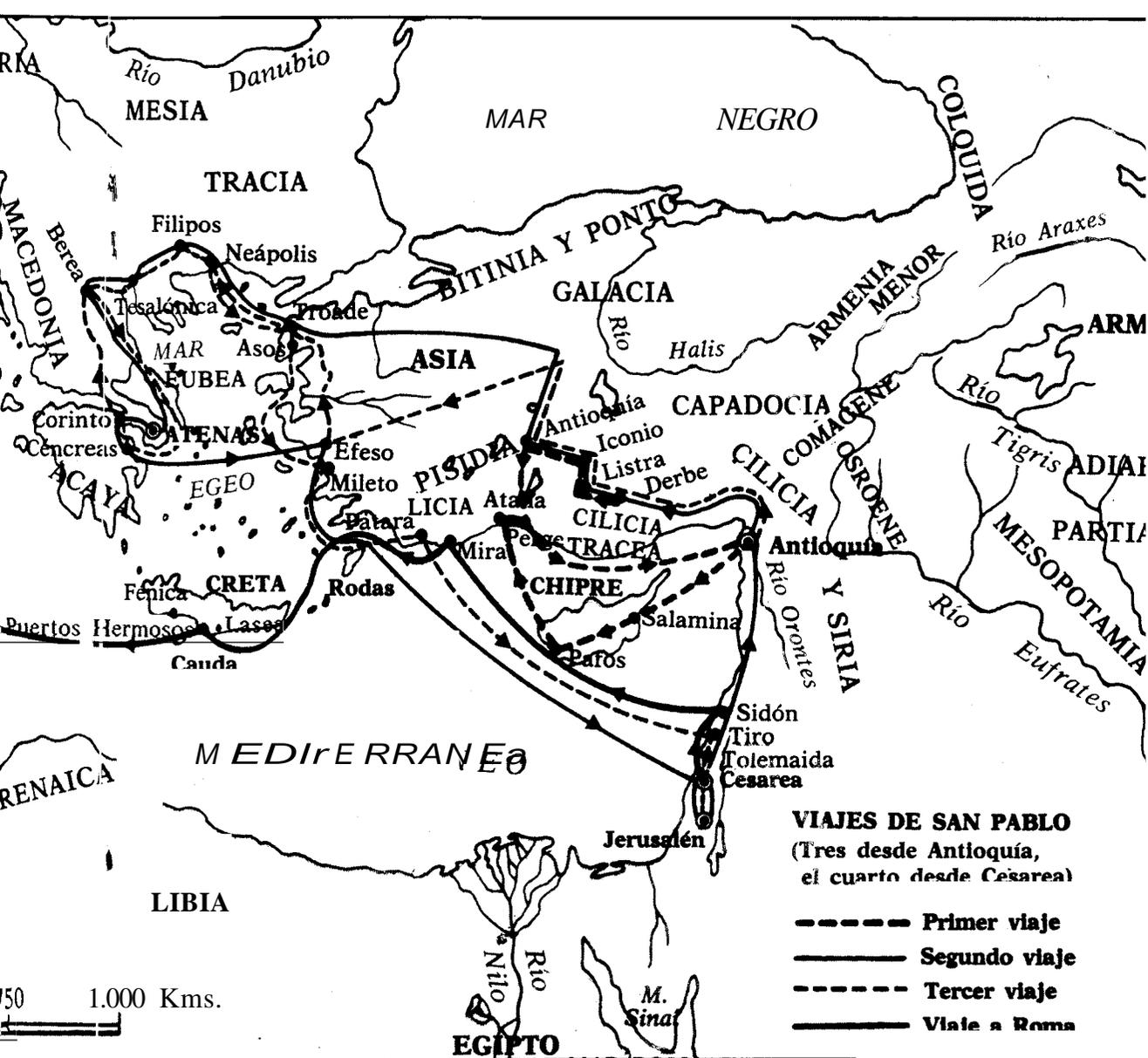
F. PASTOR RAMOS, *La libertad en la carta a los Gálatas*. EAPSA, Valencia 1977. Estudio exegético-teológico limitado al tema tan importante de la libertad en los Gálatas

## Para profundizar más en los temas:

S. LYONNET, *Historia de la salvación en la carta a los Romanos*. Sígueme, Salamanca 1967: un libro al que debemos muchas ideas.

G. BORNKAMM, *Paul, apotre de Jésus Christ*. Labor et Fides, Geneve: presentación sólida de la doctrina de Pablo según la interpretación luterana clásica.





**VIAJES DE SAN PABLO**  
 (Tres desde Antioquia,  
 el cuarto desde Cesarea)

- Primer viaje
- Segundo viaje
- ..... Tercer viaje
- Viaje a Roma

0 500 1.000 Kms.

EGIPTO

toda esperanza (Rom 4, 18), sin dudar de que Dios mantendrá su promesa de darle un descendiente. La descripción de la fe de Abrahán alude ya a la experiencia específicamente cristiana: «creyó en el Dios que da vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe» (Rom 4, 17). Vemos así que en su lectura del Antiguo Testamento Pablo no parte de la historia de Abrahán para llegar a la experiencia cristiana, sino que intenta ilustrar esta experiencia a partir de su preparación en la primera alianza. En Gál, Pablo no pierde de vista el contexto en el que se insertaba el v. 6 del Génesis. En efecto, se trataba de saber quién sería el heredero de Abrahán; pues bien, este problema de la herencia y del heredero se extiende por todo el c. 3 y el 4 de Gál (3, 18.29; 4, 1.7.30; cf. 5, 21).

Al ser respuesta a la promesa, la fe de Abrahán le valió la justificación. Esta expresión ha dado lugar a muchos comentarios: ¿habrá que comprender que Dios no hizo más que pronunciar una sentencia de justificación, sin la transformación del creyente? La respuesta se dará más adelante (3, 27; 4, 5-6; 6, 15). En lo que atañe al texto hebreo, el sentido está claro, ya que el verbo *hashab* se utiliza para decir si la víctima de un sacrificio ha sido o no aceptada. La fe de Abrahán se presenta como la relación adecuada que permite la conclusión del pacto entre Dios y el patriarca (Gn 15, 9-21). Compárese este pasaje del Génesis con los textos de Isaías que hacen de la fe la disposición fundamental e indispensable para la supervivencia del pueblo (Is 7, 4.9; 28, 16; 30, 15). Desarrollando el sentido de Gn 15, 6, Pablo acentúa la fe como aceptación de una palabra, como acogida de un don. Por tanto, no pertenece a esa economía del mercado de toma y daca, sino que pertenece al orden de la pura gracia. Por eso nadie puede hacer valer su fe delante de Dios, como si la hubiera merecido (Rom 4, 4); la fe es más acción de Dios que obra del hombre (Flp 1, 6; 2, 13), aunque no existe sin el consentimiento libre del creyente.

En la carta a los Romanos, Pablo indica que la justificación de Abrahán tiene lugar antes de que recibiera la circuncisión (Rom 4, 9-12). De ello saca la consecuencia importante de que ésta es secundaria respecto a la fe; por eso Abrahán puede ser el padre de los incircuncisos y de los circuncidados. De manera más breve, Pablo concluye en Gál: los *creyentes* son los *hijos* de Abrahán.

El alcance universalista de esta afirmación lo encuentra Pablo en el Génesis: *todas las naciones* serán bendecidas

*en ti*. Se trata de una cita compuesta que mezcla las fórmulas de Gn 12, 3 (familias de la tierra) y de 18, 18 (todas las naciones). El apóstol interpreta la voz pasiva de los Setenta en sentido inclusivo: las naciones participarán de la bendición prometida a Abrahán. También aquí se adivina la realidad cristiana: es al incorporarse a Cristo por el bautismo cuando los cristianos reciben la bendición de Abrahán (3, 16 Y 28).

Al régimen de la fe se opone el régimen de la ley, del que se hablará más ampliamente en los vv. 17-25. Pablo recoge una fórmula de maldición que se encuentra al final del Deuteronomio. En efecto, según el estilo de los tratados antiguos, el libro de la alianza termina con una serie impresionante de imprecaciones (27, 14-26; 28, 15-68; véase también Lv 26, 14-39). Para ilustrar el razonamiento de Pablo, podrían citarse también los textos históricos que atribuyen las desgracias de Israel a su constante violación de la alianza (así, a propósito de la ruina de Samaria, 2 Re 17,7-23; de la destrucción de Jerusalén, 2 Re 24,3-4). Sin embargo, la ley santa en sí misma, como se dice en Rom 7,12. De suyo está ordenada a la vida: «Cumplid mis leyes y mis mandatos, que dan vida al que los cumple» (Lv 18, 5). Pablo no hace esta cita de forma irónica. En el plano de la teoría, las cosas deberían haber funcionado así, pero "yo soy un hombre de carne y hueso, vendido como esclavo al pecado» (Rom 7, 14). La debilidad del hombre que supone la carta a los Gálatas, sin analizarla como hace Rom, provoca el fracaso de la ley.

Sin embargo, el plan de Dios no ha fracasado, ya que la Escritura preveía de antemano este resultado (v. 8) y anunciaba la primacía de la fe: «El justo por la fe vivirá»: esta sentencia de Habacuc, que figura con un relieve mucho mayor en Rom 1, 17, pertenece a uno de los conjuntos más dramáticos. El profeta, que vivió en la época en que el imperio neobabilonio se preparaba a invadir el pequeño reino de Judá, se pregunta angustiado cómo puede permitir Dios que prospere el malvado. Y recibe una respuesta lapidaria, destinada a un lejano futuro: sólo sobrevivirán los justos si permanecen fieles a la alianza. Para Pablo, el texto adquiere una amplitud todavía mayor: la vida de la que se trata desborda del marco temporal de este mundo y abraza la vida futura; la fidelidad a la alianza se convierte en fe en la intervención decisiva realizada por Dios en la cruz de Cristo, como respuesta al escándalo del mal; es participación en la vida misma de Cristo (Gál 2, 20).

Es interesante comparar la exégesis de Pablo con la que propone el comentario de Habacuc encontrado en la cueva primera de Oumran (véase el Cuaderno bíblico n. 26, 24: la fe de que se habla entonces es la aceptación de las explicaciones dadas por el Maestro de justicia y el compromiso de seguir todas las normas de la ley fijadas por él. En Oumran, las cosas siguen estando por completo dentro del sistema de la ley.

¿Cómo librarse de la maldición que pesa sobre los transgresores de la ley? Pablo utiliza aquí una fórmula muy atrevida, que no recogerá luego en la carta a los Romanos, como si sintiera su tremenda ambigüedad:

«El Mesías nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose por nosotros un maldito, pues dice la Escritura: «Maldito todo el que cuelga de un palo»: y esto para que por medio de Jesús el Mesías la bendición de Abrahán alcanzase a los paganos y por la fe recibiéramos el Espíritu prometido» (3, 13-14).

La expresión «rescatar» traduce el verbo *exagorazein*, que Pablo utiliza solamente otra vez en esta carta (4, 5). Se trata de un verbo compuesto que expresa con gran viveza el tema de la compra que se encontraba en 1 Cor: «No os pertenecéis, os han comprado pagando -Pagaron para compraros, no seáis esclavos de hombres» (1 Cor 6,20 Y7, 23) <sup>10</sup> En esta carta, en la que ocupa tanto lugar el tema de la libertad y en donde Pablo opone el hijo de la mujer libre al hijo de la esclava, se impone la alusión a la compra de esclavos. Se puede comprar a un esclavo para someterlo al servicio del comprador, pero también se le puede comprar para devolverle la libertad (cf. Gál 5, 1). Ese ha sido el rescate que ha practicado Cristo con nosotros.

El empleo del verbo rescatar y de las palabras relacionadas con él (precio elevado, rescate, compra) manifiesta el carácter oneroso, penoso, de este acto de liberación. Nunca se dice a quién se le pagó ese precio. En una dramatización por encima de la letra del texto, los padres griegos hablaron de los derechos del demonio y del rescate que se le pagó. El dueño que tiene a los hombres

## ABRAHAN EN EL JUDAISMO

El judaísmo rodea a la persona de Abrahán de una gran veneración. Si se dice siempre "nuestro maestro" al hablar de Moisés, se usa la expresión «nuestro padre» (ya Is 51, 2; cL también Sant 2, 21) para designar al patriarca. Cada época ha trazado su cuadro espiritual del gran antepasado, como se demuestra en un libro muy documentado de R. Martin-Achard, *Actllu/ité d'Abraham*. Neuchatel 1969,

Nos limitaremos a destacar las indicaciones que iluminan la perspectiva de los judaizantes y la respuesta de Pablo en la carta a los Gálatas. Mientras que el helenismo ejercía una gran seducción sobre la «intelligentzia» del tiempo, Jesús ben Sirac se empeñó en dirigir a sus discípulos hacia los valores auténticos del judaísmo (por el 200 a. C.), Véase en Eclo 44, [9-2] la forma como presenta a Abrahán en la galería de antepasados con que cierra su libro.

Era de esperar un elogio de la fe de Abrahán, pero no se habla de ella. Al contrario, se nos presenta al patriarca sobre todo como el cumplidor de la ley. Este hecho resulta extraño, puesto que la Torah no se promulgó hasta Moisés. Apoyándose en una indicación de Gn 26, 5, la tradición rabínica presenta sin embargo a Abrahán como sometido de antemano a la ley:

"Dios bendijo a Abrahán en todo, porque nuestro padre Abrahán cumplió toda la Torah, a pesar de que no había sido dada todavía» (*Mishna*, Qiddushin IV, 14),

Es que lo primero es la Torah; en términos paulinos, los patriarcas son los hombres de la obediencia a la ley más bien que los hombres de la fe en la promesa. En este contexto se resalta la alianza de la circuncisión (véase recuadro sobre la circuncisión); se complace en mencionar las «pruebas» que Abrahán superó victoriosamente. El Sirácida hace alusión en el v. 20 al sacrificio de Isaac, la *Aqedah*, que tendrá tanta importancia en el judaísmo. El Eclesiástico atribuye a esta fidelidad heroica de Abrahán las promesas de Dios (eL Gn 22, 15-18): las bendiciones a las naciones se mencionan rápidamente; todo el acento recae en la descendencia de Abrahán a la que se le prome-

<sup>10</sup> Cf. C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, I. Fribourg-Göttingen 1978, 34-37.

ten los límites ideales de la tierra prometida (véase Sal 72, 8; Zac 9, 10).

El libro de los *Jubileos* (véase Cuadernos bíblicos, n. 12, p. 62) ofrece una biografía edificante de Abrahán. Nacido de un padre idólatra, descubre mediante la contemplación del cielo que no hay más que un solo Dios y echa al fuego los ídolos de su padre. También a él le echan entonces al fuego, del que se salva milagrosamente como los tres niños de Babilonia (Dn 3). No sabiendo adónde ir, si quedarse en Harrán o volver a Ur de los Caldeas, se dirige a Dios en una fervorosa plegaria. Entonces se le envía la palabra del Señor: «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre a la tierra que mostraré...» (*Jubileos* XII, citando a Gn 12, 1-3). Así, pues, el acento es aquí distinto del Génesis, en donde la llamada de Dios surge de repente. Aquí el patriarca se prepara ya de antemano a ser fuente de bendiciones con su combate por el verdadero Dios y con su oración. Se hablará por tanto del *mérito* de la fe de Abrahán, como atestigua el *tárgum* palestinese;

«Por tu mérito serán bendecidas todas las familias del mundo» (Gn 12, 3); «Abrahán creyó en el nombre de la palabra de Yavé y esto se le apuntó en su haber» (Gn 15, 6, según el *Tárgum Neofiti*).

Con esta fe de Abrahán se relacionan los prodigios del éxodo, como se ve en un antiguo comentario a Ex 14, 15:

«La fe con que vuestro padre Abrahán creyó en mí merece que yo os divida el mar, como está dicho: El creyó en Yavé y esto se le apuntó en su haber» (*Mekiltilta* sobre Ex 14, 15).

Esta creencia en los méritos de Adrahán corría el peligro de engendrar una falsa seguridad en sus descendientes; de ahí la acusación que lanza Juan Bautista contra los judíos demasiado orgullosos de su antepasado (Mt 3, 9). En su *Diálogo con Trifún* (mitad del siglo II), Justino alude a esta misma esperanza:

"Vuestros doctores se engañan junto con vosotros, cuando creen que se les dará el reino eterno sin condiciones a los descendientes de Abrahán según la carne, aunque fueran pecadores, infieles y rebeldes a Dios» (*Diálogo*, 140).

Filón de Alejandría presenta la vida de Abrahán bajo un aspecto original. En sus comentarios alegóricos, desarrolla

a propOsito de la vida de los patriarcas el itinerario del hombre hacia Dios. Dejando la Caldea, tierra de lo sensible, Abrahán emigra a la tierra de la sabiduría, pero no tiene él mismo la perfección. Esta se le dará a Isaac, cuyo nombre significa reír, y que representa lo perfecto, el que tiene la sabiduría infusa. Filón comenta así Gn 15, 6:

(El autor sagrado declara): «Abrahán creyó en Dios», para elogiar al que dio su fe. Sin embargo, dirá alguno, ¿creéis que es digno de elogio?, ¿quién no prestará atención cuando es Dios el que habla y promete? .. Pero eso no es tan fácil, añade Filón, "debido a nuestro parentesco con la parte mortal a la que estamos ligados; este vínculo nos inclina a creer en los bienes materiales, en la gloria, en el poder... Purificarse de cada uno de estos bienes, apartar la confianza en el mundo en devenir para *creer sólo en Dios*, que es realmente el único digno de fe, eso es obra de una inteligencia grande y olímpica, a la que no puede seducir ninguno de los bienes de aquí abajo. Por eso tiene razón cuando dice luego: 'Su fe se le apuntó en su haber'. En efecto, no hay nada tan justo como poner solamente en Dios una fe pura y sin mezcla» (*Quis remm divinarum*, 90-94, en *Oeuvres*, t. 15, 211).

Este texto resalta los diversos aspectos de la fe para Filón. Tiene como objeto el reconocimiento del Dios único, causa del mundo y providencia. Es al mismo tiempo plenitud de la esperanza (*De Abrahámo*, 268) y seguridad firme. Filón dirá que la fe es la más sólida de las virtudes, pues se apoya en la solidez misma de Dios (*De virtutibus*, 216, 218). Es ésta también la doctrina de Heb 11, distinta de la de Pablo que pone directamente la fe en relación con el sacrificio redentor de Cristo y con la justificación.

La conclusión del tratado sobre 'la vida de Abrahán destaca su observancia anticipada de la ley. Comentando Gn 26, 5, escribe Filón:

«El no había recibido una enseñanza por escrito. Pero impulsado por la naturaleza -no escrita- puso su celo en seguir de cerca los anhelos sanos y sin defecto... Así fue la vida del «primero» -el fundador de la raza-, vida que algunos dirán conforme con la ley, pero que yo he demostrado que es la ley misma (*nomos autós*) y código no escrito» (*De Abrahamo*, 275-276, en *Oeuvres*, t. 20, 133s).

sometidos a su servidumbre es *Nomos*, la ley; Pablo no pierde nunca de vista que la ley es de origen divino, aunque haya sido otorgada por medio de los ángeles (3, 19).

Cristo nos salva por su solidaridad con nosotros, como

afirma con toda claridad Gál 4, 4: «Envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer, sometido a la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la ley». El término «maldición» hace resaltar la tragedia de la situación de los hombres sometidos a las exigencias imposibles de la ley. En 2 Cor 5,

Encabezamiento (1, 1-5)

Exposición del drama (1, 6-10): ¡quieren cambiar el evangelio!

## I. EL ORIGEN DIVINO DEL EVANGELIO DE PABLO (1, 11-2, 14)

-El evangelio de Pablo viene de Dios (1, 11-12)

-Pablo llamado a ser «apóstol de los paganos» (1, 13-24)

- su pasado de perseguidor (1, 13-14)
- el apocalipsis de Jesucristo (1, 15-16a)
- un apostolado independiente (1, 16b-17)
- primera visita a Jerusalén (1, 18-20)
- acción de gracias en Judea por el apostolado de Pablo (1, 21-24)

-El combate de Pablo por la verdad del evangelio y la libertad cristiana (2, 1-14)

• la asamblea de Jerusalén (2, 1-10)

• el conflicto de Antioquía (2, 11-14)

-TESIS: Por la fe en Cristo, Dios justifica a judíos y paganos (2, 15-21)

## II. DEMOSTRACION POR LA ESCRITURA (3-4)

-La justificación, por la fe como cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán

-La experiencia de los Gálatas; ¿cómo recibieron el Espíritu? (3, 1-5)

-La bendición de Abrahán: se obtiene por la fe, no por las obras de la ley (3, 6-14)

-El papel transitorio de la ley (3, 15-25)

-Formamos uno solo en Jesucristo, somos los herederos de Abrahán (3, 26-29)

-Acabó la tutela de la ley: somos hijos en el Hijo, gracias al Espíritu de la promesa (4, 1-7)

-Vuelta a los Gálatas: ¿se han olvidado de su apóstol? (4, 8-20)

-Hijos de Sara por el Espíritu, pertenecemos a la Jerusalén celestial (4, 21-31)

## III. LA LIBERTAD CRISTIANA: VIDA SEGUN EL ESPIRITU (5, 1-6, 10)

-Cristo nos ha redimido para la libertad (5, 1-6)

-Amenaza contra los agitadores (5, 7-12)

-Libertad y caridad (5, 13-25)

- primacía de la caridad (5, 13-18)
- las obras de la carne (5, 19-21)
- el fruto del Espíritu (5, 22-25)

-Ley de Cristo y vida en comunidad (5, 26-6, 10)

Últimas recomendaciones de Pablo (6, 11-17): su firma

Saludo final (6, 18)

**UN ESQUEMA  
DE LA CARTA  
A LAS GALATAS**

21, Pablo dirá incluso que Dios hizo por nosotros a Cristo "pecado (o sacrificio por el pecado) para que nosotros, por su medio, obtuviéramos la justicia de Dios».

La cita de Dt 21, 23 sigue siendo misteriosa (véase p, 40), Según una hipótesis muy probable, Pablo volvería aquí contra los judíos la objeción que hacían (como quizás la había hecho él mismo antes de su conversión) contra el crucificado, ¿No manifiesta la misma crucifixión que Jesús fue justamente condenado por blasfemo, por ser un falso profeta que quiso apartar a su pueblo de la alianza con su Dios? En el sentido más fuerte de la palabra, la cruz es un "escándalo» (1 Cor 1, 23); ianatema aquel que pretenda que el crucificado es el Mesías de Israel! -Respondiendo a esta objeción, Pablo se cuida de abreviar la cita del Dt: "maldito, dice, todo el que cuelga de un palo», pero no: "imaldito de Dios!» Es a los ojos de la ley como Jesús parece estar maldito, pero no a los ojos de Dios:

"y esto para que por medio de Jesús el Mesías la bendición de Abrahán alcanzase a los paganos y por la fe recibiéramos el Espíritu prometido» (3, 14),

Este v. 14 recoge todas las palabras importantes de la demostración que empezó en el v. 6 y prepara la argumentación que va a seguir, "Los paganos» (o las naciones) son el objetivo de la promesa que recordaba el v. 8. La bendición era el tema esencial del pasaje, Su heredero, como dirá el v. 16, es Jesucristo, en el que hemos sido insertados en el bautismo (3, 27), "Por la fe», palabras puestas al final del versículo en el texto griego, ya que ése es el medio por el que nos alcanza el plan de Dios. Finalmente, merecen una explicación dos palabras con las que todavía no nos habíamos encontrado en esta sección (v, 6-14),

**PROMESA (epaggelia):** Se utiliza por primera vez una palabra que ocupa un lugar importante en Gál (3, 14,16,17,18,21,22,29; 4, 23,28): utilizada aquí 10 veces contra sólo 8 en Romanos (26 en total en Pablo), Es curioso que no aparezca esta palabra en el Antiguo Testamento, ¿Es que acaso faltaba esta realidad? Basta con leer el Génesis para comprobar la importancia de las bendiciones concedidas a los patriarcas; tienen por objeto la descendencia y la tierra (así Gn 12, 1-3; 15, 13-16,18-20; 17, 4-8; 22, 15-18; 26, 24; 28, 13-15), El Deuteronomio en particular desarrollará la idea de que Dios juró dar la tierra a los hijos de Israel (6, 18; 7, 8,12; 9, 5; etc.), Pero en el Dt la promesa

parece estar "condicionada» de alguna manera: es preciso que Israel respete las cláusulas de la alianza si quiere gozar de ella, Pablo fue el primero que opuso promesa y ley, haciendo de la primera el valor absoluto que relativiza a la alianza del Sinaí.

**ESPIRITU (pneuma).** Varios textos del Antiguo Testamento anunciaban la efusión del Espíritu divino en los tiempos de la salvación, Así Is 11, 2 promete los dones del Espíritu al rey mesiánico; Ezequiel sobre todo anuncia la efusión del Espíritu para transformar los corazones de piedra en corazones de carne (11, 19; 36, 26s; 39, 29), El don del Espíritu, en relación con el de la Palabra, se le promete para siempre a la descendencia de Israel (Is 59, 21), pero no hay textos que se refieran al conjunto de las naciones; incluso Joel 3, 1-5 -de quien Pedro sacará una aplicación universalista el día de pentecostés (Hch 2, 17-21)- habla del "resto de Israel», mientras que las naciones son objeto de una severa condenación (Jl 4), Vemos entonces cómo Pablo hace una relectura de los oráculos del Antiguo Testamento en plan universalista, Destacando la bendición inicial hecha a Abrahán (todas las naciones quedarán bendecidas en ti), descubre que el Espíritu es la prenda de la herencia (*arrabón*: 2 Cor 1, 21), prometida a todos los que por la fe se vinculan a Abrahán,

## EL PAPEL TRANSITORIO DE LA LEY (3, 15-25)

Los v. 15 y siguientes intentan responder a la objeción de los judaizantes: Pablo, ¿qué haces tú con la Torah? ¿No fue acaso *dada* por Dios en el Sinaí una vez para *siempre*, como la "luz incorruptible» destinada al mundo entero (cf. Sab 18, 4)?

La polémica de Pablo resulta de una violencia extraña; en la carta a los Romanos recoge esta misma exposición, pero de forma más equilibrada, Para comprender la severidad del apóstol frente al régimen de la ley, conviene recordar cuánta era la veneración de que la rodeaban, tanto en el judaísmo de Palestina como en el de la diáspora (véase el *recuadro*), Mientras que debería haber conducido hacia Cristo como un pedagogo (3, 24), Pablo comprueba en su apostolado de cada día que constituye realmente un obstáculo, En nombre de la ley, los judíos rechazan el evangelio; en nombre de la ley, los judaizantes se niegan a reconocer que con Cristo ha surgido un mundo nuevo (6,

15; el. 2 Cor 5, 17). Ante esta resistencia de los circuncisos, Pablo se decide a dar un buen golpe.

Intentaremos primero determinar el movimiento del texto, para dar luego algunas explicaciones de detalle.

## El movimiento del texto

No se puede modificar un testamento; ahora bien, las promesas hechas a Abrahán son una especie de testamento que vale para su descendiente, Cristo (v. 15-16).

## LA EXEGESIS DE 01 21, 22: EL COLGADO DEL ARBOL

Para comprender la cita abreviada que Pablo hace del Dt en Gál 3. 13. hay que tener en cuenta la historia de la interpretación del texto. Partimos de la traducción de la *Nivel'a Biblia Española*, hecha sobre el texto hebreo:

«Si uno sentenciado a pena capital es ajusticiado y colgado de un árbol (*en griego*: de un madero, *epi xylou*), su cadáver no quedará en el árbol de noche; lo enterrarás aquel mismo día, porque Dios maldice al que cuelga de un árbol».

En la época del Deuteronomio existía la costumbre de exponer en un árbol (la picota de la edad media) el cadáver de los ajusticiados. Con una medida que podría calificarse de «humanitaria», el legislador limita esta suprema deshonra al término de un solo día. El cadáver será enterrado y no expuesto a la voracidad de las aves rapaces o de los animales salvajes (véase 2 Sm 21, 10).

De origen oriental, frecuente entre los persas, la crucifixión se hizo común en la época helenista. Entonces se aplicó a este suplicio el texto del Dt. El comentario a Nahún, encontrado en la cueva 4 de Qumran, le reprocha al «león furioso» haber colgado a hombres vivos, como no había ocurrido hasta entonces en Israel (4 QpNah 1,7-8) Y cita a Dt 21, 22. Estos reproches se comprenden mejor por el relato de Flavio Josefo sobre la represión que llevó a cabo Alejandro Janneo (103-76 a. C.):

«Hizo crucificar en medio de Jerusalén a ochocientos cautivos y degollar ante su vista a sus mujeres e hijos; él mismo contemplaba este espectáculo bebiendo y tumbado entre sus concubinas» (*De bel/ojlld.*, 1,97).

Bajo la ocupación romana, se generalizó el suplicio de la cruz contra los rebeldes y los esclavos fugitivos. A las indicaciones literarias se añade un documento arqueológico impresionante: el cadáver de un judío, de 25 a 30 años, con los clavos del suplicio encontrado en el osario de Givat ha-Mivtar, cerca de Jerusalén.

La crucifixión no forma parte de las penas enumeradas en el derecho penal de la Mishna (por el 200 p. C.). Sin embargo, hay algunas indicaciones de que en caso de apostasía el sanedrín podía infligir este suplicio:

«Hay entre nosotros cuatro penas capitales para los culpables -se lee en el *Tárgllm sobre Rllt* 1, 17-: la lapidación, la cremación, la decapitación y la suspensión de un madero».

El *Tárgllm Neofiti* explica, a propósito de los israelitas culpables de apostasía en Baal Fagor (Nm 25, 4), que Moisés los mandó crucificar:

«Yavé dijo a Moisés: «Toma a todos los jefes del pueblo y constitúyelos en sanedrín ante Yavé para que sean juzgados. A quien merezca la muerte, lo crucificarán en la cruz y se enterrará su cadáver al ponerse el sol. Así se apartará de Israel el furor de la cólera de Yavé».

Se encontrará una explicación parecida en el comentario rabínico sobre Nm 25, 4. La publicación de estos textos arroja una nueva luz sobre la forma con que podía comprenderse la crucifixión de Jesús, sea cual fuere el desarrollo concreto del doble proceso, judío y romano, al que se le sometió y que supuso su condenación. Si sólo lo hubieran ejecutado como pretendiente al reino, su muerte habría aparecido como un fracaso, no como una maldición; los más patriotas de entre los judíos -es decir, los zelotes- habrían podido considerarlo incluso como un héroe. Para que se hable de maldición, es preciso que Jesús haya sido presentado como apóstata, como un falso profeta que intentó apartar al pueblo de la alianza, mereciendo de este modo la pena capital (Dt 13,7-19).

La expresión «colgado del árbol», que corresponde al texto griego de los Setenta, aparece con frecuencia en los Hechos (5, 30; 10, 39; 13, 29). Este hecho ilustra la importancia que se le dio a Dt 21, 22 en la polémica entre judíos y cristianos por esta época.

Promulgada 430 años después de la promesa, la ley no puede abrogar el testamento (v. 17-18)

Entonces, la ley ¿para qué? La ley está destinada a provocar a los transgresores (v. 19). No es más que una institución inferior, ya que fue comunicada por medio de los ángeles. No es capaz de dar la vida, sin poner en discusión el principio de justificación por la fe (v. 20-22).

Carcelero o pedagogo durante algún tiempo, la ley tenía que orientar hacia Cristo (v. 23-25).

### Las dificultades del texto

Para un lector judío, el texto de Pablo resulta especialmente escandaloso; incluso para el lector cristiano que sepa apreciar los valores del Antiguo Testamento resulta incomprensible la severidad de Pablo. Un judío (Schoeps) ha hablado de un "trágico malentendido": Pablo no comprendió lo que era la Torah de Israel; en vez de considerarla como la carta de la alianza entre Dios y su pueblo, la interpretó en un sentido puramente jurídico, inducido por la traducción de *Torah* por *Nomos*.

¿Querrá decir Pablo que de hecho todos los judíos están encerrados en este régimen de maldición?

Sobre este último punto es fácil responder que Pablo se s'ltúa en el terreno de los principios, no en el de las personas. Toma la ley en su sentido más restringido, como mandamiento; en este sentido, «la función de la leyes dar conciencia del pecado» (Rom 3, 20). Pero Pablo no ignora que la primera alianza encerraba también otras instituciones de salvación. En Rom 9, enumera con emoción las grandezas de Israel: "la adopción, la presencia de Dios, la alianza, la ley, el culto, las promesas, los patriarcas» (Rom 9, 4). Pablo no se separó del judaísmo de sus padres más que con una dolorosa renuncia cuyos ecos se perciben todavía en Flp 3, 4-8. Como el sol hace desaparecer en el cielo el titilar de las estrellas, también el conocimiento superior de Cristo eclipsa todos los preparativos de la primera alianza: para ganar a Cristo hay que considerar todo lo demás como caduco, como "basura», según la expresión terrible de Flp 3,8. El radicalismo del convertido que de pronto quema todo lo que había adorado no impide que Pablo reconozca en sus compatriotas el "celo de Dios» (Rom 10, 2), aunque sea un celo mal entendido. Esto quiere decir que Pablo se sitúa en el terreno de las instituciones, no en el de la salvación individual: sólo Dios juzga el secreto de los corazones (Rom 2, 16).

### Explicaciones de detalle

*TESTAMENTO*: el término *diathéké* que en los Setenta corresponde al hebreo *berith*, alianza, tiene el sentido propio de testamento, no el de alianza (*synthéké*). Es una traducción afortunada, que señala cómo Dios no se alía como los hombres, que intentan aprovecharse de ese tipo de contrato. Ya el autor sacerdotal decía que Dios estableció su alianza con los hijos de Noé (Gn 9, 9.11) Y con Abrahán y su descendencia (Gn 17, 19.21). Iniciador de la alianza, Dios la da (así en Gn 17,2) como una gracia. Así, pues, los traductores griegos intentaron expresar este elemento de gratuidad con el empleo de *diathéké*: ¡Dios da sin contrapartida! Apoyándose en esta traducción, Pablo señala que un testamento hecho en debida forma no puede ser modificado. Lo mismo ocurre con la promesa hecha por Dios a Abrahán: es incondicional, resultado de un puro favor (Gál 3, 18). En la carta a los Hebreos se encontrará otro razonamiento: un testamento no tiene valor más que cuando muere el testador (Heb 9, 16); por eso Cristo tuvo que morir. El razonamiento de Gál es más sencillo.

«*A TU DESCENDENCIA*» (*tó spermatí sou*): Pablo se fija en un detalle del texto del Génesis. Allí se habla constantemente de la «descendencia» de Abrahán', el hebreo y el griego utilizan un término colectivo singular (*zerah* = *sperma* en griego: Gn 12,7; 13, 15; 17,7; 24, 7). Según un método de exégesis rabínica, Pablo toma este colectivo como un verdadero singular: el descendiente, para el que valen las promesas, es el propio Cristo (v. 16), de modo que hay que incorporarse a Cristo por el bautismo para constituir la descendencia de Abrahán (v. 29). No podrían retorcerse mejor las pretensiones de los judaizantes. Para esta interpretación, Pablo se acordó quizás de la forma con que los Setenta habían dado también un sentido mesiánico al *sperma* (neutro) de la mujer: "El (*autós*, pronombre masculino) te aplastará la cabeza» (cf. Cuaderno bíblico, n. 26, 8). Si se admite esta relación, el "nacido de una mujer» de Gál 4, 4 tomaría un sentido más fuerte: Cristo es el descendiente de la mujer que ha de alcanzar la victoria sobre el adversario del primer día (cf. Rom 5, 12s).

*NO LO ANULA LA LEY*: Existen variantes de importancia en la cronología del éxodo. Pa <sup>340</sup> la de los Setenta (Ex 12, 40-41), según la c <sup>30</sup> a cifra de 30 años corresponde a la estancia de los p arcs en Canaén y de

los hebreos en Egipto. Lo que importa para Pablo no es la duración exacta, sino el hecho de que la promulgación de la ley en el Sinaí es posterior a la promesa. Respecto a las perspectivas judías, se trata de una inversión total. Según ellas, el don de la ley en el Sinaí constituye el aconteci-

miento central insuperable; los patriarcas estaban ya orientados hacia él, puesto que observaban la ley anticipadamente (cf. *recuadro* Abrahán). Insistiendo en el papel de los ángeles en la promulgación de la ley (3,19), Pablo logra disminuir más aún su prestigio.

## LA VENERACION A LA LEY EN EL JUDAISMO

Nuestra palabra «ley» no es una buena traducción del hebreo *torah*, que, según los casos, puede significar norma, enseñanza, ley. En su origen, la *torah* es la respuesta que da el sacerdote al que consulta en el santuario (por ejemplo. Dt 33, 10). Luego la palabra designó un conjunto de reglas, como la *torah* de los sacrificios, pero los profetas conservaron el sentido de enseñanza (por ejemplo, Jr 31, 33: la ley inscrita en los corazones). La promulgación de la ley de Moisés por Esdras (Neh 8) fijó el sentido de la palabra: se trata de los cinco libros del Pentateuco. Por extensión. *Torah* llegó a significar a veces toda la Escritura: la Ley, los Profetas y los Escritos, ya que a los ojos del judaísmo la Ley de Moisés constituye lo esencial. Así, la parte dio su nombre al todo.

Debido a esta importancia capital de la Torah, se ha acusado muchas veces al judaísmo de legalista. La polémica de Jesús contra los fariseos, la de Pablo contra «la justificación por las obras», son un testimonio de este peligro. Sin embargo, para tener una idea exacta del judaísmo no hay que limitarse a leer la Mishna (su código de derecho canónico), sino que hay que tener también en cuenta los otros escritos que muestran cómo al lado de las sutiles discusiones de los doctores quedaba sitio para una espiritualidad viva: «Dichoso el que con vida intachable camina según la ley del Señor», exclama el salmista (Sal 119, 1: pueden leerse algunos pasajes de este salmo, así como el Sal 19).

Prolongando las meditaciones de los sabios sobre el origen de la Sabiduría (véase Cuaderno bíblico n. 32), Sirac presenta la ley prescrita por Moisés como la encarnación de la Sabiduría, que ha venido a plantar su tienda en Israel, como el río del paraíso (Eclo 24, 23-34). La presenta también como «ley de la vida» (17, 11), como «ley de vida y de inteligencia» (45, 5). Los doctores de la ley desempeñan un papel capital; enseñando al pueblo es como consiguen la salvación (*Baruc sirio* 45, 1-2).

La Torah está en el centro de la vida judía, y para señalar su grandeza los rabinos multiplican los símbolos. A título de ejemplo, podemos citar este hermoso comentario de Dt 33, 2:

«De su derecha brotan para ellos ráfagas de luz: la Escritura nos indica que las palabras de la Torah son parecidas a la luz. Lo mismo que la luz se nos da del cielo, también las palabras de la Torah se nos han dado desde el cielo... Lo mismo que la luz es vida para el mundo, también las palabras de la Torah son vida para el mundo» (*Sifré* sobre Dt 33, 2).

Promulgada en el Sinaí, la Torah es inmutable; sus palabras no pasarán (*Pseudo-Filón*, citado en p. 43). En la batalla entre la descendencia de la mujer y la serpiente, ella es el único recurso, como advierte el Targum palestinese sobre Gn 3, 15:

«Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tus hijos y sus hijos. Y ocurrirá que cuando sus hijos guarden la ley (lo que debería haber hecho Adán según el Targum de Gn 2, 15) Y cumplan los mandamientos, ellos te verán, te pisarán la cabeza y te matarán. Pero cuando ellos abandonen los mandamientos, tú lo verás, le mordearás el talón y lo herirás. Pero para sus hijos habrá un remedio; porque están destinados a conseguir la paz al final, el día del rey Mesías».

La exégesis que Pablo hace de Gn 3 es radicalmente opuesta: el precepto es causa del pecado y de la muerte (Rom 5, 12-21), porque «el pecado, tomando pie del mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos. De hecho, en ausencia de la ley, el pecado está muerto, mientras yo, antes, cuando no había ley, estaba vivo. Pero al llegar el mandamiento, recobró vida el pecado y morí yo: me encontré con que el mismo mandamiento destinado a dar vida daba muerte» (Rom 7, 8-10).

**LA LEY AÑADIDA CON VISTAS A LAS TRANSGRESIONES.** Es la fórmula más escandalosa de toda la carta. Mientras que para el judaísmo la leyes el árbol de la vida, Pablo parece hacer de ella un instrumento que contribuye al reino del pecado. Ya en 1 Cor 15, 56 había sostenido en términos elípticos que «la fuerza del pecado es la ley». Hay que aguardar a Rom 5, 12-21 Y 7 para captar plenamente el pensamiento de Pablo. En efecto, allí distingue entre el pecado como fuerza del mal todavía disimulada y la transgresión (*parábasis*), el mal manifiesto, la violación consciente de un mandamiento:

"Antes de la ley había ya pecado (*hamartía*) en el mundo» (Rom 5, 13).

«En ausencia de ley, el pecado (*hamartía*) está muerto... Pero al llegar el mandamiento, recobró vida el pecado y morí yo: me encontré con que el mismo mandamiento destinado a dar vida daba muerte» (Rom 7, 8-9).

En Gál, Pablo se atiene estrictamente a la historia del pueblo judío. En Rom, extiende su meditación a toda la historia religiosa de la humanidad, a partir de Adán que cometió una falta (*parábasis*) bien caracterizada (Rom 5, 14) Y marcó la irrupción de la fuerza maléfica del pecado sobre el mundo. Para que fuera sanado el mal, era menester ante todo que fuera reconocido: no se puede eliminar un absceso sin que esté bien formado y haya "madurado". En esta perspectiva, la ley de Moisés -como toda ley según Rom 7— se dio para que los hombres tomaran conciencia de su decadencia moral y se abrieran a la venida de un salvador.

Esta tensión hacia el futuro se expresa en el v. 19: "hasta que llegara..." y en los v. 22-24. Toda reflexión que especulase sobre la decadencia del hombre independientemente de la venida de Cristo estaría fuera de la perspectiva de Pablo. A él nunca se le habría ocurrido que Dios pudiera dejar abandonados a los hombres en este triste estado; si Dios ha tolerado el mal (esta palabra aparece en Rom 3, 25) durante tanto tiempo, es solamente porque había previsto en Jesucristo el medio de hacer brillar sobre todos su misericordia: "Dios encerró a todos en la rebeldía, para tener misericordia de todos" (Rom 11, 32).

**LEY PROMULGADA POR LOS ANGELES.** La escena grandiosa del Sinaí ha dado lugar en el judaísmo a numerosas amplificaciones, como ha señalado entre otros

J. Potin ". Se ha comentado sobre todo un texto poético:

«El Señor viene del Sinaí amaneciendo desde Seír, radiante desde Monte Farán...  
Delante va el favorito de los pueblos,  
a su derecha van los guerreros» (los *ángeles*, en los Setenta) (Dt 33, 2-3)

Esta participación de los ángeles en la promulgación de la ley se menciona en numerosos escritos judíos para realzar la escena. He aquí la descripción que hace el Pseudo-Filón, valioso testigo de la manera como se explicaban los textos bíblicos en la sinagoga:

"Las montañas brillaban de fuego; la tierra tembló..., los cielos se enrollaban y las nubes absorbían el agua...; los astros se reunían y los ángeles corrían por delante para el momento en que Dios iba a comunicar la ley de la alianza definitiva a los hijos de Israel y a dar los mandamientos eternos que no pasarán" (*Antiq. Biblicae* XI, 5).

Para el Pseudo-Filón, los ángeles son sólo espectadores y testigos, ya que Dios mismo es el que da la ley. Según otras tradiciones recogidas en Hch 7, 53 Y Heb 2, 2, los ángeles sirvieron de intermediarios. Pablo saca de aquí la prueba de la inferioridad de la Torah respecto a la promesa que fue proferida directamente por Dios.

**POR BOCA DE UN MEDIADOR.** Se han propuesto muchas explicaciones de este texto. Supone una oposición entre la unidad de Dios y la multiplicidad de los ángeles. La explicación más simple consiste en pensar, como hace A. Vanhoye<sup>12</sup>, que Moisés, mediador entre Dios y el pueblo según la presentación bíblica tradicional (véase, por ejemplo, Ex 19 Y Dt 5, 23-28), tuvo que tratar con un representante de los ángeles, sin duda con aquel "ángel de la presencia" que, según el libro de los Jubileos, dictó a Moisés el contenido de la Torah empezando por el relato de la creación y el precepto del sábado.

El recuerdo de la unidad de Dios en este contexto no puede tener el sentido general del Dios único en oposición a los ídolos, sino del Dios único que es a la vez Dios de los

<sup>11</sup> J. Patin, *La fête fU/ve de la Pentecôte*. París 1971, 248-259.

<sup>12</sup> A. Vanhoye, *Un médiateur des anges en Ga 3. 19-20*: *Biblica* 59 (1978) 403-411

judíos y de los paganos y justifica a los unos y a los otros por el mismo medio de la fe (Rom 3, 29). Un Dios que no se preocupase de la salvación de *todos* los hombres ¿sería el verdadero Dios?

La oposición de Pablo al particularismo judío adquiere aún mayor relieve si se tiene en cuenta la manera con que la tradición rabínica exaltaba los méritos de Israel, único pueblo que aceptó las cláusulas de la alianza. En efecto, apoyándose en el texto de Dt 33, 2 que acabamos de citar, la *haggada* se imagina que Dios propuso primero la ley a las naciones vecinas de Israel, pero que éstas la fueron rechazando una tras otra. Citemos el *Tárgum Neoliti*:

«Yavé se reveló para dar la ley a su pueblo, hijo de Israel. Se apareció en la gloria sobre la montaña de *Gebal* para dar la ley a los hijos de Esaú; cuando vieron escrito en ella 'No matarás', no la recibieron.

Apareció en su gloria para dar la ley sobre la montaña de *Farán* a los hijos de Ismael; cuando vieron escrito en ella 'No robarás', no la recibieron.

Volvió y se reveló en la montaña del Sinaí" ...

Más tarde, la tradición hablará de los 70 pueblos (cf. Lc 10,1) a los que Dios propuso su ley y que unánimemente la rechazaron. Sólo la aceptaron los hijos de Israel. Después de cada precepto, expresaban su aceptación y «sesenta miríadas de ángeles del servicio vinieron y tejieron dos coronas para cada israelita" (*Talmud babilonio*, Shabbat 88a).

Pues bien, Pablo insiste con energía en la inferioridad y en la caducidad de esta ley, que parecía «eterna" (Pseudo-Filón). Sin embargo, la ley tenía que orientar hacia Cristo. Es lo que afirman los v. 23-24.

**LA LEY, CARCELERO Y PEDAGOGO.** Para indicar la función transitoria de la ley, Pablo recurre a dos imágenes, una muy severa y la otra menos desfavorable. El verbo *phrourein* utilizado en el v. 23 puede significar custodiar en la cárcel (sentido desfavorable), pero también conservar (sentido favorable). Si Aretas hacía vigilar las puertas de Damasco para detener a Pablo (2 Cor 11, 32), la paz de Cristo guarda nuestros corazones (Flp 4, 7). El empleo del participio «encerrados» demuestra que Pablo piensa en la cárcel; más adelante dirá que estamos sometidos a los elementos del mundo (4, 3). La ley, imponiendo una dura disciplina, mantiene en un estado de pecado, ya que nadie puede cumplir todas sus exigencias (3, 10). Pero al hacer-

nos atentos al pecado, desarrolla nuestro sentido moral lo cual representa un gran progreso respecto a la situación de los paganos, cuya perversión describe Pablo en Rom 1, 18-32: ¿acaso no solamente hacen adrede el mal, sino que hasta alaban a los que lo hacen? Situación poco halagüeña, la cárcel es preferible de todos modos a la ejecución capital; los prisioneros guardan la esperanza de la liberación, y esto es lo que se indica al final del v. 23: con vistas a la fe que había de revelarse. Nótese el empleo del verbo *apokalyptein*, que se usó ya en 1, 16 (cf. v. 12): la revelación de la fe es concretamente la revelación de Jesucristo.

Los v. 24-25 indican el papel transitorio de la ley con la imagen del pedagogo. En este punto se dividen los comentaristas<sup>13</sup> La *Traducción ecuménica de la Biblia* piensa en la imagen sombría del "vigilante», que nos recuerda al «dómine» inexorable de nuestros clásicos. «Brutales y muchas veces borrachos, no ahorran los golpes, y los niños -a los que tanto miedo inspiraban- una vez llegados a la adolescencia evocaban su vigilancia como una tiranía". Un texto de Platón recuerda la situación paradójica del niño libre (de derecho), sometido a la tutela del pedagogo:

—¿Te permiten gobernarte a ti mismo o te niegan este derecho? —¿Cómo me lo iban a conceder? —¿Entonces, hay alguien que te gobierna? —Sí, *el pedagogo que aquí ves*. —¿Un esclavo quizás? —Sí, nuestro esclavo —¿Es extraño que un *hombre libre* obedezca a un *esclavo*? —¿Y en qué consiste ese gobierno que ejerce sobre ti? —Me conduce a la casa del maestro" (*Lysias*, 208c).

Sin embargo, se produjo una evolución en la época helenista; por los papiros egipcios vemos cómo los pedagogos recibían honorarios y se les rodeaba de respeto. Cuando Pablo opone a los pedagogos de Corinto a su función de padre de la comunidad, subraya ciertamente la inferioridad de los nuevos predicadores, pero no los pinta desde luego como esclavos ignorantes y brutales (1 Cor 4, 15). En Rom 2, 19-21, Pablo denuncia con ironía punzante las pretensiones del judío que se erige en *educador*(pai-

<sup>13</sup>. Cf. C. Spicq, *Notes de lexicographie*, O.C., 11, 639-641.

*deutés*) de los paganos, sin conformar su vida a sus bonitas lecciones.

La función de la fe como pedagogo o educador (*paidutés*) es análoga a la de los tutores y curadores de que habla Gál 4, 2. Si mantienen al niño en un estado de dependencia, al menos velan por la administración de sus bienes. Su función, aunque parezca antipática al adolescente deseoso de disponer de sus bienes, es realmente benéfica. Por eso no conviene endurecer la comparación que hace Pablo entre la ley y el pedagogo. En el v. 23 subrayará la orientación de este régimen de la ley hacia Cristo. También aquí puede alegarse un texto de Rom: Cristo es fin (*telas*) de la ley (Rom 10, 4), no sólo en el sentido de que Cristo pone fin a su régimen, sino porque es el objetivo adonde se dirigía la ley. ¿Acaso la justicia de Dios no se ha manifestado en el evangelio «independientemente de toda ley», pero avalada «por la ley y los profetas»? (Rom 3, 21).

## CONCLUSION DOGMÁTICA (3, 26-4, 7)

Esta larga exposición sobre las relaciones entre la promesa y la ley termina con una doble proclamación dogmática: 3, 26-29 Y 4, 1-7. Señalemos en primer lugar las correspondencias entre estos dos pasajes.

«Hijo de Dios,.; tal es la alegre proclamación del v. 26. Puede concluirse entonces con el v. 29: somos herederos según la promesa, en virtud del bautismo que sella nuestra unión con Cristo.

El estatuto legal del heredero: tal es el comienzo del c. 4. Hijo y por tanto heredero: tal será la conclusión final. El paso de la menor edad a la edad adulta se ha realizado por la venida de Cristo y por el don del Espíritu.

### **Formamos uno solo en Cristo; somos los herederos de Abrahán** (v. 26-29)

Los v. 26-29 están dominados por la oposición entre uno y muchos. Observémoslo: todos (v. 26), todos (v. 27), enumeración de los grupos sociales (v. 28), hacéis todos UNO mediante el Mesías Jesús (v. 28), la descendencia de Abrahán (*sperma*, colectivo singular). Lo que le preocupa a Pablo sobre todo es mostrar que la distinción entre judíos y paganos ya no vale: ha surgido una nueva creación (cf. 6, 15).

En esta perspectiva, el título de «hijos de Dios» (v. 26) debe explicarse particularmente por su trasfondo judío y

no tiene aún la plenitud de sentido que tendrá en 4, 6; hay que respetar en el comentario la progresión del pensamiento. El Exodo justifica la liberación de Israel por el hecho de ser el primogénito del Señor (Ex 4, 22). En varias ocasiones, los profetas evocarán el cariño paternal que Dios demostró a lo largo de la historia (Os 11, 1; Jr 3, 19) Y condenarán las infidelidades del pueblo, que cierra los ojos ante todo lo que su Padre hace por él (Os 2, 1; Is 1, 2; 30, 1.9; Jr 3, 14). El desarrollo de la piedad personal llevará a considerar a cada uno de los justos como hijo de Dios (así Sab 2, 13.18), pero este apelativo sigue teniendo un valor comunitario. Uno de los privilegios de Israel, recordará Pablo, es su filiación adoptiva (Rom 4, 9, como aquí en 4, 5).

Esta dignidad, que el judaísmo creía que se transmitía por la circuncisión, Pablo la vincula con la fe en Cristo Jesús y da la prueba de ello:

«Todos, al bautizaros vinculándoos al Mesías, os revestisteis del Mesías» (3, 27).

Es el único pasaje de la carta a los Gálatas donde se menciona al bautismo. No solamente Pablo supone que los Gálatas comprenden bien su enseñanza en esta ocasión, sino también que los judaizantes no van a discutir el papel decisivo del bautismo en la iniciación cristiana. Partiendo así de un dato común de la fe, Pablo intenta descubrir su importancia para el problema presente, a saber, la participación en la promesa de Abrahán.

Leer los principales textos de Pablo sobre el bautismo: Rom 6, 3s; 1 Cor 1,13-17; 10,2; 12, 13; Ef 4, 4; Col. 2,11; 3,9-11; Tit 3,5-7.

¿A qué se debe la alusión al bautismo en este pasaje?

Con una sola palabra, Pablo caracteriza al bautismo por la relación que establece entre el bautizado y Cristo. En efecto, se observa que en vez de la fórmula más habitual: «bautizar en el nombre de Cristo» (según 1 Cor 1, 13; 6, 11), el apóstol utiliza una fórmula más densa: «bautizar en Cristo». El mejor comentario de nuestro pasaje tan condensado se encuentra en Rom 6, 3s:

«Habéis olvidado que a todos nosotros, al bautizarnos vinculándonos al Mesías Jesús, nos bautiza-

ron vinculándonos a su muerte? Luego aquella inserción que nos vinculaba a su muerte nos sepultó con él, para que, así como Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre, también nosotros empezáramos una vida nueva. Además, si hemos quedado incorporados a él por una muerte semejante a la suya, ciertamente también lo estaremos por una resurrección semejante.»

En relación con la enseñanza común sobre el bautismo, parece ser que aquí Pablo aporta una reflexión peculiar en torno a su teología de la vida cristiana, «en Cristo». El bautismo no sólo se administra en nombre de Jesucristo y en la fuerza del Espíritu para consagrarnos al Padre; asemeja a Cristo en su movimiento de inmersión en las aguas de la muerte y de resurrección victoriosa para una vida nueva (compárese con Mc 10, 38s).

La imagen del vestido le sirve a Pablo para aclarar su pensamiento. A nosotros nos parece un tanto pálida, pero en el simbolismo de la Escritura encierra un sentido muy profundo <sup>14</sup> Protección del cuerpo contra la intemperie, el vestido es también signo de integración social, de pertenencia al grupo. El hombre desnudo está indefenso, como esos cautivos de los bajorrelieves asirios a los que vemos en cadena, camino del destierro. El vestido de un hombre indica también su personalidad, forma parte en cierto modo de su yo; pensemos en la importancia del manto en aquellas escenas en que Elías lo echa sobre Eliseo para llamarlo como discípulo (1 Re 19, 19), o se lo deja caer desde su carro de fuego como señal de herencia espiritual (2 Re 2, 13). Vestirse de Cristo en el bautismo tiene un sentido a la vez comunitario y personal. Comunitario, como indicará el v. 28: «Hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús.». Y personal, como señalará esta exhortación de Rom 13, 14: «Revestíos del Señor, Jesús Mesías, y no déis pábulo a los bajos deseos».

«Ya no hay más judío ni griego,  
esclavo ni libre,  
varón y hembra» (Gál 3, 28).

En varias ocasiones insiste Pablo en esta unidad fundamental que se realiza en el bautismo (véase 1 Cor 12, 13;

Col 3, 11). Según las circunstancias, se puede modificar alguno de los términos, pero el esquema sigue siendo el mismo, como si se relacionara con una liturgia bautismal. En el caso presente, Pablo indica que la división entre judíos y paganos basada en la elección de Israel ha quedado abolida. Ya no valen las distinciones sociales, representadas aquí por la pareja esclavo/libre, ni las distinciones culturales evocadas en Col 3, 11: bárbaro/escita. Gálatas es la única carta que menciona la diferencia sexual y esto en términos crudos: «varón/hembra», que recuerdan el relato sacerdotal de la creación (Gn 1, 27, citado en Mt 19, 4 Y par.). Queda restablecido el proyecto original: el hombre y la mujer tienen la misma dignidad por su inserción en Jesucristo. El estado de sumisión de la mujer, consecuencia del pecado (Gn 3, 16), ha quedado abolido de derecho. Está actuando ya una nueva creación (Gál 6, 15), basada en otros principios.

¿Cómo comprender esta proclamación? Si Pablo se muestra atrevido en los principios, nos parece prudente, por no decir timorato, en la aplicación práctica de los mismos. Si proclama que el esclavo es cristiano por entero, no urge su liberación (véase Cuadernos bíblicos, n. 33, 55-58). Si no es ese misógino del que hablan (Cuadernos bíblicos, n. 26, 61-62), conserva sin embargo el sentido de las diferencias (1 Cor 11,2-16). Esto quiere decir que Pablo reconoce dos planos en la existencia cristiana: el de la dignidad fundamental, adquirida en el bautismo, y en este orden sólo la *agapè* tiene la primacía (1 Cor 13), y el plano de las distinciones sociales o de las funciones en el que desempeña una gran función la cultura. Respeto a las culturas, por una «indigenización» de la fe, pero también por una «conversión» de las culturas mediante la llamada del evangelio liberador: se trata de una tarea que hay que emprender continuamente, si queremos entender el mensaje a los Gálatas.

*Una sola cosa en Cristo* no es una buena traducción, ya que Pablo aquí utiliza no el pronombre neutro (una cosa), sino el masculino. Es la unidad de Cristo presente en su iglesia, o mejor dicho viviendo y expresándose en su iglesia, como vemos en 1 Cor 12, 12-27 Y Rom 12, 4-5. Ese Cristo en el que entramos, por así decirlo, en el bautismo, tiene que nacer también en nuestro interior según la afirmación tan fuerte de Gál 4, 19: «Hijos míos, otra vez me causáis dolores de parto, hasta que Cristo tome forma en

14. E. Haulotte, *Symbolique du vêtement se/on la Bible*. Paris 1966, 210 s.

vosotros». Ninguna expresión puede agotar todos los aspectos del misterio.

Esta unidad vital en Cristo permite a los fieles constituir la descendencia de Abrahán (v. 29). La circuncisión ha quedado sustituida por el bautismo, como explicará Col 2, 11. Así, pues, descendencia de Abrahán, los cristianos son herederos de la promesa. Habrá que señalar cuál es el contenido de esta promesa; y es lo que explica a continuación.

### **Acabó la tutela de la ley; somos hijos en el Hijo gracias al Espíritu de la promesa (4, 1-7)**

El comienzo del c. 4 recoge la idea de la ley como pedagogo, buscando una comparación en el terreno del derecho romano. El padre es libre para fijar la edad en que su hijo obtiene la mayoría de edad: ése es el cumplimiento del plazo (v. 4). Para indicar la vida bajo la ley, Pablo utiliza una expresión peyorativa: estábamos sometidos a los elementos (*stoicheía*) del mundo (véase Introducción, p. 9). Este término se repite en el v. 9 a propósito de los ritos a los que quieren someterse los Gálatas: respetar las fiestas judías, el calendario, las leyes alimenticias, todo un conjunto de reglas que a los ojos del Pablo no constituyen más que el *abecé* del conocimiento de Dios (cf. Heb 5,12: *stoicheia* en el sentido de primeros elementos de las palabras de Dios) y que, provocando la suficiencia del hombre, apartan de la salvación por medio de la fe.

### **Hijos en el Hijo por el Espíritu de la promesa (4, 4-7)**

Respecto a las indicaciones de 3, 26-29, que presentan ya a *todos* los fieles como "hijos de Dios", el pasaje 4, 4-7 lleva a cabo una profundización teológica y espiritual muy interesante. Estamos en una de las cimas más elevadas de la carta. Por su gran concisión, exige que lo leamos a la luz de Rom 8. Vemos aquí cómo Pablo hunde las raíces de nuestra vida espiritual en el misterio de la vida misma de Dios. Por eso convendrá valorar el papel específico de cada una de las personas divinas.

**DIOS.** Señalemos todo lo que se relaciona con él. Es él el que tiene la iniciativa, enviando a su Hijo cuando se ha cumplido la medida del tiempo (fijada por él) y enviando también al Espíritu de su Hijo. El verdadero nombre de Dios es Abba = Padre. Como todo viene de él, todo acaba en él. Es significativo que todo el pasaje termine con la

expresión *día Theou* = por obra de Dios. Es un uso poco habitual de la preposición *día*, que de ordinario señala la mediación del Hijo. Aquí, Pablo nos invita a descubrir al Padre presente y operante en toda la obra de la salvación (cf. 2 Cor 5, 18-21). Nada hay tan lejos del pensamiento paulino como una oposición entre Dios, juez implacable, y Cristo, víctima por nuestros pecados. La teología de Pablo es decididamente *teocéntrica*: Dios Padre, fuente de toda perfección, es también el término de toda la historia de la salvación (1 Cor 15, 28).

La "plenitud de los tiempos" es una expresión de origen apocalíptico, que encontramos en Mc 1, 15: «Se ha cumplido el plazo (se ha llenado el tiempo), ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia». Así, pues, no se trata de un progreso de la civilización que permita la venida del Salvador; sólo Dios decidió el tiempo de la encarnación y sólo él decidirá la hora de la parusía (Mc 13, 32; 1 Tes 5, 1-2).

La intervención de Dios se subraya por el doble empleo del verbo *exaposte/leín*, enviar, para la misión del Hijo y la del Espíritu. Ya en los sinópticos Jesús se presentaba como el enviado del Padre (por ejemplo, Mt 10, 40 par); en san Juan es donde esta expresión aparece con más frecuencia (por ejemplo, 3, 17,28; 5, 36...).

Comparar la fórmula de Pablo con los textos siguientes: Rom 8,3; Jn 3, 16s; 1 Jn 4, 9. Buscar los elementos comunes, que invitan a reconocer la existencia de un esquema doctrinal fijo y las particularidades de cada texto.

**EL HIJO.** El empleo de la palabra *Huíos* caracteriza este pasaje, con la doble aplicación a Cristo enmarcando su atribución a los cristianos. Esto quiere decir que no es posible percibir la dignidad del cristiano a no ser reconociendo el misterio único de Cristo.

Empleando esta palabra *Huíos* (como en 1, 16 Y en 2, 20) para designar a Jesucristo, Pablo hace explotar el marco del mesianismo judío: el enviado del Padre no está hecho a la medida de la esperanza judía, sino a la medida de Dios mismo. La relación Padre-Hijo es única, con sus raíces en un origen absoluto (compárese con 2 Cor 8, 9 Y Flp 2, 6), cuyo misterio no escudriña aquí Pablo como lo hará en Col 1, 15. Aquí le basta decir que el Hijo está ahí cuando el Padre decide enviarlo.

Buscar los otros textos sobre «El Hijo»: 1 Tes 1, 10; Rom 1, 3-4; 8, 3.29.32; 1 Cor 1, 9; 15, 28; Ef 4, 13; Col 1, 13.

Léase M. Hengel, *El Hijo de Dios*. Sígueme, Salamanca 1980.

El movimiento del pensamiento de Pablo consiste en poner la venida del Hijo en relación con el mundo que ha de salvar. No aparece en él la idea frecuentemente desarrollada en los padres griegos de que, al hacerse hombre, el Hijo venía a divinizar al hombre. Como dirá el Credo, «por nuestra salvación bajó del cielo». Sin embargo, esta afirmación de base no debe llevarnos a oponer creación y redención como si Dios no pensara en enviar a su Hijo más que después del pecado del hombre. En la carta a los Colosenses, Pablo propondrá una visión más unificada de la historia de la salvación (Col 1, 15-20).

En lo que concierne a la carta a los Gálatas, la motivación de la venida del Hijo es ciertamente el estado de esclavitud en que se encontraba la humanidad. Lo demuestra muy bien el movimiento del texto:

- a) acción divina: envió del Hijo
- b) modalidad: nacido de una mujer
- c) modalidad: sometido a la ley
- d) finalidad: liberar de la ley
- e) finalidad: conferir la adopción filial.

Se da un paralelismo entre las dos modalidades y las dos finalidades. La expresión «nacido de una mujer» (véase el recuadro) subraya sin duda el realismo de la encarnación, pero sobre todo la fragilidad humana (Job 14, 1; 14,14; 25,4). Un himno de Qumran pone también en paralelo «hijo de mujer» y «criatura de barro» (1 QH XVIII, 12-13). Sometido a la ley, Cristo no se distingue en nada de los hombres (compárese con Flp 2, 7) que están encerrados en la ley (3, 23); sufrirá su maldición (3,13), aunque no tenga pecado (Rom 8, 3; 2 Cor 5, 21).

La liberación respecto a la ley se expresa mediante el verbo *exagorazein*, que ya apareció en 3, 13. Su aspecto positivo es la concesión de la filiación adoptiva.

*EL ESPIRITU DEL HIJO*. El v. 6 nos indica que esta filiación no es solamente de orden jurídico (el hijo es el heredero), sino que se inscribe en lo más profundo de

## NACIDO DE UNA MUJER

Es el único pasaje en que Pablo nos habla de la madre de Jesús, y es fácil de comprender que haya recibido varias interpretaciones. Se ha preguntado especialmente si esta expresión, chocante para nosotros, no contendrá una referencia velada al nacimiento virginal de Cristo.

Conviene preguntarse en primer lugar sobre el sentido de esta expresión en el ambiente judío (véanse los textos de Job y de Qumrán, citados en el comentario) y en el contexto. El paralelismo entre «nacido de una mujer» y «nacido bajo la ley» manifiesta que Pablo piensa ante todo en la precariedad de la existencia que Cristo asume para salvarnos (como en Flp 2, 7: se despojó, tomó la condición de esclavo, se hizo como los demás hombres). La carta a los Hebreos desarrolla este mismo principio de la solidaridad redentora: «Por eso, como los suyos tienen todos la misma carne y sangre, también él asumió una como la de ellos...» (Heb 2, 14).

La expresión «nacido de una mujer» sigue de todas formas siendo chocante, paradójica, destinada a provocar la reflexión. Dada la importancia teológica que Pablo concede a los c. 2 y 3 del Génesis, especialmente en Rom, la «mujer» de Gál 4, 4 me parece que evoca a Eva a la que se le promete un descendiente (*sperma*: Gn 3, 16), entendido en el sentido personal y mesiánico por los traductores griegos: vencedor de Satanás, ese descendiente (*sperma*) es aquel por quien llega a nosotros la bendición prometida a Abraham (Gál 3, 16).

En un artículo muy matizado, A. Vanhoye demuestra cómo el texto de Pablo sigue estando abierto a las «afirmaciones complementarias» que Mateo y Lucas «aportan a propósito del nacimiento humano del Hijo de Dios» (A. Vanhoye, *La Mère d'Ils de Dieu selon Ca 4, 4*: *Marianum* (1978) 237-247).

nuestro ser espiritual. Somos hijos por nuestra participación en la filiación de Cristo, como se dice en Rom 8, 29:

«Dios los escogió primero, destinándolos desde entonces a que reprodujeran los rasgos de su Hijo, de modo que éste fuera el mayor de una multitud de hermanos» (véase también 1 Cor 1, 9).

Señalemos una dificultad en la traducción: siguiendo la Vulgata, muchos aut(>res traducen: "Puesto que sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu». En ese caso el don del Espíritu se presenta como un complemento de la filiación. Aunque gramaticalmente esta traducción es más sencilla, ofrece sin embargo el grave inconveniente de que no valora plenamente el papel del Espíritu: ¿se limita a añadir una perfección a la vida cristiana o su acción es constitutiva del ser cristiano? La respuesta es evidente. Por eso hay que traducir: «La prueba de que sois hijos consiste en que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo».

Ya en 3, 2-5, Pablo había apelado a la experiencia espiritual de los Gálatas; aquí no solamente piensa en los dones exteriores del Espíritu -los carismas-, sino en el mismo movimiento de la oración cristiana, que es un grito al Padre. Esta misma fórmula se encuentra en Rom 8, 15s:

"Mirad, no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un Espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: ¡Abba! ¡Padre! Ese mismo Espíritu le asegura a nuestro espíritu que somos hijos de Dios».

La importancia que hoy se concede al hecho de tomar la palabra como signo de emancipación y de liberación puede ayudarnos a captar toda la fuerza del texto de Pablo. Ya Filón de Alejandría observaba que el esclavo no tiene derecho a la palabra (*Quod omnis probus liber*, 48: *Oeuvres*, I, 28, 117). Sólo el hombre libre puede expresarse con franqueza (*parthésia*) en la asamblea del pueblo. Así, pues, nuestra dignidad de hijos de Dios se manifiesta en el grito de la oración: ¡Abba! ¡Padre!

La elección de los términos es muy significativa. Si al escribir a los Romanos, a los que no conoce, Pablo mantiene el término de referencia *Abba* -como lo hace con los Gálatas-, es que esta palabra tiene algún valor de consigna entre los iniciados cristianos. ¿Y de dónde va a sacar este valor sino de un recuerdo evangélico concreto? En efecto, sabemos que los judíos no utilizaban en sus plegarias esta palabra familiar del niño a su «papá», pero que Jesús la adoptó casi espontáneamente para expresar a la vez su cariñosa confianza y su total entrega a la causa del Padre:

"¡Abba! ¡Padre!: todo es posible para ti, aparta de mi este trago, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14, 36).

Este acuerdo entre Gál y Rom en este punto nos demuestra que Pablo concedía una gran importancia a los *logia* de Jesús. Y sobre todo nos revela la verdadera naturaleza de la oración cristiana: entrada en la misma oración de Jesús, bajo la acción del Espíritu Santo.

*SI ERES HIJO, ERES TAMBIEN HEREDERO.* Con esta afirmación se cierra el razonamiento. Cuando Dios le prometió un heredero de su raza, Abrahán creyó (3, 6). El heredero es el propio Cristo (3, 16). Incorporados a Cristo por el bautismo, hemos recibido el Espíritu como primicias del mundo venidero (Rom 8, 23), como prenda (*arrabón*, una palabra de origen comercial) de nuestra herencia celestial (2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14) para la redención de nuestro cuerpo (Rom 8, 23); con el Espíritu se nos ha dado ya lo esencial.

## ¿SE HAN OLVIDADO LOS GAIATAS DE SU APOSTOI? (4, 8-20)

Escrito en un tono cariñoso que revela muy bien las preocupaciones maternas de Pablo (v. 20: "con vosotros no encuentro medio»), este pasaje forma un vivo contraste con los reproches hirientes de 3,1-5 ó con la dialéctica de 3, 6-4, 7: recordándonos aquellos tiempos de fervor en que los Gálatas lo habían acogido, a pesar de su enfermedad, como a un ángel de Dios (v. 14), Pablo intenta restablecer aquella corriente de afecto y confianza que habían cortado los judaizantes (v. 17).

¿Qué es lo que nos indica este pasaje sobre el carácter de Pablo? Comparadlo con las expresiones de cariño que, entre los pasajes polémicos, aparecen en 2 Cor (por ejemplo, 2, 5-11; 6, 11-13; 7, 4-6). Reflexionad sobre la expresión: "habéis reconocido a Dios, mejor dicho, Dios os ha reconocido» (v. 9). Comparadla con 1 Cor 8, 2s y buscad los textos del Antiguo Testamento sobre el conocimiento de Dios, significando la elección (Am 3, 2; Os 13, 5; Jr 1, 5...). La paternidad espiritual del apóstol: ¿cuál es su fundamento?, ¿cuáles son sus límites? Comparad Gál 4, 19 con 1 Cor 4, 15s; 1 Tes 2, 11.

Para el comentario, podéis consultar la introducción, p. 6. Limitémonos a destacar el movimiento del texto:

-al adoptar las observancias judías, los Gálatas quieren volver a un estado de esclavitud parecido al del paga-

nismo. Eso sería un grave desconocimiento de Dios, que fue el primero en «conocerlos», es decir, en elegirlos (v. 8-11);

--que los Gálatas perseveren en el afecto generoso que antiguamente tuvieron al apóstol (v. 12-16);

-¿cómo conseguir que Cristo tome forma realmente en ellos? (v. 18-20).

## HIJOS DE SARA, PERTENECEMOS A LA JERUSALEN CELESTIAL (4, 21-31)

La alegoría de Agar y Sara constituye la parte más oscura de la carta a los Gálatas; nos gustaría saltar sobre ella o dejarla de lado. Pero Pablo no la consideraba como una digresión, ya que tenía que *responder* hasta el fondo a las *objecciones* de los judaizantes. He aquí cómo la podríamos reconstruir:

1) No basta con ser descendientes de Abrahán para heredar la promesa; Ismael y Esaú quedaron excluidos de ella. Sólo le heredó la «santa semilla» de Jacob (*Libro de los Jubileos* XVI, 18). Por tanto, hay que vincularse a Abrahán por medio de Sara, «nuestra madre».

2) Ciudad escogida por Dios para que allí habitara su Nombre, Jerusalén es el lugar adonde las naciones están invitadas a acudir en peregrinación (Is 2, 2-4). La comunidad que allí reside es la guardiana de la tradición auténtica; que los Gálatas regulen su comportamiento por lo que el/a hace.

Sin pretender solucionar todos los problemas, estudie-mos las oposiciones estructurantes y los textos bíblicos en que se apoyan. De esta forma veremos el sentido global de la alegoría.

### Las oposiciones estructurantes

Todo gira en torno a la antítesis esclavollibre. Hay que tener en cuenta que en el derecho judío los hijos heredan la condición de su madre. Así, pues, tenemos por parte de la esclavitud; Agar e Ismael, nacido según la carne -- el Sinaí, alianza para la esclavitud - la Jerusalén actual - Ismael perseguido y expulsado con su madre.

Por parte de la libertad están: Sara e Isaac, nacido según el Espíritu en virtud de la promesa -la Jerusalén celestial- Isaac, el único heredero.

### Textos básicos

-Gn 16: Sara le da a Abrahán a su esclava Agar, para que tenga de ella un hijo.

-Gn 21: expulsión de Agar y de Ismael, porque Sara quiere reservar la herencia para el pequeño Isaac.

-Entre los dos relatos del Génesis, Is 54, 1: personificación de Jerusalén como una madre privada de sus hijos y colmada luego de una numerosa descendencia.

El mismo Pablo nos advierte que está componiendo una *alegoría*, es decir, una interpretación que descubre detrás de la letra del texto un sentido más profundo. Se trata de un procedimiento de origen helenista, bien conocido por los judíos de Alejandría y especialmente por Filón.

### La historia de Agar y de Sara en el judaísmo

Los relatos de Gn 16 y 21 han recibido varias clases de interpretación. En Palestina se buscaron razones válidas para explicar el despido de Ismael: según el *Tárgum Neofiti*, Ismael se entretenía rindiendo culto a los ídolos, con lo que podía pervertir a Isaac (Tárgum sobre Gn 21, 9); según el rabino Ismael (por el año 135 de nuestra era), el hijo de Agar era un excelente arquero (según Gn 21, 20), que amenazaba con sus flechas a su hermanastro: se comprende entonces que Sara quisiera proteger a su hijo.

En muchos pasajes de sus obras, Filón de Alejandría ha propuesto una interpretación alegórica de esta historia. Para él, la vida de los patriarcas es un ejemplo del itinerario de los hombres hacia Dios y sus mujeres representan las disposiciones del alma o las virtudes. Según este sistema, Agar figura constantemente las ciencias que se enseñan en Egipto -el ciclo de los conocimientos escolares-, mientras que Sara representa a la verdadera Sabiduría. La unión de Abrahán con Agar y luego con Sara representa el orden normal de la educación:

«Como las ciencias que constituyen el ciclo de la educación ayudan a comprender la filosofía, del mismo modo la filosofía ayuda a adquirir la Sabiduría... Lo mismo que la cultura que se obtiene recorriendo el ciclo de los estudios es la *esclava* de la filosofía, también la filosofía es la *esclava* de la Sabiduría<sup>15</sup>.

Así, tras el ciclo de los estudios preliminares, es preciso despedir a la esclava (Agar) y a su hijo, el sofista (Ismael), para unirse con Sara, la verdadera Sabiduría<sup>16</sup>

15. Filón de Alejandría, *De congressu*) n. 79, en *Oeuvres*, t. 16, 157 s.

16. Filón de Alejandría, *Cherubim*, n. 8-9, en *Oeuvres*. t. 3, 23.

*La alegoría de Pablo* se sitúa en el plano de la historia, no en la de un itinerario espiritual. Sin embargo, la oposición entre las ciencias preliminares y la Sabiduría podría haberle dado a Pablo la idea de comparar a Agar con los rudimentos que proporciona la Torah (4, 3: *stoicheía*; véase más arriba, p. 47) Y a Sara con la verdad plena del evangelio.

Sea lo que fuere de esta hipótesis, la oposición entre las dos madres, la esclava y la mujer libre, lleva consigo un contraste entre dos mentalidades: la mentalidad según la carne y la mentalidad según el Espíritu. Por las circunstancias naturales de su nacimiento, Ismael es solamente el hijo de la carne. Isaac, nacido de unos padres ya ancianos (Rom 4, 19s), es el hijo de la promesa, nacido en cierto modo del Espíritu fuente de vida (Rom 1, 4; 1 Cor 15, 45). De este modo, Isaac representa naturalmente a los cristianos que han llegado a ser hijos por la acción del Espíritu divino (Gál 4, 6-7).

La demostración de Pablo, por así decirlo, se lleva a cabo mediante una laboriosa asimilación de Agar con la Jerusalén actual. He aquí cómo puede reconstruirse el camino de esta paradoja: Agar, por ser la madre de Ismael, del que nacieron los árabes de la región del Sinaí (Gn 25, 12-18), está relacionada con esta montaña y con la alianza que allí se firmó. Pues bien, en el simbolismo judío, las montañas santas se identifican místicamente entre sí; así, pues, el Sinaí evoca al monte Sión, la ciudad de la ley. Entonces los hijos de la Jerusalén actual, sometidos al yugo de la ley (3, 23; 4, 5), participan de la condición servil de Agar. Se ha invertido por completo la situación: mientras que los israelitas se consideraban como libres e hijos de rey después del éxodo (véase recuadro sobre *Liberación y esclavitud en el judaísmo*, p. 54), Pablo los reduce al rango de hijos de la esclava.

La relación entre Sara y la Jerusalén de arriba se fundamenta en bases menos artificiales. Ya el Segundo Isaías había comparado a la ciudad santa con una mujer desolada, privada de sus hijos, y le había anunciado una numerosa descendencia (Is 54, 1); por detrás de esta imagen, parece flotar el recuerdo de Sara de la que se había hablado en Is 51, 1. La liturgia sinagoga conservará de todas formas esta asociación de Sara, largo tiempo estéril (Gn 16), con Jerusalén (según Is 54).

Según los procedimientos de la homilía judía, que se complace en ensartar «perlas» de la Escritura, Pablo en-

laza los textos del Génesis y de Is 54 con el salmo 87, que cantaba ya la maternidad de Sión en términos universalistas:

"Contaré a Rahab (=Egipto) y Babilonia entre mis fieles; filisteos, tirios y etíopes han nacido allí (en Sión).

Se dirá a Sión «Madre», porque todos han nacido en ella.»

(Sal 87, 4-5, según el texto griego).

Este hermoso salmo podía tener dos interpretaciones. Podía entenderse en un sentido centralizador y confirmar a los judea-cristianos en su intento de dominar sobre los recién convertidos. Pero podía indicar también que los fieles llegados del paganismo disfrutaban de los mismos derechos que los habitantes de Jerusalén. En favor de este segundo sentido, Pablo utiliza una oposición atestiguada en la literatura apocalíptica entre la Jerusalén terrena y la Jerusalén celestial, destinada a bajar a la tierra en los tiempos de la salvación (véase Heb 12, 22; Ap 21, 2). En el Apocalipsis de Baruc, la Jerusalén celestial fue creada desde el principio. Adán la vio antes de su pecado. Se la mostró Dios a Abrahán cuando ofreció el sacrificio de la alianza. Y también Moisés gozó de su visión en el Sinaí... (*Baruc sir.*, IV, 2-6).

Esta Jerusalén celestial, preparada desde el principio, no es sino la ciudad celestial en donde reina el Señor Jesús (Flp 3, 20s). A la vez ciudad y esposa, es la madre de todos los creyentes. Tenemos aquí, como en Ap 12, 17, el fundamento de una doctrina que luego ilustrarán los padres: la iglesia como madre que da a la luz a sus hijos en la piscina bautismal. Lo que le interesa a Pablo es señalar que los cristianos pertenecen ya al mundo de la salvación definitiva y que gozan de la libertad de los hijos de Dios.

La alegoría acaba brutalmente, lo mismo que la historia de Agar: "Expulsa a esa criada ya su hijo..." A las amenazas que Ismael hacía pesar *sobre* Isaac corresponden las persecuciones que los judíos hacen sufrir a Pablo (2 Cor 11, 24) o a las iglesias de Judea (1 Tes 2, 14). La situación habría de cambiar; después de tantos siglos de persecución contra los judíos, la conclusión de Pablo (Gál 4, 30) suena trágicamente. Sin embargo, no hemos de darle un sentido que no tiene: Pablo no legitima ninguna forma de antisemitismo, ya que no se refiere a los judíos como tales, sino sólo a los judea-cristianos que sembraban la cizaña entre los Gálatas.

### III

# LA LIBERTAD CRISTIANA: VIDA SEGUN EL ESPIRITU

(5, 1-6, 10)

Con el c. 5 comienza la parte que se considera de ordinario 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, la que el Espíritu de Dios suscita entre los hijos de la Jerusalén de arriba.

#### Observación sobre el vocabulario

El empleo del verbo liberar (*e/ueutheron*) y del sustantivo libertad (*e/ueutheria*) caracteriza el comienzo del c. 5 y sirve para enlazar con la alegoría anterior, en donde aparece usado 5 veces el adjetivo *eleutheros* (= libre). Pero en todo el conjunto de los c. 5-6 la pareja lingüística que domina son los términos opuestos carne (*sarx*) y espíritu (*pneuma*).

*Sarx*: 5, 13.16.17 (bis). 19.24; 6,8 (bis) (total: 8 veces)

*Pneuma*: 5, 5.16.17 (bis). 18.22.25 (bis); 6, 1.8. (bis) (total: 11 veces)

Señalad vosotros mismos estas oposiciones y fijaos en los términos que se asocian a carne, o a espíritu. Consultad luego el recuadro de la p. 54).

Resulta difícil estructurar concretamente esta última

parte, ya que Pablo mezcla las consignas que afectan específicamente a los Gálatas con los consejos de vida cristiana válidos para todas las comunidades.

#### CRISTO NOS HA RESCATADO PARA LA LIBERTAD (5, 1-6)

No está claro si 5, 1 es la conclusión de la alegoría sobre los hijos de Agar y Sara o más bien la introducción a los c. 5-6. Debido a la semejanza con la proclamación de 5, 13, creemos que es preferible esta segunda construcción. Nos permite, por otra parte, darle todo su peso al versículo, como una proclamación de victoria. Se pone de relieve la palabra "libertad": "Para que seamos libres nos liberó el Mesías"; en sí misma esta fórmula parece una redundancia. Podría tratarse de un hebraísmo que pretende reforzar el sentido del verbo principal. Así, por ejemplo: "Con deseo he deseado" (Lc 22, 15) significa: "he deseado vivamente"; entonces aquí habría que traducir: "Cristo nos ha liberado realmente". Sin embargo, hay varios modos de adquisición de esclavos: se les podía comprar para ponerlos al propio servicio -y seguían siendo esclavos-, o bien se les rescataba para liberarlos. Citemos este texto de la Mishna:

«Si un esclavo fue hecho cautivo y lo han comprado otras personas, si fue comprado como esclavo tiene que seguir siendo esclavo; pero si fue comprado como hijo de hombre libre, no puede seguir siendo esclavo» (*Gittin*, IV, 4).

Si Cristo nos ha comprado, declara Pablo, no ha sido para hacernos cambiar una esclavitud por otra, sino para concedernos la libertad de los hijos de Dios. Se impone esta interpretación, si tenemos en cuenta el texto paralelo de Rom 8, 15:

«Mirad, no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un Espíritu que os hace hijos».

Los Gálatas tienen que permanecer firmes a esta condición de libertad, como soldados en su puesto. No se trata para ellos de capitular y de pasar como cautivos "bajo las horcas caudinas". La imagen del «yugo» era constante en el judaísmo para significar la obediencia a la ley, sin que se la viera ni mucho menos como humillante. Al contrario, Jesús denunció la carga aplastante que los escribas hacían pesar sobre los hombros de la gente (Mt 23, 4) e invitó a sus discípulos a recibir su propio yugo, leve y llevadero (Mt 11, 29s). En el concilio de Jerusalén, Pedro declaró, por su parte, que "ni nosotros ni nuestros padres hemos tenido fuerzas para soportar la carga» de la ley (Hch 15, 10).

Ante la declaración de Pablo resulta fácil imaginarse la protesta de los judaizantes, lo mismo que la de los judíos de Jerusalén cuando Jesús les prometió la libertad:

"Nosotros descendemos de Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie; ¿cómo dices tú que vamos a ser libres?» (Jn 8, 33).

Para los judíos, la liberación de Egipto y la alianza del Sinaí consagraron para siempre su libertad. Todos los años celebraban su recuerdo: ¿qué necesidad tenían de una nueva liberación, a no ser que se la entendiera en sentido político, como querían los zelotes? En oposición a esta liberación del éxodo, parcial porque sólo valía para un pueblo y que no fue completa, ya que la ley hizo proliferar el pecado (3, 19), Pablo proclama la liberación definitiva y universal adquirida por Cristo, el verdadero cordero pascual (1 Cor 5, 7-8).

En unas cuantas frases cargadas de ironía (2-4), Pablo pone a los Gálatas ante una alternativa decisiva: o la circuncisión con toda la ley detrás, o Cristo. Para ello el

apóstol utiliza un verbo muy enérgico (*katargein*) que significa abolir (como en 3, 17) y, en voz pasiva, no tener nada que ver con alguien. ¡Ponerse bajo la leyes romper con Cristo! ¿Qué extrañas debieron parecerles a los Gálatas estas palabras! ¡Si lo que ellos querían era completar su iniciación cristiana! Pero, como Pablo había dicho anteriormente, si la fe no basta para justificar al creyente, Cristo murió en balde (2, 21).

En el v. 5 vuelve a aparecer el Espíritu (*pneuma*) como garantía de la libertad cristiana, o mejor dicho, como aquel que asegura su desarrollo en la *agapé*. Observamos en estos v. 5-6 la mención de las tres virtudes teologales: la fe que contempla la cruz (3,1), la esperanza que nos orienta hacia la consumación de nuestra redención (véase Rom 8, 18-25) Y la *agapé* como principio de acción.

El v. 6 está escrito en estilo lapidario, sin artículos, como una verdad que se impone (pensemos en un proverbio: "gallo que no canta, algo tiene en la garganta»); dice así literalmente:

«En Cristo Jesús lo que vale no es circuncisión ni incircuncisión, sino fe que obra por *agapé*».

El verbo que hemos traducido por «vale» (suele usarse entre los banqueros para indicar que es una moneda «de curso legal»). La nueva creación (6, 17) ha supuesto una reforma radical: ya no valen las antiguas divisiones del mundo (3, 28). Véase en 1 Cor 7, 19 cuáles son otros «valores en curso».

¿Cómo comprender la relación entre fe y *agapé*? ¿Querrá decir Pablo que la fe, dejada a sí misma, estaría muerta (como Sant 2, 17)? Pero ¿no sería eso derogar el principio de la justificación por la fe? Estas cuestiones han sido calurosamente discutidas entre católicos y protestantes, aunque hoy reina entre los exégetas un amplio consenso. El verbo que hemos traducido por "que obra», se encuentra en la voz media, lo cual quiere decir que la acción expresada por el verbo permanece dentro de la esfera del sujeto. Por tanto, la *agapé* no es extrínseca a la fe, algo así como un ingrediente secundario para dar fuerza al primero para una reacción química, sino que expresa el elemento dinámico de la *πίστις*, respuesta al amor primero de Cristo. "Mi vivir de ahora en la carne --escribe Pablo- es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (2, 20). Luego se nos presentará a la *agapé* en su dimensión de amor al prójimo; pero no hemos de olvidar que el Espíritu, fuente de la

*agapé* (Rom 5, 5), es el espíritu de adopción que nos hace gritar: ¡Abba! ¡Padre! (Gál 4, 6). En el fondo, Pablo no se preocupa de dar una definición concreta de cada virtud teológica, sino de que tomemos conciencia de la prioridad de la intervención de Dios por nosotros y de la gratuidad total de nuestra salvación. Pero una adhesión de fe que no llevara consigo el más pequeño dinamismo de amor tras el ejemplo de Cristo no sería la fe en el sentido paulino del término <sup>17</sup>

## AMENAZA CONTRA LOS AGITADORES (5, 7-12)

Como en 3, 1-5 y 4, 13-15, Pablo vuelve a recordar los tiempos felices de la conversión: ¡erais tan buenos corredores, como los atletas del estadio! (1 Cor 9, 24s). Los predicadores judaizantes son como la levadura de la que hay que deshacerse; en efecto, mientras que la levadura tiene un sentido favorable en la parábola de Mt 13, 33, esa imagen suele tener un significado peyorativo debido al ritual de los ázimos: hay que eliminar la levadura vieja para celebrar la fiesta de pascua (1 Cor 5, 7s). También Jesús puso a sus discípulos en guardia contra la levadura de los fariseos y saduceos (Mt 16, 6.11s y par.).

El v. 11 resulta chocante: ¿cómo creer que Pablo sigue predicando la circuncisión? Parece ser que ahora se explota contra él la circuncisión de Timoteo, hijo de madre judía, que él tuvo que aceptar para que su compañero pudiera entrar en las sinagogas (Hch 16, 3).

La advertencia termina en un tono sarcástico (v. 12): ¡ojalá se mutilasen del todo! Como si la circuncisión fuera del mismo orden que la castración que se practicaba en los misterios degradantes de Attis y Cibele. La ironía es más negra todavía por el hecho de que, según la ley (Dt 23, 2), los eunucos quedan excluidos de la asamblea (*ekklesía*) del pueblo de Dios.

---

\*Según Gál 5, 6, la fe es *eficaz en el amor*. Esto expresa el significado global de la fe, su totalidad que determina toda la existencia. Cuando Pablo trata de la justificación, no habla nunca de la fe y del amor, sino sólo de la fe recibida. Por tanto, el amor no es una condición suplementaria para alcanzar la salvación, ni es realmente un rasgo esencial de la fe, sino al contrario: la fe es un elemento vital del amor por el que ella actúa. Por eso el amor y los otros «frutos del Espíritu» (Gál 5, 22s) no han de comprenderse como si fueran condiciones de la justificación; según Pablo, la justificación es su condición y su raíz» (G. Bornkamm, *Paul, apote de Jesús Christ*, 215).

## LIBERACION y SERVICIO EN EL JUDAISMO

Es curioso que no exista la palabra «libertad» en el hebreo bíblico (Cuadernos bíblicos, n. 6, 8). Se trata de un concepto griego, que se afirmó con energía durante las guerras médicas, cuando los helenos lucharon heroicamente por salvar su independencia frente al despotismo del Gran Rey. La oposición social entre hombres libres y esclavos sí que se encuentra en todos los pueblos antiguos, con notables diferencias según la importancia de la esclavitud. Por su parte, Israel no conoció nunca más que un pequeño número de esclavos, con un estatuto relativamente protegido. En la época helenista, los filósofos profundizaron en la idea de libertad y se empeñaron en demostrar, por encima de las situaciones políticas, que sólo el sabio es libre y es rey. Filón escribió todo un tratado sobre este tema (*Oeuvres* 28: *Qlloz omnis probus liber*) y Pablo lo expondrá en 1 Cor según el estilo de la diatriba de los predicadores estoicos (Cuadernos bíblicos, n. 26, 22s).

a) En la historia

¿Hay que concluir de la ausencia del término que los israelitas carecían del sentido de libertad? Su historia demuestra lo contrario. El acontecimiento fundacional es la liberación de «la casa de la esclavitud», donde sus antepasados se vieron subyugados. El sueño del israelita consiste en vivir en paz, con su viña y su higuera, como cuando al no haber rey hacía cada uno lo que le parecía bien (Jue 17, 6; 21, 25). El establecimiento de la monarquía dio origen a un movimiento de oposición, del que 1 Sm 8, 11-18 nos ha conservado un documento muy elocuente.

Debemos al Segundo Isaías el desarrollo sistemático de una teología de la redención. Como un hombre rescata (*padah*) a un esclavo, como un pariente rescata (*ga'al*) a su prójimo caído en desgracia, así Yavé interviene para liberar a su pueblo cautivo en Babilonia y renueva para él los prodigios del éxodo (véase Cuadernos Bíblicos, n. 20, 46-47). El tema que se desprende del libro del Éxodo en su

estado definitivo ha sido estudiado por G. Auzou, *De la servidumbre al servicio*. Estudio del libro del Exodo, Fax, Madrid 1969: Dios libera a su pueblo para que éste le sirva (Ex 4, 23).

En la época helenista, la rebelión de Matatías y de sus hijos es ante todo fidelidad a la ley y rechazo del paganismo; pero su aspecto político se irá afirmando cada vez más y llevará, con los asmoneos, al restablecimiento del estado de Israel. No es extraño que el vocabulario de la libertad aparezca en los libros de los Macabeos.

En la época romana, los grandes campeones de la libertad de Israel se reclutan entre los discípulos de Judas Galileo. Según Flavio Josefo, «ellos sienten un invencible amor a la libertad, pues creen que Dios es el único caudillo y el único señor» (*Anl. Jud.*, 18, 23). Es revelador el discurso de Eleazar, jefe de los sitiados, antes del suicidio colectivo de Massada: «Sin vernos reducidos a la esclavitud, muramos como hombres libres con nuestros hijos y mujeres» (*Bell. Jud.*, 7,386: cL Cuadernos bíblicos, n. 27, 60).

Josefa da una interpretación más política que religiosa del movimiento zelote. Sin negar los aspectos políticos y sociales, hay que reconocer en Judas y sus secuaces la fidelidad heroica al Dios de los padres como el único Señor. La esperanza mesiánica de los profetas animaba a los combatientes, como atestiguan las inscripciones grabadas en las monedas: «Por la liberación de Sión -Por la libertad de Sión- La santa Jerusalén».

#### b) En la liturgia y la reflexión rabínica

La celebración pascual se alimenta no sólo del recuerdo del éxodo, sino también de las ideas del Segundo Isaías. Hillel el viejo, maestro de Gamaliel, justifica así la obligación de alabar a Dios con ocasión de la pascua:

«Nos ha sacado de la esclavitud a la libertad, del llanto al gozo, del duelo a la fiesta, de las tinieblas a una gran luz, de la servidumbre a la liberación» (*Sobre la Pascua*, X, 5).

Esta concepción era muy popular, como demuestra una parábola posterior:

«Es con un rey que logra sacar a su hijo de la cárcel y declara: Haced todos los años de este día un

día de fiesta, el día en que mi hijo (cf. Ex 4, 22s) pasó de las tinieblas a la luz, de las cadenas a la vida, de la esclavitud a la libertad, de la servidumbre a la liberación» (*Exodo Rabba* 12, 2).

Al recuerdo de la salida de Egipto que cada uno tenía que celebrar como si la hubiera vivido realmente (*Sobre la Pascua* X, 5), se añadía la perspectiva de la cuarta noche, la de la liberación definitiva, como indica el *Poema de las cuatro noches*:

«Vendrá la cuarta noche cuando el mundo llegue a su fin para ser rescatado: se romperán las cadenas y serán aniquiladas las gentes perversas. Moisés subirá al medio del desierto y el rey Mesías del centro de Roma..»

En reacción contra la fiebre escatológica de los zelotes, los rabinos se empeñaron en mostrar que para Israel lo esencial era poder observar la ley. Por esa razón los israelitas debían ser todos ellos considerados como hombres libres, hijos del rey: «No encontrarás más hombre libre que al que se ocupa del estudio de la Torah» (*Pirqué Abot*/j 6, 2).

Al contrario, otros textos insisten en que Israel ha sido rescatado como esclavo y que por ello está obligado al servicio. Una parábola del comentario rabínico (*Sifré*) a Nm 15, 41 puede ayudarnos a comprender la formulación de Pablo en Gál 4, 31-5, 1:

«¿Por qué evocamos el éxodo de Egipto en cada mandamiento? Una parábola: ¿Con qué comparar la cosa? Con un rey a cuyo amigo (Abrahán) le cautivaron un hijo. Cuando lo rescató, no lo rescató como a un hombre libre, sino como a un esclavo, de manera que, cuando le mandaba y no obedecía, le increpaba: ¡Tú eres mi esclavo!».

De este texto no se deduce que los judíos sintieran el «yugo» de la ley como humillante y duro. La interpretación que da Pablo tenía que parecerles escandalosa, ya que los fieles de Israel ponían su gozo en el cumplimiento de los mandamientos (*miziv*/'j). La tesis de Pablo acerca de la esclavitud bajo la ley no puede comprenderse más que en virtud de su descubrimiento de Cristo como único salvador y de la urgencia de la misión: sería una equivocación utilizarla sin matices para explicar la experiencia religiosa del judaísmo.

## LIBERTAD Y CARIDAD (5, 13-25)

### La primacía de la caridad (13-18)

La proclamación del v. 13 recoge la del v. 1, pero presentando a la "libertad" como una llamada, como una vocación. Recordemos que para Pablo Dios es fiel y no abandona a los que ha llamado (1 Tes 5,24; 1 Cor 10, 13). Así, pues, Dios da los medios para enfrentarse con el riesgo de la libertad.

La estructura del v. 13 permite captar mejor la fuerza del pensamiento de Pablo:

Vosotros	a la libertad	llamados
por la <i>agapè</i>	libertad	no a la carne
	sed esclavos	unos de otros.

De la interpelación "vosotros" (hermanos), se llega de este modo al pronombre recíproco "unos de otros". Al primer empleo de libertad se opone el imperativo "sed esclavos" (con el verbo *douleuein*). ¿Cómo justificar esta paradoja: de la libertad a la esclavitud?

Para Pablo, la libertad no es autonomía individual, ya que entonces se cae en el terreno de la carne (véase más adelante). Al derivarse de una llamada de Dios, la libertad se concreta en la *agapè* y se desarrolla en el marco de la comunidad. Ni siquiera puede decirse que tenga como frontera los derechos del otro; eso sería una manera individual de plantear el problema. Pablo piensa en términos de *agapé*; la libertad se despliega en la responsabilidad comunitaria, como se explica en el c. 6.

#### ¿Ser esclavo o servir?

Hasta ahora, Pablo ha utilizado el verbo *douleuein* en sentido peyorativo (4, 8.9.25); pero él que se había presentado como servidor (*doulos*) de Jesucristo (1,10) no podía olvidar el sentido religioso del verbo hebreo 'abad, servir. Los grandes hombres de Dios del Antiguo Testamento se presentan como servidores: Moisés, los profetas, el siervo de Is 53. La noción de servicio lleva consigo no sólo la dependencia absoluta respecto al Señor, sino también la obligación de consagrar toda la actividad a su servicio. "Nadie puede estar al servicio de dos amos... No podéis servir a Dios y al dinero" (Mt 6, 24, con el empleo del mismo verbo *douleuein*). El servicio de Dios es el servicio del prójimo, especialmente el de nuestros prójimos en la fe (Gál 6, 10), como señala el v. 15.

#### La *agapè* como cumplimiento de la ley

Algunos doctores fariseos se habían preocupado ya de determinar un principio que permitiera agrupar las 613 prescripciones de la ley. Se refiere la siguiente anécdota: Como un pagano acudiera a Shammai para decirle: «Acepto ser prosélito con la condición de que me enseñes toda la Torah mientras me sostengo en un solo pie», el maestro lo despidió. Acudió entonces a Hillel haciéndole la misma proposición: Hillel le respondió con mansedumbre:

«No le hagas a tu prójimo lo que a ti no te gusta; ésa es toda la Torah y lo demás no es más que comentario. Vete y estúdialo» (*Talmud babilonio*, Shabbat 31a).

Se notará que, después de haberle enseñado la regla de oro, Hillel remite al pagano al estudio de la Torah. En el evangelio vemos la regla de oro expresada en forma positiva:

«En resumen: Todo lo que queríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso significa la ley y los profetas» (Mt 7, 12).

Por otra parte, Jesús reúne el amor de Dios y el del prójimo en un solo mandamiento indisoluble (Mt 22, 34-40 par.; Lc 10, 27). Lo mismo que en Rom 13,9-10, Pablo se relaciona con esa enseñanza, pero de forma sorprendente, ya que parece limitarse al amor del prójimo (como en 1 Cor 13). Como hemos visto, cuando el apóstol quiere señalar nuestras relaciones con Dios, subraya más bien la noción de fe (*pistis*), mientras que la *agapè* suele referirse a las relaciones entre los hombres.

El v. 15 denuncia el peligro de las divisiones internas. Pablo no deja nunca de recomendar la unión en sus comunidades (por ejemplo, Flp 2, 1-4 Y los c. 1, 12, 13 Y 14 de 1 Cor). Aquí la recomendación es todavía más urgente debido a las graves agitaciones que han promovido los judaizantes.

#### Proceded guiados por el Espíritu (16-25)

El párrafo siguiente queda enmarcado por la exhortación: caminad según el espíritu (v. 16 y 25) Y encierra en el centro la descripción de los frutos opuestos de la carne y del espíritu. Debido a estas indicaciones, se ha preguntado si Pablo no aludiría aquí a un grupo especial de adversarios o si los judaizantes acusados se limitarían a predicar la circuncisión, sin preocuparse de la conducta moral de los fieles. En realidad, este tipo de reflexión se relaciona con el

tema de los dos caminos, bien atestiguado en el judaísmo y que pasó pronto al cristianismo primitivo (véase *Didaché* 1, 2-6, 3 Y *Carta de Bernabé*, 18-20). Tiene como cuadro la liturgia bautismal, como se ve por Rom 6 y Col 3, 5-11. Pablo conoce demasiado bien la debilidad del hombre para creer que basta con bautizarse para llegar inmediatamente a la santidad moral. Así, pues, sin necesidad de ver aquí una intención polémica, señalemos cómo intenta demostrar la afirmación de la libertad en el combate espiritual.

La imagen de la marcha para designar la conducta moral es tradicional en el judaísmo. Citemos un hermoso texto del Génesis, que nos permitirá al mismo tiempo la novedad de la enseñanza de Pablo respecto a su pasado judío.

"Camina ante mi faz y sé honrado" (Gn 17, 1): le dijo Dios a Abrahán. La grandeza de los patriarcas consiste entonces en haber caminado con honradez delante de Dios (así Henoc: Gn 5, 22.24), lo cual podría haberse entendido en un sentido puramente voluntarista: fueron capaces por sí mismos de seguir el buen camino. Tal será la interpretación de Pelagio, contra la que san Agustín luchó con la mayor energía en nombre de los principios de Pablo. En efecto, la marcha del cristiano no es posible más que bajo el impulso del *pneuma* (Gál 5, 16). Aquí tropezamos con una dificultad de traducción: ¿se trata del espíritu regenerado, del espíritu de fortaleza y de generosidad concedido por Dios al hombre (cf. Sal 51, 12-14) o del mismo Espíritu Santo, como en Gál 4, 6? A menudo conviene respetar la ambigüedad del texto: la palabra *pneuma* es un término de relación, que indica la posibilidad para el hombre -mediante un don recibido- de entrar en relación con Dios. Unas veces la interiorización del don invita a ver en el *pneuma* una disposición del hombre (tal sería el caso del v. 16: caminad según el espíritu); otras veces se pone de relieve la personalidad del donante (como se ve en Rom 8, 14: "hijos de Dios son los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios"; y en Gál 5, 18: «Si os dejáis llevar por el Espíritu, no estáis sometidos a la ley»), De todas formas, se advierte el carácter personalizante de la intervención del Espíritu de Dios: Pablo lo proclamará con fuerza ante los Corintios demasiado amigos de las manifestaciones exteriores del Espíritu (1 Cor 12 y 14). La acción «moral» del Espíritu no es más que otro aspecto del impulso filial que imprime a toda la vida del creyente (Gál 4, 6).

A pesar de la presencia del Espíritu en el corazón de los cristianos, la carne hace escuchar siempre sus invitacio-

nes, suscitando los malos deseos. En unas cuantas palabras, Pablo esboza aquí la pintura del combate espiritual que desarrollará en Rom 7. Ya los rabinos distinguían dos instintos (*yesér*) que se enfrentan en el corazón del hombre. Mientras que para el fariseísmo el estudio de la ley constituía el mejor remedio contra las malas inclinaciones, Pablo invita paradójicamente a huir del yugo de la ley, ya que ésta no puede menos de atizar los malos deseos (Rom 7, 7-8).

### Las obras de la carne (5, 19-21)

Pablo ha tenido frecuentemente ocasión de hacer listas de vicios o de virtudes (por ejemplo, Rom 1, 29-31; 1 Cor 5, 10s; 2 Cor 12, 20s; Col 3, 5-8), muchas veces en un contexto bautismal. Estas listas coinciden sólo parcialmente y a menudo es difícil determinar los matices propios de cada término <sup>18</sup> Limitémonos a hacer unas cuantas observaciones fundamentales:

-en 5, 19 se denuncian las faltas sexuales: lujuria, inmoralidad, libertinaje; pero no son las más numerosas en la lista, ni mucho menos. Es verdad que Pablo no se muestra condescendiente con la impureza en todas sus formas (Rom 1, 29s; 1 Cor 5, 10s), pero tampoco está obcecado por el "pecado de la carne", como se decía.

-en este catálogo encontramos dos faltas dirigidas contra el culto que se debe a Dios: idolatría y magia.

-la lista comprende sobre todo los pecados contra el prójimo. Así, todo lo que pone en peligro la vida comunitaria procede de la carne. Estamos lejos de las perspectivas individuales de muchos sabios de la época que intentaban promover la felicidad del hombre por medio de su independencia, de su *ataraxia*, es decir, de su impasibilidad ante las situaciones y los hombres.

En definitiva, la carne designa al hombre en su autonomía orgullosa, que se levanta contra Dios, erigiéndolo como un ídolo o como un medio a su servicio (magia), o contra el prójimo manipulándolo en vez de servirle (5, 13).

*Heredar el reino de Dios*: en Gál se habla con frecuencia de la herencia o de los herederos (3, 18.29; 4, 1.7.30), pero es ésta la única vez en que esta noción se pone en relación con el reino de Dios (cf. 1 Cor 6, 10). Esta expresión evoca las numerosas sentencias del evangelio relati-

<sup>18</sup> Véase el cuadro que presenta J. Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul* Paris 1974, 73 s.

vas a la entrada en el reino (por ejemplo, Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3 par.; 19, 23 par.; 21, 31; 22, 12; 23, 13 par.). El reino se recibe como un don, aunque es preciso respetar sus exigencias. Ya el Deuteronomio ponía a los israelitas en guardia contra la idea de que conquistarían la tierra con su propia fuerza: «Y sabrás que si el Señor, tu Dios, te da en posesión (Setenta: *kleronomesai*: recibir) esa tierra buena,

no es por tu propia justicia, ya que eres un pueblo terco» (Dt 9, 6).

### El fruto del Espíritu (5, 22-25)

En oposición a las obras de la carne, se habla ahora del fruto del Espíritu. El singular es significativo; se diría de buena gana que ese fruto único es la *agapé* y que toda la

## LA OPOSICION CARNE y ESPIRITU EN GUATAS

Tanto en Gál como en Rom, Pablo opone constantemente carne (*sarx*) y espíritu (*pneuma*), pero con matices apreciables en cada contexto. Descartemos de antemano la idea de que esta división corresponde a la nuestra entre alma y cuerpo, o que se sitúa siempre en el plano moral. La antropología semítica que Pablo ha heredado en parte (conocía también el punto de vista griego) considera al hombre en su totalidad, pero unas veces bajo un aspecto y otras bajo otro. Fundamentalmente, la carne (o la carne y la sangre) evoca al hombre en su debilidad congénita, mientras que el espíritu alude a la fuerza de origen divino que el hombre posee. Es típico en este sentido el texto de Gn 6, 3: «Mi *espíritu*, dice Dios, no durará por siempre en el hombre: puesto que es de *carne*, no vivirá más que ciento veinte años».

Hablando de su vida de fe en la carne (2, 20), Pablo no evoca los combates interiores que siente, sino las pruebas (de salud o de persecución) que supone para él la configuración con Cristo crucificado (2, 19: 4, 13-14; 6, 17). Al declarar que no ha consultado a la carne y la sangre, Pablo no da un juicio moral sobre las autoridades de Jerusalén (1, 17), sino que quiere subrayar que su vocación se relaciona directamente con el apocalipsis de Jesucristo. Cuando les reprocha a los Gálatas que intentan proseguir por la carne lo que habían comenzado por el Espíritu (3, 3), el apóstol no los acusa de libertinaje, sino que les reprocha que pongan su confianza en unas prácticas ridículas, después de haber recibido el Espíritu de Dios. La oposición entre carne y espíritu en 4, 23 tampoco se sitúa en el plano moral: Ismael ha nacido de la carne, es decir, según las leyes normales de la generación humana, mientras que Isaac ha nacido según el Espíritu, en cumplimiento de la promesa divina.

Solamente en el c. 5 es donde la oposición carne-espí-

ritu tiene un valor específicamente moral. Los mejores antecedentes para este empleo se encuentran en los textos de Qumran. No se trata de un dualismo metafísico, en el que se oponga el mundo de la materia como obra de un dios malo al mundo de la luz como obra del Dios bueno, sino de un dualismo moral, que respeta plenamente la fe tradicional en el Dios creador. Señalemos algunos textos que insisten en la inclinación del hombre hacia el mal en virtud de la debilidad de su carne:

"Pertenezco a la humanidad pecadora y a una asamblea de carne de iniquidad. Mis faltas, mis transgresiones, mis pecados..., así como los extravíos de mi corazón provienen de esta asamblea destinada a los gusanos...»

El autor de este salmo no se abandona sin embargo en manos del desaliento, sino que pone toda su confianza en la «justicia de Dios», en el sentido bíblico de su fidelidad a la alianza:

«Pero si yo caigo, las gracias de Dios serán mi salvación para siempre, Y si tropiezo por causa de la iniquidad de la carne, mi juicio está en la justicia de Dios que es estable para siempre jamás».

Este sentido tan vivo del pecado, esta aspiración a la purificación por medio del Espíritu de santidad (véase *Los maluscritos del Mur Muerto*.. 50 s) preparaba en cierta manera la doctrina de Pablo sobre la justificación; al contrario, el exclusivismo de los monjes de Qumran no podía menos de cerrarlos a la predicación universalista de Jesús y de Pablo. En fin, el Espíritu divino no se presentaba realmente como personal en Qumran, mientras que los textos como Gál 4, 5-7 nos invitan a ver en el Espíritu la relación viva y personal entre el Hijo y el Padre.

lista siguiente detallaría las muchas facetas del mismo diamante. Es interesante comparar la breve lista de Gál 5. 22-23 con la larga exhortación de Rom 14-15, centrada en la mutua ayuda de los fuertes y de los débiles; allí Pablo se muestra lleno de consideraciones ante los escrúpulos de los débiles, que se creían obligados a seguir las leyes alimenticias de pureza. En ese contexto es donde aparece aquella fórmula tan hermosa:

«Al fin y al cabo no reina Dios por lo que uno come o bebe, sino por la honradez, la paz y la alegría que da el Espíritu Santo» (Rom 14, 17).

Así, pues, ese Pablo al que se presenta muchas veces como un hombre tenso y preocupado hace de la «alegría» uno de los signos del Espíritu. El mejor comentario lo encontramos en una carta de la cautividad: «Estad siempre alegres, os lo repito, estad alegres» (Flp 4, 4). Un santo triste es un triste santo, comentaba san Francisco de Sales. Esta alegría, don del Espíritu, conduce a una paz que

supera toda inteligencia (Flp 4, 7) y se define por la delicadeza en las relaciones mutuas: tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí.

Comparad este texto con Rom 14-15, 13 Y Flp 2, 1-4.

Contra esto no hay ley que valga. San Agustín comentará el texto de Pablo en una fórmula célebre, pero muchas veces deformada: *Dilige, et quod vis fac*<sup>19</sup> *Diligere* es el amor de elección, el amor inspirado por el Espíritu, y no las tendencias espontáneas del individuo; la diferencia es capital. Para eliminar cualquier ilusión, Pablo se cuida muy bien de señalar que el fruto del Espíritu no se puede recibir sin una renuncia radical a la «carne»: es preciso crucificarla con sus pasiones y sus malos deseos. La contemplación de la cruz (3, 1) suscita de este modo la orientación de toda la vida, repitémoslo, no en una actitud brusca y engreída, sino con la espontaneidad que el Espíritu provoca desde dentro: «marchemos bajo el impulso del Espíritu».

## LA LIBERTAD CRISTIANA SEGUN SAN PABLO

Llegados a este punto de nuestra lectura, va siendo hora de recoger los datos relativos a la libertad cristiana. Nos vamos a limitar voluntariamente a la doctrina de esta carta. Por su parte, 1 Cor ofrece también una buena cosecha de textos; se comprueba que en ella Pablo se enfrenta con el punto de vista griego. Para exponer su pensamiento, recurre de buena gana al procedimiento de la diatriba (Cuadernos bíblicos, n. 26, 22-23) Y no vacila en ofrecerse a sí mismo como ejemplo: «¿No soy libre? .. Sin embargo, me he puesto al servicio de todos, para ganar a los más posibles» (1 Cor 9, 1. 19). En Gál, la perspectiva se basa en la propaganda de los judaizantes y es la ley lo que está en el primer plano.

-La libertad que predica Pablo corresponde a una *voluntad* (5, 15). Así, Pablo no la considera como los filósofos que estudian las características de la naturaleza humana. Se sitúa de antemano en el terreno religioso. Esta llamada

a la libertad se inscribe en el plan divino que nos revela la promesa hecha a Abrahán.

-Esta libertad no puede desarrollarse más que en virtud de la redención realizada por Cristo (5, 1): rescate de la situación de pecado en que se encontraba sumergida la humanidad (Rom lo subrayará con toda claridad) y rescate de la tutela de la ley que, lejos de curar al hombre, provocaba su desobediencia (3, 19).

-La libertad cristiana se caracteriza en primer lugar como vida filial (4, 4-7). Supone por tanto que hay que rechazar toda falsa concepción de Dios (idolatría, magia) para reconocer en Dios al Padre de Jesucristo, aquel a quien podemos llamar: Abba, Padre. La perspectiva teolo-

---

<sup>19</sup>. Sobre este texto, que con frecuencia se cita un tanto deformado, véase D. Dideberg, *Saint Augustin et la Ire. Eptre de Saint Jean: une théologie de l'Agapé*. Paris 1975.

gal prevalece sobre la perspectiva moral: la lucha contra los malos deseos de la carne no es anterior a la conversión al Dios Padre, sino la contemplación del amor paradójico de Dios, revelado por la cruz de Cristo, que permite la lucha de liberación contra la tiranía del pecado,

-La libertad cristiana se desarrolla en el servicio mutuo, en el clima de *agapè* que describe Gál 5, 22s. Lejos de encerrar al hombre en su suficiencia, lo entrega a los demás, lo mismo que Cristo que se entregó por amor (2, 20).

-El Espíritu Santo es el actor decisivo: caminemos bajo su impulso (5, 25), ya que donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad (2 Cor 3, 17). En la carta a los Gálatas, Pablo piensa sobre todo en las prescripciones con que la ley rodeaba como con una red la vida cotidiana del judío. Esta vida al estilo judío (2, 14) es inaceptable para los paganos llamados a la fe en Jesucristo, pero no se rechaza en sí misma; Pablo no se opone a que, alrededor de Santiago, algunos cristianos sigan observando la ley, con tal que no hagan de ella ni para sí ni para los demás una condición de salvación. En todas las épocas se manifiesta continuamente el peligro de situar las "obras" por delante de la libertad del Espíritu. La carta a los Gálatas recuerda la

urgencia de centrarlo todo, tanto en la vida espiritual como en la vida eclesial, en el mensaje liberador de la cruz. Por tanto, no se trata de una libertad barata, sino de una libertad soberanamente exigente, ya que no hay límites en los caminos de *laagape*: "No es que ya haya conseguido el premio o que ya esté en la meta; sigo corriendo a ver si lo obtengo, pues el Mesías Jesús lo obtuvo para mí" (Flp 3, 12).

-Con gran extrañeza por nuestra parte, Pablo no dice nada de las condiciones sociales, económicas, políticas de la libertad cristiana. Sólo en la carta a Filemón se habla del problema de la esclavitud (Cuadernos bíblicos, n. 33, 55s), bajo el aspecto de la conducta que conviene "en Cristo Jesús" y no bajo el de las reformas sociales necesarias. Así, pues, no es posible proyectar las directivas de Pablo sobre la situación de nuestro tiempo sin un análisis serio de los problemas que se plantean. Sin embargo, nunca hemos de olvidar, según la enseñanza de Pablo, que el mal está en la conciencia antes de estar en la sociedad y que las reformas que miren a las estructuras no llevarán nunca a la verdadera liberación del hombre si no van dirigidas por el Espíritu de Jesucristo que provoca en cada uno la conversión personal.

## LEY DE CRISTO Y VIDA EN COMUNIDAD (5, 26-6,10)

Este pasaje no exige largos comentarios y bastará consultar los textos paralelos, que se mencionan al margen de la *Traducción ecuménica de la Biblia*.

Sin embargo, hay un pasaje chocante: la ley de Cristo (6, 2). Después de haber hablado tan mal de *Nomos*, ¿cómo puede Pablo atribuirle a Cristo una ley? Este pasaje debe relacionarse con 1 Cor 9 en donde el apóstol indica cómo vive él mismo su libertad apostólica:

"Soy libre, cierto, nadie es mi amo; sin embargo, me he puesto al servicio de todos, para ganar a los más posibles. Con los judíos me porté como judío, para ganar judíos; con los sujetos a la ley me sujeté a la ley.. Con los que no tienen la ley me porté como libre de la ley, para ganar a los que no tienen ley -no es que yo esté sin ley de Dios, no; mi ley es el Mesías" (*ennomos Christou*)- (1 Cor 9, 19,21).

En el contexto de Gál, donde se habla de llevar unos las cargas de los otros, se podría pensar que la ley de Cristo es la de la *agape*, que se recuerda en 5, 14. De suyo, este sentido es satisfactorio, pero no parece respetar el movimiento general de la carta. La ley de Cristo designa más bien el dinamismo que animó a Cristo durante toda su vida y especialmente en el momento de su don supremo (2, 20). Pablo no deja de meditar en este tema, como señalan los textos de 2 Cor 8, 9 y Flp 2, 5-11, situados también en un contexto de exhortación. Citemos por lo menos el primero: "Ya sabéis lo generoso que fue nuestro Señor, Jesús el Mesías: siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza". Así, la ley de Cristo es ese movimiento de rebajamiento voluntario (Flp 2, 5s), libremente aceptado para conseguir la riqueza de los demás. Incorporados a Cristo por el bautismo (3, 27), los cristianos tienen que revestirse de los sentimientos de Cristo en su conducta de cada día. Y esto es obra del Espíritu.

Siguiendo a san Agustín (en su tratado *De spiritu et littera*), santo Tomás explica que la letra que mata (2 Cor 3,6)

«no es solamente la letra de la ley antigua, sino toda escritura que existe fuera del hombre, incluidos los preceptos del evangelio; de ahí se deduce que hasta la letra del evangelio mataría si no estuviera interiormente presente la gracia restauradora (*sanans*) de la fe» (1-2, q. 106, a. 2).

La ley de Cristo corresponde a la ley de vida del Espíritu que se menciona en Rom 8, 2 Y puede finalmente identificarse con el mismo Espíritu Santo en cuanto que asegura la configuración del creyente con Cristo, en el dinamismo de su misterio pascual. En Gál 3, 14, Pablo afirmaba que el Espíritu es el objeto mismo de la promesa, el contenido de la bendición. Pues bien, como explica santo Tomás en su comentario a 2 Cor 7,

«el Espíritu Santo, actuando en nosotros la caridad que es la plenitud de la ley (Rom 13, 10), es la nueva alianza; él es esa 'ley del espíritu' (Rom 8, 2) que nos da la vida actuando la caridad en nuestros corazones».

## LA FIRMA DE PABLO (6, 11-17)

Como si tuviera miedo de que iban a falsificar su carta, Pablo se empeña en escribir de su propia mano las últimas líneas (cl. 2. Tes 3, 17). Es una nueva ocasión para recordar los temas esenciales, de subrayarlos en cierto modo con letras bien grandes, antes de despedirse con los saludos litúrgicos habituales.

Buscar en estos v. 11-17 los puntos centrales del conflicto y de la mística de Pablo.

Este final se caracteriza por algunas palabras específicas.

### La gloria de la cruz

En el mundo antiguo, en que la mayor parte de la vida se desarrollaba en público, la reputación y la gloria ocupaban un lugar esencial. El verbo gloriarse (*kauchasthai*), frecuente en Pablo, puede tener varias significaciones. De

Los ejemplos concretos que se dan en el c. 6 demuestran perfectamente que la condenación del legalismo y la repulsa de las «obras» como principio de justificación no conducen ni mucho menos a la pasividad. Pablo no tiene miedo de evocar el juicio (6, 7-10) en el que cada uno cosechará lo que ha sembrado. Semejante expresión de origen proverbial no puede separarse del resto de la enseñanza de esta carta; no son las obras del hombre las que merecen recompensa por sí mismas, sino que sólo tienen valor a los ojos de Dios en cuanto que son el fruto de su Espíritu en nosotros. Es lo que comprendió muy bien Teresa de Lisieux:

"¡Qué contenta estoy de marcharme pronto al cielo! Pero cuando pienso en aquellas palabras del buen Dios: Vaya llegar en seguida, llevando mi salario para pagar a cada uno conforme a la calidad de su trabajo (Ap 22, 12), digo que se verá apurado conmigo, ¡porque yo no tengo ninguna obra! ¿No podrá entonces pagarme un salario por lo que he hecho? Pues bien, me pagará por lo que él mismo ha hecho» (*Novissima Yerba*, p. 6).

ordinario, el apóstol denuncia implacablemente con ella el orgullo del *hombre* (del fariseo, pero también del estoico) que pone en sí mismo su confianza (Rom 2, 23; 3, 27; 4, 2) Y cree que puede alcanzar de este modo la «justicia» (Rom 10, 3). Sin embargo, siguiendo a los Setenta, conoce también una gloria legítima, que se basa en Dios: «El que está orgulloso, que esté orgulloso del Señor» (1 Cor 1, 31, inspirándose en Jr 9, 24). Aquí es la cruz, considerada como el más infamante de los suplicios por los paganos y como una maldición por los judíos, la que se convierte en la gloria de Pablo. Enseña con orgullo las «marcas» (*stig-mata*) de la cruz de Jesús en su propio cuerpo, lo mismo que el esclavo lleva impresa la señal de su amo. Se trata de los golpes tantas veces recibidos de sus hermanos de raza (2 Cor 11, 24s). Signos precursores de su muerte, pero también marcas que anuncian la potencia del Resucitado (2 Cor 4, 9-12).

## La nueva creación

En esta carta, es ésta la única alusión a un tema que ocupa en otros lugares de Pablo un lugar importante <sup>2.10</sup>. Según las enseñanzas rabínicas, el pagano que se hab,la hecho prosélito se asemejaba jurídicamente a un recién nacido; era una "nueva criatura". Para Pablo, no son únicamente los paganos los que han de nacer de nuevo, sino todos los hombres sin excepción, tanto judíos como griegos (2, 14s). La redención no es una simple remodelación, sino una renovación fundamental, como señala muy bien 2 Cor:

«Por consiguiente, donde hay un cristiano, hay humanidad nueva; lo viejo ha pasado: mirad, existe algo nuevo, y todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo a través del Mesías y nos encomendó el servicio de la reconciliación» (2 Cor 5, 17-18),

## Paz para el Israel de Dios (6, 16)

Es ésta la única mención de Israel en esta carta, a pesar de que Pablo se las tiene que ver varias veces con los «judíos» (2, 13,14,15; 3, 28). El empleo de la palabra Israel es seguramente significativo, ya que el término estaba cargado de resonancias religiosas, mientras que «judío» es una designación puramente étnica, utilizada por los no-judíos. Así, pues, parece ser que aquí Pablo abre el horizonte sobre el misterio de Israel, del que tratará abundantemente en Rom 9-11. Entre los descendientes de Abrahán se mantiene un «resto» fiel, ya que la palabra de Dios no puede fallar (Rom 9, 6). Con estos deseos de paz y de misericordia, Pablo espera desarmar a los que le reprochaban haber abandonado la herencia de sus padres. No, el apóstol tiene plena conciencia de que sólo Cristo realiza la promesa; aferrarse a él con una fe inquebrantable es mostrarse hijo de Abrahán y pertenecer a la nueva creación,

<sup>20</sup>. B. Rey, *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según san Pablo*. Fax, Madrid 21972.

## LISTA DE RECUADROS

	Páginas
Circuncisión	8
Separación entre los judíos y los paganos	23
Abrahán en el judaísmo	36
Esquema de la carta a los Gálatas	38
La exégesis de Dt 21, 22: «colgado de un árbol»	40
La veneración a la ley en el judaísmo	42
Nacido de una mujer	48
Liberación y servicio en el judaísmo	54
La oposición carne/espíritu en Gálatas	58

## CONCLUSION

Este cuaderno nos ha llevado lejos de los horizontes a los que estábamos acostumbrados; con su dialéctica marcada con el cuño del judaísmo, Pablo nos ha desconcertado al mismo tiempo que nos seducía con el ardor misionero de su fe. Bendito desconcierto que nos ha sacado de nuestro mundo habitual y nos ha enseñado a escuchar el texto del apóstol por sí mismo.

Va siendo ya hora de emprender de nuevo la lectura por nuestra propia cuenta, sin sentirnos embarrados por todas esas notas eruditas que se necesitaban en un primer momento. Nos corresponde a nosotros preguntar qué es lo que este texto significa hoy para nosotros. A título de ejemplo, he aquí unas cuantas pistas para vuestra reflexión:

- **Primacía de la fe.** Pablo no se cansa de repetir que el hombre queda justificado por la fe. ¿Qué es lo que ocupa el centro de vuestra vida espiritual? ¿No empaña a veces el activismo nuestra convicción -teórica- de que Dios es el actor soberano en Jesucristo de toda la salvación?

- **La cruz de Cristo.** Toda la carta a los Gálatas nos sitúa ante la cruz, con toda su desnudez. No se trata de un sentimiento malsano de dolorismo, ni del culto al fracaso, sino del descubrimiento de las rupturas que se nos imponen y de la fe en la transfiguración del mal por medio del amor que se entrega. ¿Cómo vemos en nuestra vida esta cruz de Cristo?

- **Iniciativas apostólicas y sentido de la comunión.** Desde el principio hasta el fin, Pablo se nos presenta como un hombre que depende sólo del Señor que lo ha enviado a los paganos. Al mismo tiempo hemos visto su sentido de la comunión, en la fidelidad al

evangelio. Ninguno de nosotros ha recibido una vocación de apóstol fundador, como Pablo. Sin embargo, cada uno tiene su vocación específica. ¿Cómo ser fiel a ella, a pesar de las presiones del ambiente que nos rodea, de la rutina, de las incomprendiones que proceden a veces de los superiores eclesiásticos, sin perder de vista que sólo la agapé es constructiva, que el fruto del Espíritu consiste en la paz, que mediante el bautismo todos hemos sido incorporados al único Jesucristo?

- **La libertad cristiana.** Verdadero manifiesto de la libertad, la carta a los Gálatas condena el formalismo religioso; coincide de este modo con la aspiración moderna a la autenticidad. Pero nuestra concepción de la libertad ¿corresponde de verdad a lo que Pablo incluye en esta palabra? ¿Qué revisiones de vida hemos de practicar para encontrar el sentido auténtico de la libertad a la que nos ha conducido el Espíritu en un movimiento filial de reconocimiento del Padre (¡Abba!) y en el clima comunitario de servicio mutuo?

¿Cómo prolongar en la vida social y política una llamada a la libertad que nos ha parecido, sin duda alguna, demasiado limitada a las dimensiones personales y eclesiásticas?

- **El universalismo cristiano.** Si Pablo rechaza con dureza la ley judía, es porque quiere destruir todos los obstáculos a la conversión de los paganos. ¿Cómo traducir concretamente el sentido de lo universal, que está presente en cada línea de la carta a los Gálatas? ¿Cómo superar los particularismos, respetando al mismo tiempo las culturas? ¿Y cómo vivir la única verdad del evangelio en actitud de acogida a todos los hombres

## CONTENIDO

A pesar de su relativa brevedad, la carta a los Gálatas ocupa un lugar de primera fila entre las cartas de Pablo. Sólo ella nos permite fijar en sus líneas principales las etapas de la vida del apóstol; en términos apasionados Pablo nos entrega su "EVANGELIO", centrado en la cruz del Señor Jesús, y muestra las dificultades que encontró para asegurar su misión entre los paganos. Defiende vigorosamente la libertad del cristiano y apela al universalismo.

En continuidad con su presentación de San Pablo en su tiempo (Cuaderno bíblico n. 26), que tanto éxito ha tenido, Edouard COTHENET, profesor del Instituto Católico de París, nos ofrece aquí un comentario accesible y preciso de esta carta desconcertante y seductora.

Encabezamiento (1, 1-5)	11
Exposición del drama (1, 6-10): ¡quieren cambiar el evangelio!	13
I. El origen divino del evangelio de Pablo (1, 11-2, 14)	15
La tesis de la epístola (2, 15-21):	
Dios justifica a los judíos y a los paganos por la fe en Cristo	24
11. Demostración por la Escritura (3-4):	
La justificación por la fe como cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán	29
111. La libertad cristiana: vida según el Espíritu (5, 1-6, 10)	52
La libertad cristiana según san Pablo	59
,Últimas recomendaciones de Pablo (6, 11-18)	60