

ESTUDIOS



BÍBLICOS

UN COMENTARIO DE LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS

F. F. BRUCE

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

**Un comentario
de la
Epístola a los Gálatas**

**Un comentario basado
en el texto griego**

Un comentario de la Epístola a los Gálatas

**Un comentario basado
en el texto griego**

F. F. Bruce



EDITORIAL CLIE

Galvani, 113
08224 TERRASSA (Barcelona)
E-mail: libros@clie.es
<http://www.clie.es>

UN COMENTARIO DE LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS

Un comentario basado en el texto griego

F. F. Bruce

Publicado originalmente en inglés con el título *Jesus is the Christ*

Copyright © 1982 by F. F. Bruce. All rights reserved.
First published 1982 by The Paternoster Press, Exeter.

© 2004 por Editorial Clie para esta edición en castellano.

Todos los derechos reservados.

Director de la colección: Dr. Matt Williams

Traducción:
Lidia Rodríguez Fernández

Equipo editorial (revisión y corrección):
Nelson Araujo Ozuna
Anabel Fernández Ortiz
Dorcas González Batallier
Lidia Rodríguez Fernández
Joana Ortega Raya
Eduardo Delás

Diseño de cubiertas: Ismael López Medel

Depósito legal: B-21440-2007 U.E.
ISBN: 978-84-8267-379-0

Printed by Publidisa

Clasifíquese: 238 COMENTARIOS DEL NT: Gálatas
C.T.C. 01-02-0238-09

Referencia: 22.4500

Contenido

Presentación de la colección	9
Abreviaturas	15
Introducción al comentario de Bruce a los Gálatas:	
El estudio paulino en los últimos años (Dr. Matt Williams)	21
Prefacio	37
INTRODUCCIÓN	39
I. El lugar de Gálatas en las cartas de Pablo	39
II. Las iglesias gálatas	41
1. De reino a provincia	41
2. La hipótesis de «Galacia del Norte»	44
3. La hipótesis del «sur de Galacia»	47
4. La evidencia del libro de los Hechos	50
5. Otras referencias	54
6. El estado de la cuestión en la actualidad	55
III. El problema en Galacia	60
1. Las circunstancias de la carta	60
2. El consenso inicial	61
3. Otras explicaciones	65
4. ¿De quién se defiende Pablo?	68
5. El problema de la circuncisión	71
6. Los «elementos» del mundo	73
7. La solución elegida	75
IV. La verdad del Evangelio	76
1. Gálatas y el mensaje cristiano primitivo	76
2. El criterio de juicio	80

UN COMENTARIO DE LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS

3. El evangelio de Pablo y la enseñanza de Jesús.....	83
4. La ley de Cristo.....	86
V. Datación y aspectos relacionados.....	88
1. Gálatas y el relato de Hechos.....	89
2. Gálatas y otras cartas paulinas: el argumento de Lightfoot.....	91
3. Gálatas y otras cartas paulinas: el argumento de C. H. Buck	94
4. La justificación por fe y la fecha de Gálatas.....	97
5. Otros argumentos	99
6. Gálatas y Tesalonicenses	101
7. Conclusión	103
VI. Estructura	105
COMENTARIO	107
I. Salutación (1:1-5)	107
II. No hay otro evangelio (1:6-10).....	116
A. Asombro e indignación de Pablo (1:6-9).....	116
B. Pablo no busca agradar a los hombres (1:10)	123
III. Sección autobiográfica: El evangelio independiente de Pablo (1:11-2:14)	127
A. Pablo ha recibido el Evangelio por revelación (1:11, 12).....	127
B. La trayectoria anterior de Pablo (1:13, 14)	130
C. Pablo, apóstol (1:15-17)	133
D. Pablo se reúne con los líderes de la iglesia de Jerusalén (1:18-20)	140
E. Pablo viaja a Siria y Cilicia (1:21-24)	147
F. La asamblea en Jerusalén (2:1-10)	151
G. El conflicto en Antioquía (2:11-14)	180
IV. La fe recibe la promesa (2:15-5:1)	189
A. Tanto judíos como gentiles están justificados por la fe (2:15-21)	190
B. La primacía de la fe sobre la ley (3:1-6)	205
C. La bendición de Abraham (3:7-9)	214
D. La maldición de la ley (3:10-14)	219

CONTENIDO

E. La prioridad y permanencia de la promesa (3:15-18).....	233
F. El propósito de la ley (3:19-22).....	241
G. Liberación de la ley (3:23-25)	250
H. Judíos y gentiles son uno en Cristo (3:26-29)	253
I. De la esclavitud a la filiación (4:1-7)	264
J. ¡No hay vuelta atrás! (4:8-11)	276
K. Ruego personal (4:12-20)	284
L. Una enseñanza de la Escritura (4:21-5:1).....	293
 V. La libertad cristiana (5:2-12).....	310
A. La ley exige total compromiso (5:2-6)	311
B. Palabras duras contra los agitadores (5:7-12)	318
 VI. Carne y Espíritu (5:13-26)	325
A. El amor como medio (5:13-15)	325
B. Caminar en el Espíritu (5:26-28).....	330
C. Las obras de la carne (5:19-21)	335
D. El fruto del Espíritu (5:22-26)	341
 VII. Ayuda y servicio mutuo (6:1-10)	350
 VIII. Conclusiones y despedida (6:11-18)	361
A. El verdadero fundamento en que gloriarse (6:11-17)	361
B. Las marcas de Jesús (6:17)	371
C. Despedida (6:18)	373
 Bibliografía en inglés, alemán, francés y castellano	375

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea

Cualquier estudiante de la Biblia sabe que hoy en día la literatura cristiana evangélica en lengua castellana aún tiene muchos huecos que cubrir. En consecuencia, los creyentes españoles muchas veces no cuentan con las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre cómo aplicar todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

Esta convicción fue el principio de un sueño: la «Colección Teológica Contemporánea». Necesitamos más y mejores libros para formar a nuestros estudiantes para su futuro ministerio. Y no solo en el campo bíblico y teológico, sino también en el práctico —si es que se puede distinguir entre lo teológico y lo práctico—, pues nuestra experiencia nos dice que por práctica que sea una teología, no aportará ningún beneficio a la Iglesia si no es una teología correcta.

Sería magnífico contar con el tiempo y los expertos necesarios para escribir libros sobre las áreas que aún faltan por cubrir. Pero como éste no es un proyecto viable por el momento, hemos decidido traducir una serie de libros escritos originalmente en inglés.

Queremos destacar que además de trabajar en la traducción de estos libros, en muchos de ellos hemos añadido preguntas de estudio al final de cada capítulo para ayudar a que tanto alumnos como profesores de Seminarios Bíblicos, como el público en general, descubran cuáles son las enseñanzas básicas, puedan estudiar de manera más profunda, y puedan reflexionar de forma actual y relevante sobre las aplicaciones de los temas tratados. También hemos añadido en la mayoría de los libros una bibliografía en castellano, para facilitar la tarea de un estudio más profundo del tema en cuestión.

En esta «Colección Teológica Contemporánea», el lector encontrará una variedad de autores y tradiciones evangélicos de reconocida trayectoria. Algunos de ellos ya son conocidos en el mundo de habla hispana (como F. F. Bruce, G. E. Ladd y L. L. Morris). Otros no tanto, ya que aún no han sido traducidos a nuestra lengua (como N. T. Wright y R. Bauckham); no obstante, son mundialmente conocidos por su experiencia y conocimientos.

Todos los autores elegidos son de una seriedad rigurosa y tratan los diferentes temas de forma profunda y comprometida. Así, todos los libros son el reflejo de los objetivos que esta colección se ha propuesto:

1. Traducir y publicar buena literatura evangélica para pastores, profesores y estudiantes de la Biblia.
2. Publicar libros especializados en las áreas donde hay una mayor escasez.

La «Colección Teológica Contemporánea» es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores y estudiantes de seminarios e institutos bíblicos, y creyentes en general, interesados en el estudio serio de la Biblia.

La colección se dividirá en tres áreas:

Estudios bíblicos
Estudios teológicos
Estudios ministeriales

Esperamos que estos libros sean una aportación muy positiva para el mundo de habla hispana, tal como lo han sido para el mundo anglófono, y que, como consecuencia, los cristianos —bien formados en Biblia y en Teología— impactemos al mundo con el fin de que Dios, y solo Dios, reciba toda la gloria.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a los que han hecho que esta colección sea una realidad, a través de sus donativos y oraciones. «Tu Padre... te recompensará.»

Dr. MATTHEW C. WILLIAMS

Editor de la Colección Teológica Contemporánea

Profesor en IBSTE (Barcelona) y Talbot School of Theology (Los Angeles, CA., EEUU)

Williams@bsab.com

Lista de títulos

A continuación presentamos los títulos de los libros que publicaremos, DM, en los próximos tres años, y la temática de las publicaciones donde queda pendiente asignar un libro de texto. Es posible que haya algún cambio, según las obras que publiquen otras editoriales, y según también

las necesidades de los pastores y de los estudiantes de la Biblia. Pero el lector puede estar seguro de que vamos a continuar en esta línea, interesándonos por libros evangélicos serios y de peso.

Estudios bíblicos

Jesús

Michael J. Wilkins & J. P. Moreland (editors), *Jesús bajo sospecha*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 4. Una defensa de la historicidad de Jesús, realizada por una serie de expertos evangélicos en respuesta a «El Seminario de Jesús», un grupo que declara que el Nuevo Testamento no es fiable y que Jesús fue tan solo un ser humano normal.

Mateo

Un comentario de Mateo.

Juan

Leon Morris, *Comentario del Evangelio de Juan [Commentary on John]*, 2nd edition, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Romanos

Douglas J. Moo, *Comentario de Romanos [Commentary on Romans]*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1996. Moo es profesor de Nuevo Testamento en Wheaton College. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Gálatas

F. F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas [Commentary of Galatians]*, *New International Greek Testament Commentary Series*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.

Filipenses

Gordon Fee, *Comentario de Filipenses [Commentary on Phillipians]*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Pastorales

Un comentario de las Pastorales.

Apocalipsis

Un comentario del Apocalipsis.

Estudios teológicos

Cristología

Richard Bauckham, *Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento [God Crucified: Monotheism & Christology in the New Testament]*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998. Bauckham, profesor de Nuevo Testamento en St. Mary's College de la Universidad de St. Andrews, Escocia, conocido por sus estudios sobre el contexto de los Hechos, por su exégesis del Apocalipsis, de 2ª de Pedro y de Santiago, explica en esta obra la información contextual necesaria para comprender la cosmovisión monoteísta judía, demostrando que la idea de Jesús como Dios era perfectamente reconciliable con tal visión.

Teología del Nuevo Testamento

G. E. Ladd, *Una Teología del Nuevo Testamento*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 2, 2003. Ladd era profesor de Nuevo Testamento y Teología en Fuller Theological Seminary (EE.UU.); es conocido en el mundo de habla hispana por sus libros *Creo en la resurrección de Jesús*, *Crítica del Nuevo Testamento*, *Evangelio del Reino* y *Apocalipsis de Juan: Un comentario*. Presenta en esta obra una teología completa y erudita de todo el Nuevo Testamento.

Teología Joánica

Leon Morris, *Jesús es el Cristo: Estudios sobre la Teología de Juan* [*Jesus is the Christ: Studies in the Theology of John*], Grand Rapids: Eerdmans; Leicester, InterVarsity Press, 1989. Morris es muy conocido por los muchos comentarios que ha escrito, pero sobre todo por el comentario de Juan de la serie *New International Commentary of the New Testament*. Morris también es el autor de *Creo en la Revelación*, *Las cartas a los Tesalonicenses*, *El Apocalipsis*, *¿Por qué murió Jesús?*, y *El salario del pecado*.

Teología Paulina

N. T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 1, 2002. Una respuesta a aquellos que dicen que Pablo comenzó una religión diferente a la de Jesús. Se trata de una excelente introducción a la teología paulina y a la «nueva perspectiva» del estudio paulino, que propone que Pablo luchó contra el exclusivismo judío y no tanto contra el legalismo.

Teología Sistemática

Millard Erickson, *Teología sistemática* [*Christian Theology*], 2nd edition, Grand Rapids: Baker, 1998. Durante quince años esta teología sistemática de Millard Erickson ha sido utilizada en muchos lugares como una introducción muy completa. Ahora se ha revisado este clásico teniendo en cuenta los cambios teológicos, al igual que los muchos cambios intelectuales, políticos, económicos y sociales.

Teología Sistemática: Revelación/Inspiración

Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana* [*Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology*], Foreword by J. I. Packer, Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1985. Aunque conocemos los cambios teológicos de Pinnock en estos últimos años, este libro, de una etapa anterior, es una defensa evangélica de la infalibilidad y veracidad de las Escrituras.

Estudios ministeriales

Apologética/Evangelización

Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes*, Terrassa, CLIE, Colección

Teológica Contemporánea, vol. 3, 2003. Esta obra explora la evangelización y la apologética en el mundo postmoderno en el que nos ha tocado vivir, escrito por expertos en evangelización y Teología.

Dones/Pneumatología

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista [Are Miraculous Gifts for Today? Four views]*, Grand Rapids: Zondervan, 1996. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva cesacionista, moderada, la de la tercera ola, y la del movimiento carismático; cada una de ellas acompañadas de los comentarios y crítica de las perspectivas opuestas.

Mujeres en la Iglesia

Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista [Women in Ministry: Four Views]*, Downers Grove: IVP, 1989. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva tradicional, la del liderazgo masculino, la del ministerio plural, y la de la aproximación igualitaria; todas ellas acompañadas de los comentarios y crítica de las perspectivas opuestas.

Abreviaturas

1. Generales

AV	Authorized Version (King James Version)
Ep., Eps.	Epístola(s)
ETr	Traducción inglesa
frg.	Fragmento
LXX	Septuaginta
TM	Texto masorético
NEB	New English Bible
NF	Neue Folge
NIV	New International Version
n.s.	nuevas series
NT	Nuevo Testamento
AT	Antiguo Testamento
Phil.-hist. Kl.	Philologisch-historische Klasse
Vg	Vulgata

2. Libros del Antiguo Testamento

Gn. Éx. Lv. Nm. Dt. Jos. Jue. Rut. 1, 2 S. 1, 2 R. 1, 2 Cr. Esd. Neh. Est. Job.
Sal. Pr. Ec. Cnt. Is. Jer. Lm. Ez. Dn. Os. Joel. Am. Abd. Jon. Mi. Nah. Hab. Sof.
Hag. Zac. Mal.

3. Libros del Nuevo Testamento

Mt. Mr. Lc. Jn. Hch. Ro. 1, 2 Co. Gá. Ef. Fil. Col. 1, 2 Ts. 1, 2 Ti. Tit. Fil. He.
Stg. 1, 2 P. 1, 2, 3 Jn. Jud. Ap.

4. Apócrifos y Pseudoepigráficos del Antiguo Testamento

Ad. Dan.	Añadidos a Daniel
Ad. Est.	Añadidos a Ester
Ass. Mos.	Ascensión de Moisés
1 Bar.	Baruc y la Carta de Jeremías (capítulo 6)
2 Bar.	Apocalipsis sirio de Baruc
3 Bar.	Apocalipsis griego de Baruc
1 Enoc	Enoc etíope
2 Enoc	Enoc eslavo
3 Enoc	Enoc hebreo
1 Esd.	1 Esdras
2 Esd.	2 Esdras (4 Esdras; Apocalipsis de Esdras)
Jub.	Jubileos
Jud.	Judit
1, 2, 3, 4 Mac.	1, 2, 3, 4 Macabeos
Man.	Oración de Manasés
Mart. Isa.	Martirio de Isaías
Sal. Sal.	Salmos de Salomón
Sib.	Oráculos Sibilinos
Sir.	Sabiduría de Ben Sira (Eclesiástico)
Test. Abr.	Testamento de Abraham
Test. XII	Testamento de los Doce Patriarcas

UN COMENTARIO DE LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS

Test. Dan.	Testamento de Daniel
Test. Jos.	Testamento de José
Tob.	Tobit
Wis.	Sabiduría de Salomón

5. Manuscritos del Mar Muerto y textos asociados

CD	Código de Damasco (obra sadoquita)
1QH	Himnos (Hôdâyôt) de la cueva 1 de Qumrán
QqpHab	Comentario (pesher) a Habacuc de la cueva 1 de Qumrán
1QS	Regla (serek) de la Comunidad de la cueva 1 de Qumrán
4QFlor	Florilegio de la cueva 4 de Qumrán
4QIs ^d	Cuarta copia de Isaías de la cueva 4 de Qumrán
4QpNa	Comentario (pesher) a Nahum de la cueva 4 de Qumrán
11Q Templo	Rollo del Templo de la cueva 11 de Qumrán

6. Literatura rabínica

Ab.	(Pirqué) Abot (tratado de la Misná)
<i>Abot R. Nat.</i>	Abot de Rabí Natán
b.	Talmud de Babilonia, antes de un título o tratado
Ber.	Berakot (tratado)
<i>Gen. Rab.</i>	Genesis Rabbá (midrás)
Hag.	Hagigah (tratado)
j.	Talmud (palestino) de Jerusalén, antes de un título o tratado
m.	Misná, antes de un título o tratado
Meg.	Mejilla (tratado)
Men.	Menahot (Tratado)
Midr.	Midrás
<i>Num. Rab.</i>	Números Rabbá (Midrás)
Orl.	Orlah (tratado)
Pesiq. R.	Pesiqta Rabbati
Qidd.	Qiddushin (tratado)
R.	Rabbi
Sanh.	Sanedrín (tratado)
Shab.	Shabbat (tratado)
Ta'an.	Ta'anit (tratado)
Tg. Neof.	Targum Neofiti 1
Tg. Onq.	Targum de Onqelos
Tos.	Tosefta

7. Literatura clásica y helénica

<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo</i> (Filón)
<i>Aet. Mund.</i>	<i>De Aeternitate Mundi</i> (Filón)
<i>Agríc.</i>	<i>De Agricultura</i> (Filón)
<i>Aj.</i>	<i>Ajax</i> (Sófocles)
<i>Anab.</i>	<i>Anabasis</i> (Jenofonte; Arriano)
<i>Ant.</i>	<i>Antigüedades</i> (Josefo)
<i>Ap.</i>	<i>Contra Apión</i> (Josefo)
<i>Apol.</i>	<i>Apología de Sócrates</i> (Platón)
<i>Corp. Herm.</i>	<i>Corpus Hermeticum</i>

ABREVIATURAS

<i>Decal.</i>	<i>De decálogo</i> (Filón)
<i>De Cor.</i>	<i>De Corona</i> (Demóstenes)
<i>Dem.</i>	Demóstenes
<i>De Or.</i>	<i>De Oratore</i> (Cicerón)
<i>Diog. Laer.</i>	Diógenes Laercio
<i>Dio Cas.</i>	Dio Casio
<i>Diss.</i>	<i>Dissertationes</i> (Epícteto)
<i>Div.</i>	<i>De Divinatione</i> (Cicerón)
<i>Epic.</i>	Epícteto
<i>Et. Nic.</i>	<i>Ética a Nicómaco</i> (Aristóteles)
<i>Eur.</i>	Eurípides
<i>Fug.</i>	<i>De Fuga et Inventione</i> (Filón)
<i>Geog.</i>	<i>Geografía</i> (Estrabón)
<i>Grg.</i>	<i>Gorgias</i> (Platón)
<i>Hist.</i>	<i>Historia</i> (Tucídides; Polibio; Livio; Dio Casio, etc.)
<i>Hist. An.</i>	<i>Historia Animalium</i> (Aristóteles)
<i>Hist. Nat.</i>	<i>Historia Natural</i> (Plinio)
<i>Inst.</i>	<i>Institutio(nes)</i> (Gayo; Justiniano; Quintiliano)
<i>Jos.</i>	Flavio Josefo
<i>L4B</i>	<i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i> (Pseudo-Filón)
<i>Leg.</i>	<i>Leges</i> (Platón)
<i>Leg. All.</i>	<i>Legum Allegoriae</i> (Filón)
<i>Meid.</i>	<i>Contra Meidias</i> (Demóstenes)
<i>Mem.</i>	<i>Memorabilia</i> (Jenofonte)
<i>Migr. Abr.</i>	<i>De Migratione Abrahami</i> (Filón)
<i>Mor.</i>	<i>Moralia</i> (Plutarco)
<i>Mut. Nom.</i>	<i>De Mutatione Nominum</i> (Filón)
<i>O.T.</i>	<i>Edipo Tirano</i> (Sófocles)
<i>Fedr.</i>	<i>Fedro</i> (Platón)
<i>Plut.</i>	Plutarco
<i>Post. C.</i>	<i>De Posteritate Caini</i> (Filón)
<i>Praem.</i>	<i>De Praemiis et Poenis</i> (Filón)
<i>Pyth.</i>	<i>Odas Fitias</i> (Píndaro)
<i>Rep.</i>	<i>República</i> (Platón)
<i>Rer. Div. Her.</i>	<i>Quis Rerum Divinarum Heres</i> (Filón)
<i>Ret.</i>	<i>Retórica</i> (Aristóteles)
<i>Sob.</i>	<i>De Sobrietate</i> (Filón)
<i>Som.</i>	<i>De Somniis</i> (Filón)
<i>Sof.</i>	Sófocles
<i>Spec. Leg.</i>	<i>De Specialibus Legibus</i> (Filón)
<i>Vit. Cont.</i>	<i>De Vita Contemplativa</i> (Filón)
<i>Vit. Mos.</i>	<i>De Vita Mosis</i> (Filón)
<i>Vit. Phil.</i>	<i>Vitae Philosophorum</i> (Diógenes Laercio)
<i>Jen.</i>	Jenofonte

8. Literatura cristiana primitiva

<i>Adv. Marc.</i>	<i>Contra Marción</i> (Tertuliano)
<i>Apol.</i>	<i>Apología</i> (Justino; Tertuliano)

Bern.	Epístola de Bernabé
Clem. Alej.	Clemente Alejandrino
Comm. Act. Syn. Nic.	<i>Commentarius Actorum Synodi Nicaenae</i> (Gelasio Cizineo)
De Car.	<i>De Carnis Resurrectione</i> (Tertuliano)
Dial.	<i>Diálogo con Trifón</i> (Justino)
Diog.	Diogneto
Ep. Diog.	<i>Epístola a Diogneto</i>
Epif.	Epifanio
Euseb.	Eusebio
Ev. Egip.	<i>Evangelio de los Egipcios</i>
Ev. Heb.	<i>Evangelio de los Hebreos</i>
Haer.	<i>Contra los herejes</i> (Inereno; Hipólito; Epifanio)
HE (Hist. Ecl.)	<i>Historia Eclesiástica</i> (Eusebio)
Heges.	Hegesipo
Hom. Clem.	<i>Homilias de Clemente</i>
Hyp.	<i>Hipotética</i> (Clemente de Alejandría)
Inst.	<i>Divinae Institutiones</i> (Lactancio)
Iren.	Ireneo
Recog. Clem.	<i>Recogniciones de Clemente</i>
Strom.	<i>Stromata (Stromateis)</i> (Clemente de Alejandría)
Tert.	Tertuliano

9. Revistas, colecciones, series, obras de referencia e individuales

AASOR	<i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i>
ABR	<i>Austral Biblical Review</i>
AHLAW	<i>Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaft</i>
AkGWG	<i>Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen</i>
AS	<i>Anatolian Studies</i>
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
BAG	W. Bauer- W. F. Arndt- F. W. Gingrich: <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Early Christian Literature</i> (Chicago/Cambridge, 1957)
BC	<i>The Beginnings of Christianity</i> , ed. F. J. Foakes J. & K. Late
BDF	F. Blass- A. Debrunner- R. W. Funk: <i>Greek Grammar of the the NT and Other Early Christian Literature</i> (Chicago, 1961)
BFCT	<i>Beiträge zur Forderung christlicher Theologie</i>
Bib.	<i>Biblica</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands (University) Library</i> (Manchester)
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BR	<i>Biblical Research</i>
BU	<i>Biblische Untersuchungen</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	<i>Beihäfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
BZNW	<i>Beihäfte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
CAH	<i>Cambridge Ancient History</i>
CBC	Cambridge Bible Commentaries on the New English Bible
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>

ABREVIATURAS

CD	<i>Church Dogmatics</i> (K. Barth)
CIG	<i>Corpus Inscriptorum Graecorum</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptorum Latinorum</i>
CNT	<i>Commentaire du Nouveau Testament</i>
CR	<i>Classical Review</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CSHB	<i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i>
EEP	<i>The Earlier Epistles of St. Paul</i> (K. Lake)
EKKNT	<i>Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT</i>
<i>Enc Bib</i>	<i>Encyclopaedia Biblica</i>
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>Est Bib</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
<i>Exp Tim</i>	<i>Expository Times</i>
FEUNTK	<i>Forschungen zur Entstehung des Urchristentums des NT und der Kirche</i>
HDB	<i>Hasting's Dictionary of the Bible</i> (I-V)
HJP	<i>History of the Jewish People in the Age of Jesus</i> , nueva edición inglesa (E. Schürer)
HNT	<i>Handbuch zum Neuen Testament</i> (H. Lietzmann)
IB	<i>Interpreter's Bible</i>
ICC	<i>International Critical Commentary</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>Inst.</i>	<i>Institutes of the Christian Religion</i> (J. Calvino)
INT	<i>Introduction to the New Testament</i>
<i>Int.</i>	<i>Interpretation</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBR	<i>Journal of Bible and Religion</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KD	<i>Kerygma und Dogma</i>
KEK	<i>Kritisch-Exegetischer Kommentar</i> (Meyer Kommentar)
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i>
MHT	J. H. Moulton- W. J. Howard- N. Turner: <i>Grammar of New Testament Greek</i> , I-IV (Edinburgh, 1906-76)
MM	J. H. Moulton-G. Milligan: <i>Vocabulary of the Greek Testament</i> (Edinburgh, 1930)
MNTC	<i>Moffat New Testament Commentary</i>
NBCR	<i>New Bible Commentary Revised</i> (London, 1970)
Nestle-Aland ²⁶	<i>Novum Testamentum Graecae</i> , ed. E. Y E. Nestle; K. y B. Aland (Stuttgart, 1979)
NICNT	<i>New International Commentary on the New Testament</i>
NIDNTT	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> , I-III (Exeter, 1975-1978)
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	<i>Suplemento(s) a Novum Testamentum</i>
NPNF	<i>Padres nicenos y postnicenos</i> (Grand Rapids)
NTAb	<i>Neutestamentliche Abhandlungen</i>

UN COMENTARIO DE LA EPÍSTOLA A LOS GALATAS

NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca (ed. J.-P. Migne)
PL	Patrologia Latina (ed. J.-P. Migne)
P. Oxy.	Oxyrhynchus Papyri
P. Tebt.	Tebtunis Papyri
RB	Revue Biblique
Rbén	Revue Benedictine
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, I-VII (Tübingen, ³ 1956-65)
RSR	Revue des Sciences Religieuses
RTR	Reformed Theological Review
SAB	Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
SBT	Studies in Biblical Theology
SE	Studia Evangelica
SIG	Sylloge Inscriptionum Graecorum (W. Dittenberger)
SJT	Scottish Journal of Theology
SNTSM	Society for New Testament Studies Monograph
SPT	St. Paul the Traveller and the Roman Citizen (W. M. Ramsay)
SR	Studies in Religion/Sciences Religieuses
ST	Studia Theologica
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament, I-X (Grand Rapids, 1964-76)
THK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
TKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
Tru	Theologische Rundschau
TS	Texts and Studies (Cambridge)
TSK	Theologische Studien und Kritiken
TU	Texte und Untersuchungen (Berlin)
TZ	Theologische Zeitschrift
UBS ³	The Greek New Testament (United Bible Societies, ³ 1975)
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
WA	Weimarer Ausgabe (obras de Lutero)
WH	B. F. Westcott- F. J. A. Hort: The New Testament in Greek (London, 1981)
WH App.	Ibid., Apéndice
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZK	Zahn-Kommentar
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWT	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Introducción al comentario de Bruce a los Gálatas

El estudio paulino en los últimos 25 años

F. F. Bruce escribió el comentario que usted tiene en sus manos en el año 1982. No es normal que los estudios teológicos evolucionen a una velocidad vertiginosa. Sin embargo, este no ha sido el caso del estudio paulino desarrollado en las últimas décadas. El estudio paulino ha experimentado un cambio considerable. Tanto, que incluso se puede decir que tras la contribución de E. P. Sanders, que empieza con su libro *Paul and the Palestinian Judaism* [Pablo y el judaísmo palestino] de 1977, ha desaparecido el consenso moderno sobre Pablo.

Tanta ha sido la evolución del estudio paulino, que se hace necesaria una introducción para poner al día al lector. Puede que el Dr. Bruce no incorporara todos estos cambios en su concepción de la teología paulina, ya que la mayoría de éstos tuvieron lugar después de 1977. Está claro que Bruce era consciente de dicha evolución (de hecho, más adelante comentaremos cuál era su posición ante ella), pero me atrevo a decir que a los 67 años, edad de nuestro exégeta cuando se publicó este comentario a los Gálatas, era demasiado tarde para poder digerir completamente la magnitud de todos estos cambios. Por ello, ofrecemos un breve resumen de lo acontecido desde entonces en el estudio paulino con el objetivo de que el lector pueda comprender y comprender mejor la llamada «nueva perspectiva» del estudio paulino. Así, con todas estas nuevas ideas en mente, podrá interactuar de manera más coherente con este comentario a los Gálatas.

Debido a la gran magnitud de esta evolución, sería imposible escribir una breve introducción que la cubriese con profundidad. Por ello, nos centraremos en ver una breve historia de esa llamada «nueva perspectiva» del estudio paulino, nombrando a los eruditos más importantes, y acabando con la opinión que estos le merecían a F. F. Bruce.

Una breve historia de la «nueva perspectiva» del estudio paulino

Martín Lutero

Lutero publicó su excelente comentario a los Gálatas en 1535. Es bien sabido que para Lutero la doctrina principal del cristianismo era «la justificación por la fe», que él entendía de la siguiente manera: nadie es justificado por sus acciones o actos de justicia, sino solo por la fe. También recordamos la distinción fundamental que hizo entre la ley y el Evangelio: la ley requiere que los humanos actuemos (obras), mientras que el Evangelio requiere que recibamos (fe). Es fácil ver que para Lutero los judíos eran aquellos que actuaban, confiaban en sus propios esfuerzos para presentarse justificados ante Dios, mientras que los cristianos eran aquellos que solamente creían y recibían la gracia de Dios.

Con este breve resumen teológico, podemos ver cómo son las lentes a través de las cuales Lutero interpreta a Pablo. En Gálatas, Pablo lucha en contra de los judíos y de los judaizantes porque eran legalistas: intentaban conseguir la salvación mediante sus propias obras, por lo que no tenían la libertad y la gracia de Cristo. Entonces, al leer Romanos 3:27, 28, Lutero pensaba que los judíos se estaban jactando de sus logros, que consistían en las buenas obras de obediencia a la ley: «¿Dónde está, pues, la jactancia? Queda excluida. ¿Por qué ley? ¿La de las obras? No, sino por la ley de la fe. Porque concluimos que el hombre es justificado por la fe aparte de las obras de la ley». El problema, según Lutero, consistía en que los judíos intentaban conseguir la salvación, la justicia de Dios, a través de las obras que hacían. Y Pablo dice que no es así como Dios lo ha establecido; no por obras, sino solo por la fe.

Ahora bien, hablando en términos históricos, ¿contra qué luchó Lutero en la Reforma? En líneas generales luchó contra una Iglesia católico-romana que predicaba que la salvación se podía conseguir a través de las obras: haciendo viajes a Roma, comprando trozos de la cruz de Jesús, dando dinero a la Iglesia, confesándose, etc. Lutero alzó la voz para demostrar que la salvación no viene por «el hacer» obras, sino mediante la gracia y fe en Jesús. Muchos piensan que su trasfondo histórico condicionó su aproximación al pensamiento paulino. Lutero vio en Pablo un paralelismo de su propia situación: el apóstol luchaba contra lo mismo que él estaba luchando. La lucha de Pablo (el «cristiano») contra los judaizantes en Gálatas y en Romanos era exactamente igual a la de Lutero contra la Iglesia de su día. La respuesta tanto de Pablo como de Lutero

a sus adversarios era la siguiente: no hay que hacer nada para ganar la salvación divina; es gratis mediante la fe en Cristo. La misma respuesta que había servido para los judaizantes del siglo I, servía para los católicos romanos del siglo XVI.

Pero, poco a poco, se ha ido viendo que esta lectura de Pablo y del judaísmo del primer siglo no es muy acertada porque el judaísmo del primer siglo no era legalista. Sabemos que esta afirmación puede chocar a algunos. Pero según muchos teólogos hoy día, el judaísmo del primer siglo no fue legalista. Para probarlo, vamos a hacer una breve historia de los autores principales.

Krister Stendahl

En un breve artículo titulado «Paul and the Introspective Conscience of the West» (Pablo y la conciencia introspectiva occidental), Stendahl argumenta que Pablo no tiene un problema de conciencia, es decir, que no le preocupa cómo superar su propio pecado y el legalismo correspondiente. Esta lectura está basada en una interpretación errónea del pensamiento paulino. De hecho, Filipenses 3 parece indicar que Pablo no tenía ninguna dificultad en guardar la ley de Dios: tanto en sus obras como en sus palabras había sido «hallado irreprochable» (v. 6). Además, Stendahl demostró con su investigación que, hasta San Agustín, no se había interpretado a Pablo como un luchador contra el legalismo. ¿Por qué? Porque no fue el tema de Pablo.

Entonces, ¿cuál era el problema contra el que Pablo luchó? Según Stendahl, fue el problema de las relaciones entre los creyentes judíos y los creyentes gentiles. O sea, consistía en un debate sobre la inclusión de los gentiles en el Pacto, que antes era exclusivamente de los judíos. Así que Pablo luchó contra el problema de la ley de Israel, no porque su conciencia estuviera atormentada a causa de su fracaso a la hora de cumplir la ley, sino porque se había convertido en un obstáculo para que los gentiles entraran a formar parte del nuevo pueblo de Dios, la Iglesia cristiana, que incluía tanto a judíos como a griegos. La solución es, tal y como pone de manifiesto en Gálatas, la doctrina de la justificación por la fe indistintamente de las obras de ley (ἐργων νόμου). Dicho de otro modo, después de la llegada de Jesús, la ley ya no separaba a los judíos de los gentiles. Así, las obras de la ley ya no desempeñaban la misma función en la vida del pueblo de Dios. Ahora, lo importante era la fe: el creyente era justificado mediante esta fe.

Sin embargo, una vez que el problema de las relaciones entre los judíos y los gentiles en el primer siglo se ha acabado, ¿cómo entendemos a Pablo? Según Stendahl, mucho del contenido de sus cartas ya no valía para los creyentes posteriores, ya que éstas hablaban de esa relación y de la incorporación de los gentiles en la Iglesia. La situación ya no era la misma. Por tanto, la lectura del pensamiento paulino cambió cuando hizo falta aplicarlo a un nuevo contexto. Ya se ha dicho que Stendahl explica que San Agustín dio una nueva interpretación a los textos paulinos para intentar aplicarlos a una problemática diferente: «la conciencia introspectiva» occidental. Esto es, toda la problemática extendida en occidente sobre la seguridad de la salvación, sobre la culpa, la búsqueda interior de la filosofía introspectiva, etc. Los occidentales intentan acallar sus conciencias mediante las buenas obras para sentirse bien consigo mismos: «soy pecador, pero al menos hago buenas obras que pesan más que mis pecados».

Con Lutero, llegamos a la máxima expresión de esta interpretación errónea, debido quizá a que el reformador alemán luchaba mucho con su propia conciencia y contra el legalismo de la Iglesia católico-romana. Su interpretación de «la justificación por la fe» tiene mucho que ver con la liberación de su lucha interior, y muy poco que ver con el sentido original de Pablo: que la justificación por la fe en la obra de Cristo es para todos, tanto judío como gentil, y ya no hay necesidad de que el gentil tenga que cumplir la ley para obtener la salvación.

E. P. Sanders¹

Se dice que la obra *Paul and Palestinian Judaism*² [Pablo y el judaísmo palestino] de E. P. Sanders contiene el pensamiento que mayor influencia ha ejercido en el estudio neotestamentario del siglo XX. Esta gran influencia se ve en que ha cambiado el curso de las investigaciones paulinas. Sanders consiguió que los eruditos reconsideraran la naturaleza de la oposición a la que Pablo se enfrentaba en sus iglesias, y la naturaleza del judaísmo del siglo I. Antes de las declaraciones de Sanders, se creía, por herencia de Lutero (también de Schürer, Bultmann, etc.), que un israelita solo podía ganar el favor de Dios si cumplía la ley y hacía buenas obras

¹ Hasta el momento, el único libro de Sanders traducido al castellano es: *La figura histórica de Jesús*, Estella: Ed. Verbo Divino, 2000.

² Philadelphia: Fortress, 1977. Ver sus libros más recientes, que versan sobre los mismos temas: *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia: Fortress, 1983; *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress, 1987; y *Judaism: Practice and Belief, 63BCE-66 CE*, Trinity Press International, 1992.

que contrarrestaran sus transgresiones. Es decir, como si Dios usara una balanza y pusiera a un lado las transgresiones y, al otro, las buenas obras. Así, uno puede «ganarse» la salvación, aunque, de este modo, uno no puede estar completamente seguro de que sus buenas obras pesarán más que las malas, lo que lleva a una desesperada inseguridad sobre la salvación. Dicho de otro modo, la religión judía era legalista: consistía en intentar ganarse la salvación por uno mismo.

Sanders quiso con su estudio «destruir la idea de que el judaísmo del primer siglo era una religión legalista, a diferencia del cristianismo, que era una religión basada en la fe» (p. xii).

El método que utilizó para probar esta tesis consistió en examinar el judaísmo como religión, pero con términos judíos. Así, examinó algunas categorías (la elección, el pacto, las recompensas, etc.) en diferentes formas de documentos judíos que existían en el siglo I: la literatura tanáítica (la Misná, los rabíes, etc.), Qumrán, Seudoepigrafía, etc. Sabido es que los diferentes géneros de literatura suelen presentar énfasis diferentes, así que es importante recalcar que estudió todos los documentos judíos, y no solo unos cuantos.

La conclusión a la que Sanders llegó es la siguiente: aunque había muchos tipos de judaísmo en el primer siglo, el patrón principal era una religión no legalista o, tal y como él lo define, de «nomismo pactal».³ Este término encierra «que el lugar que uno tiene en los planes de Dios se establece de acuerdo con el pacto, y que el pacto reclama del ser humano la obediencia de sus preceptos, para ofrecerle la propiciación de sus pecados».⁴ Es decir, Dios eligió a Israel y le dio la ley. Los que estaban dentro del pacto tenían que obedecerla, no para ganar la salvación, sino para mantener su relación con Dios. Lo repito: la ley no era el medio para ganar la salvación, sino la estipulación de cómo vivir y mantener la relación pactal que ya tenían mediante la gracia divina. Por tanto, no existía un sistema de «balanza» en el que las buenas obras tenían que pesar más que las malas. Sanders admite que 4º de Esdras podría ser una excepción de este sistema de nomismo pactal.

Entonces, ¿qué pasaba si se cometía un pecado? No pasaba nada en lo que a la salvación se refiere, ya que no era un sistema religioso de

³ Ibid., 422. Hemos traducido su expresión «covenantal nomism» por *nomismo pactal*. Se debe saber, sin embargo, que hay otros autores que han usado la expresión «nomismo pactual», como Giuseppe Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca: Sígueme, 1992, 226.

⁴ Ibid., 75.

«balanza». Si se incumplía la ley, esa misma ley proporcionaba medios de expiación a través de los cuales se conseguía el perdón para así poder mantener la relación pactal. En el contexto pactal, el arrepentimiento siempre podía expiar las infracciones de la ley. Lo que realmente contaba para poder presentarse justo ante Dios no era la perfección, ni tan siquiera un 51% de obediencia a los preceptos de la ley, sino ser miembro del pueblo de Israel. Entonces, la elección y la salvación provenían de la bondad de Dios, y no de logros humanos, de las obras. Y el perdón vino por la Gracia de Dios. Sin embargo, los judíos tenían que «hacer» algo para conseguirlo. Este «algo» dependía del tipo de pecado: ofrecer holocausto o sacrificio, arrepentirse, etc. No obstante, este «hacer algo» no era el medio a través del cual se conseguía la salvación, sino que era el método para aplicarla.

Sanders dice que lo que Pablo rechaza del judaísmo es que no es cristianismo. Pero el apóstol encontró la solución en Jesús, que era el único camino, y lo explicó dándole la vuelta a la tortilla: si Jesús es el único camino, el judaísmo no puede ser un medio para llegar a Dios. Sin embargo, debemos entender que esta solución solo es verdad después de la venida de Jesús. Es decir, hubo un cambio en la historia de la salvación y, en consecuencia, también cambió la manera de obtener la salvación. Pablo presenta una cristología exclusivista. «La justificación por la fe en Cristo» es el único medio para poder presentarse justo ante Dios y, por ello, el pacto con Israel pierde su valor como medio de salvación. Así, la ley ya no era vinculante para los cristianos, fueran judíos o gentiles.

Si el análisis que Sanders hace del judaísmo del siglo I es correcto, y es cierto que no era legalista, sino pactal, se produce un cambio radical en el rumbo en el que iban muchas de las interpretaciones del pensamiento paulino, sobre todo de Romanos y Gálatas, tan seguidas en estos últimos años, mayormente por influencia de gigantes como R. Bultmann.⁵

J. D. G. Dunn⁶

Jimmy Dunn es el erudito que acuñó el término «la nueva perspectiva» del pensamiento paulino en un artículo escrito el año 1983, «The New

⁵ Obviamente, no todos los estudiosos están de acuerdo con la tesis de Sanders. He aquí una lista de los eruditos que están en desacuerdo: F. F. Bruce, G. Lüdemann, Martin Hengel, R. H. Gundry, T. R. Schreiner, etc.

⁶ Hasta el momento, los libros de Dunn traducidos al castellano son: *El bautismo del Espíritu Santo*; Buenos Aires: Aurora, 1977; *Jesús y el Espíritu*; Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981; y *La llamada de Jesús al Seguimiento*; Santander: Sal Terrae, 2001.

Pers-pective on Paul»⁷ (La nueva perspectiva del pensamiento paulino). Dunn va más lejos que Sanders al explicar que Pablo entendía que la historia de la salvación, y el pacto de Israel, habían cambiado con la venida de Jesús. Ahora, ese pacto incluía tanto a gentiles como a judíos. Dice que, en Pablo, la frase «justificación por la fe» no tiene nada que ver con la relación de un individuo con Dios, sino con la inclusión de los gentiles en el Pacto, que antes era exclusivamente de los judíos. Dunn basa dicha conclusión en dos decisiones exegéticas: el significado del sintagma «obras de ley» en el contexto paulino, y la exégesis tan precisa de Gálatas 2:16.

Gálatas 2:16: «εἰδότες [δέ] ὅτι οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ». «Sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de [la] ley, sino mediante la fe en Cristo Jesús, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para que seamos justificados por la fe en Cristo, y no por las obras de [la] ley; puesto que por las obras de [la] ley nadie será justificado» (LBA).

Según Dunn, el sintagma «obras de ley», ἔργων νόμου (nótese que falta el artículo) no quiere decir «buenas obras» que se hacen en un intento de conseguir la salvación, sino las obras que se hacen en un intento de ser judíos, separándose así de los gentiles: que incluyen, sobre todo, la circuncisión, las leyes de la comida, y el día de reposo. Dunn llama a estas obras «signos de identidad» o «señales de separación», porque sirven tanto para identificar a los judíos como para separar a los judíos (puros) de los gentiles (impuros).⁸ Es decir, «obras de ley» tiene una función *social*, y no

⁷ Bulletin of the John Rylands Library 65 (1983): 95-122. Ver también su «Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)», New Testament Studies 31 (1985): 523-42; publicado de nuevo en *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990, caps. 7 y 8; el libro contiene notas adicionales que responden a varias de las críticas hechas a la nueva perspectiva de Dunn. Más recientemente, Dunn desarrolla esta perspectiva en algunos de sus libros: *Romans*, 2 vols. (Dallas: Word, 1988), *The Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Philadelphia: Trinity Press International; London: SCM Press, 1991); *Galatians* (London: A&C Black/Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1993); *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge: University Press, 1993); *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70-135* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); *Paul and the Mosaic Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); junto con un artículo muy bueno, «Yet Once More—“The Works of the Law”: A Response», JSNT 46 (1992): 99-117.

⁸ Ver una idea semejante en Juan Miguel Díaz-Rodenas, *Pablo y la ley: La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley*, Estella: Ed. Verbo Divino, 1994, 34,

tanto *legal*. Solo aquellos que llevan el distintivo de «obras de ley» reciben la gracia de Dios. Basa esta «reducción» de «obras de ley» a estas tres «obras» en el contexto inmediato de la primera vez que aparece el sintagma «obras de ley» (Gálatas 2:16): la circuncisión de Tito en 2:1-10 y la polémica sobre las leyes de la comida entre Pedro y Pablo en 2:11-14.⁹ Pablo no aprueba esas «obras de ley» porque «son obras que anuncian una prerrogativa racial, actos realizados en la carne, porque la fe en Cristo es insuficiente frente a la membresía pacta».¹⁰ Esto es lo mismo que decir que Pablo no estaba luchando contra las obras como tales, sino contra las obras realizadas con la intención de diferenciar entre judíos y gentiles, obras que los judíos hacían con la esperanza de que los gentiles (los impuros) no fueran incluidos en el Pacto, el cual había sido exclusivamente de los judíos hasta la llegada de Jesús.

Vemos, pues, que Dunn no encuentra nada de legalismo ni de «salvación por obras» ni en Pablo, ni en el sintagma «obras de ley». El tema clave de la lectura que Dunn hace de Pablo es más bien el exclusivismo judío o el orgullo nacional. Esta perspectiva es muy diferente a lo que, hasta Sanders, había sido el consenso de los eruditos; es por eso por lo que recibe el nombre de «nueva perspectiva».

La proposición clave de la interpretación que Dunn hace de Gálatas 2:16 es «ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ»: «sino mediante la fe en Cristo Jesús» (LBA). La dificultad interpretativa está en cómo traducir la conjunción ἐὰν seguida de la partícula de negación μὴ. El problema está en que, dependiendo de cómo se traduzca esta conjunción, cambia el sentido del texto de forma radical. El *Diccionario Exegético del Nuevo*

quien, al final, no está de acuerdo con Dunn. Dice «El contexto indicaría también que las ἔργα νόμου constituían un signo de identidad para los judíos, y, en ese sentido, implicaban la separación frente a los gentiles; la expresión comporta, pues, un evidente matiz sociológico; pero éste no es ni el único ni el más importante», 34. Concluye: «ἔργα νόμου serían, pues, las obras cuyo cumplimiento exige la Torá», 36.

⁹ Dunn añade en las notas adicionales de este libro que esta expresión no solo incluye estas tres «obras», sino que incluye *todas* las obras de la ley, que sirven para distinguir y separar a los judíos de los gentiles. En el estudio de Gálatas de Hans Dieter Betz, (*Galatians* [Philadelphia: Fortress, 1979]: 114), se dice que Gálatas 2:15-21 es el *proposito* de la epístola, por lo que sirve tanto para resumir los versículos anteriores, como para introducir el resto de la carta. Esto modificaría la forma de entender la expresión «obras de ley»: ¿se refiere a las obras de ley que ya ha mencionado en 2:1-14 o a las obras de ley que trata en el resto de la carta, lo que daría a nuestra expresión un significado mucho más amplio? (ver 2:17, 21; 3:11, 21, 23).

¹⁰ Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 200.

Testamento la traduce así: «a menos que, a no ser que, excepto».¹¹ Sin embargo, Bruce la interpreta como si significara «sino»,¹² y parafrasea el versículo de la siguiente manera: «una persona no es justificada por hacer obras, sino por la fe en Jesús». O sea, para Bruce hay un cambio con la llegada de Jesús: ahora la salvación no viene por «el hacer», sino por creer. Escribe: «Puede que los gálatas decidieran introducir tales prácticas [obras de ley] en su sistema como medio para poder asegurar su salvación, por miedo a que la fe en Cristo resultara insuficiente».¹³

Pero si seguimos a Dunn y entendemos la conjunción como «excepto» y no como una adversativa, obtenemos el sentido siguiente: «una persona no es justificada por hacer obras de ley [como las de la circuncisión, el día de reposo, y las leyes de la comida], *excepto* cuando también está presente la fe en la persona de Jesucristo». Es decir, «las “obras de ley” y la “fe en Jesucristo” no tienen por qué excluirse mutuamente».¹⁴ Según esta lectura, uno *puede* ser justificado por las «obras de ley» (tal y como las describe Dunn), solamente en el caso de que la fe en Jesús *también* esté presente. Esa fue la actitud de Pedro en Gálatas 2:1-10: él pensaba que se podía ser judío y cristiano al mismo tiempo. «Los cristianos judíos creían (tal y como lo demuestra el incidente en Antioquía) que, al menos para ellos, las “obras de ley” no solo seguían siendo apropiadas, sino que además eran una expresión esencial de la fe en Jesucristo.»¹⁵

Sin embargo, Pablo denuncia que esa actitud, aunque pudiera ser teológicamente correcta, acaba por llevar al exclusivismo judío. Lo que un cristiano judío hacía al intentar cumplir la ley, era rechazar a los hermanos gentiles porque esas mismas obras de ley servían para alienar a los gentiles. Así que en el resto de 2:16, Pablo dice que eso no puede continuar así: «nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para que seamos justificados por la fe en Cristo, y no por las obras de ley». Dicho de otra forma, según Pablo, se debía llegar a la conclusión teológica y práctica final de que la salvación viene SOLO mediante la fe en Jesús y NO mediante las «obras de ley». Esta nueva interpretación elimina toda forma de exclusivismo judío y el correspondiente rechazo de los gentiles que vemos en Pedro

¹¹ Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I: a-k; Salamanca: Ed. Sígueme, 1996. Cf. Blass-Dubrunner-Funk, 376.

¹² Bruce, *Gálatas*, 138.

¹³ *Ibid.*, 125.

¹⁴ Dunn, *Galatians*, 137.

¹⁵ Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 212.

en Gálatas 2:1-10. Como resultado, tenemos un nuevo pueblo de Dios, unido, donde «no hay judío ni griego» (Gá. 3:28). Así, para Pablo, las «obras de ley» (la circuncisión, las leyes de la comida, el día de reposo) ya no son necesarias en el cristianismo porque su cumplimiento resultaría en un rechazo del plan de Jesús: unificar el pueblo de Dios, tanto judíos como gentiles.

Por eso, en Gálatas 2-3 y Romanos 3, según Dunn, Pablo no luchó contra el legalismo, tal y como se ha interpretado normalmente, ni contra la actitud que uno debe adoptar, o las obras que debe hacer para obtener la aceptación y la salvación de Dios. Luchó contra la actitud exclusivista de los judíos que no querían permitir la entrada a los gentiles en el pacto con Dios, o que simplemente se creían mejores que los cristianos gentiles «normales» porque cumplían la ley de Moisés, lo que les daba un mayor estatus ante Dios.

N. T. Wright¹⁶

Tom Wright se ha convertido en uno de los autores evangélicos más prolíficos, y además en uno de los conferenciantes más solicitados debido a su agudo sentido del humor. Debemos mencionar que Wright acepta la mayoría de las conclusiones de Sanders por lo que al judaísmo del siglo I se refiere, y la nueva perspectiva de Dunn. Aunque Wright aún no ha pronunciado todas sus conclusiones sobre la teología paulina, ya que aún está llevando a cabo su investigación, contamos con varios libros y artículos de este autor inglés. Los más importantes son *The Climax of the Covenant* (El clímax del pacto), y *What Saint Paul Really Said* (El verdadero pensamiento de Pablo).¹⁷

¹⁶ Ver los nuevos libros de N. T. Wright en castellano: *El Verdadero Pensamiento de Pablo*, Colección Teológica Contemporánea 1; Terrassa: CLIE, 2002; *El Desafío de Jesús*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 2003.

¹⁷ *The Climax of the Covenant*, Philadelphia: Fortress Press, 1992 (T & T Clark, 1991); *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*, Grand Rapids, MI: Eerdmans/UK: Lion Publishing, 1997. Este último título ya ha sido traducido al castellano y se publicará en esta misma colección en la que aparece este comentario de Bruce (Colección Teológica Contemporánea, Editorial CLIE). Además de estos libros sobre Pablo, Wright ha escrito algunos de los libros más influyentes (y polémicos) sobre Jesús, como *The New Testament and the People of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. 1); Philadelphia: Fortress, 1992; *Jesus & the Victory of God*, (Christian Origins and the Question of God, vol. 2); Philadelphia: Fortress, 1997; *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus was and is*, Downers Grove: IVP, 1999, y *The Meaning of Jesus: Two Visions*, junto con Marcus Borg; San Francisco: Harper, 2000. Ver una reseña de *Jesus and the Victory of*

Para entender la lectura que Wright hace de Pablo, debemos tener en cuenta las dos ideas que aparecen a continuación.

En primer lugar, quizá el tema más importante en los escritos de Wright es la creencia de que en el siglo I Israel aún estaba bajo la maldición de Deuteronomio 29. Es decir, el exilio no acabó cuando los judíos volvieron de Babilonia, sino que continuaba aún en los tiempos de Jesús, dado que Palestina estaba bajo el dominio del Imperio Romano. Así, por ejemplo, que «Cristo nos redimió de la maldición de la ley» (Gálatas 3:13) no es «una explicación aislada de la cruz, o un “texto prueba” de la justificación por la fe, o algo tan atómico».¹⁸ Se trata de la expresión del tema de que «en la cruz de Jesús, el Mesías, se pone punto y final a la maldición del exilio, para que la bendición de la renovación del pacto llegue a todos, tal y como Dios siempre había querido».¹⁹ Jesús vino para acabar tanto con la maldición de Deuteronomio 29 como con el exilio, estableciendo que el nuevo pacto y las bendiciones que de él emanaban habían empezado con su persona y ministerio.

En segundo lugar, el pacto del Antiguo Testamento y la ley veterotestamentaria (o Torá) llegaron a su clímax con Jesús. En la misma obra que venimos citando dice que «los propósitos pactales del Dios de Israel alcanzan su momento climático en la muerte y la resurrección de Jesús».²⁰ «Dios dio la Torá como un medio para concentrar el pecado de toda la humanidad en un solo lugar, a saber, en su pueblo Israel —para así poder seguir concentrando ese pecado en el representante de Israel, el Mesías—, con el fin de acabar con ese pecado de una vez por todas».²¹

Así, para Wright, la teología paulina y la justificación por la fe no tienen tanto que ver con el individuo y su pecaminosidad personal, sino que se refieren principalmente al problema de la nación judía como un todo, que fue traído por la Ley y el exilio, situación que aún continuaba en el tiempo de Jesús el Mesías. Este problema se resuelve en la climática muerte de Jesús. «Dado que el Mesías representa a Israel, él puede cargar sobre sí mismo la maldición que acecha a Israel y acabar con ella.»²² Pero, después

God in Jesus & the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God, Carey C. Newman, ed.; Downers Grove, IL: IVP/Carlisle, UK: Paternoster Press, 1999.

¹⁸ *The Climax of the Covenant*, 141.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *The Climax of the Covenant*, Philadelphia, xi.

²¹ *Ibid.*, 196.

²² *Ibid.*, 151.

de la muerte de Jesús, tanto judíos como gentiles —por medio de la fe— pueden disfrutar de las promesas del pacto hechas a Abraham (tal y como se promete en Génesis 15), y también de la recepción del Espíritu, que es uno de los mejores ejemplos de las bendiciones del nuevo pacto en Jesús.

R. R. Bruce: valoración de la nueva perspectiva²³

Como ya se dijo al principio, cuando Sanders escribió *Paul and Palestinian Judaism* en 1977, Bruce ya tenía 67 años de edad. A pesar de ello, escribió una valoración de Sanders²⁴ a la vez que escribió otro libro que consistía en una valoración de los estudios paulinos recientes.²⁵ Bruce se pronuncia abiertamente declarando que la interpretación de Schürer de un judaísmo legalista es incorrecta. Sin embargo, no dice mucho acerca de las conclusiones de Sanders sobre el judaísmo como «nomismo pactal». Comenta lo siguiente: «Para realizar una evaluación adecuada de lo que el Dr. Sanders dice sobre el patrón religioso del judaísmo palestino, tendría que estudiar y cotejar todas las fuentes que él ha analizado. Ciertamente es que todas sus declaraciones están respaldadas por evidencias fiables».²⁶

Pero solo llega a concluir lo siguiente: «Indudablemente, se trata del libro más importante que se ha escrito sobre Pablo y el judaísmo desde la publicación de *Paul and Rabbinic Judaism* [Pablo y el judaísmo rabínico] de W. D. Davies. No hay muchos estudiantes que sigan todo lo que el Dr. Sanders dice; sin embargo, ninguno de ellos se puede permitir el lujo de ignorar sus conclusiones».²⁷

²³ Encontrará una crítica al pensamiento de Sanders en castellano en «Fe en Cristo e identidades excluyentes, una relectura de la Carta a los Gálatas», *Moralia* [Madrid] 24 (2-3, 01) 153-72, de Alberto de Mingo Kaminouchi. Otras críticas más recientes de la «nueva perspectiva», pero solo disponibles en inglés: ver Mark Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theory of Justification*, UK: Apollos, Downers Grove: IVP, 2001; D. A. Carson, P.T. O'Brien, et al., eds., *Justification and Variegated Nomism: The Complexities of Second Temple Judaism*, Grand Rapids: Baker, 2001; Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001. Puede encontrar un extracto del libro de Seifrid en *Themelios* 25:2, 4-18, donde dice que para la mayoría de judíos del judaísmo del primer siglo la salvación dependía de las obras humanas.

²⁴ «Review of Paul and Palestinian Judaism», *Heythrop Journal* 19:183-185.

²⁵ «Paul and the Law in Recent Research», en *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, edited by B. Lindars, Cambridge: James Clarke & Co., 115-125; la reseña de Sanders aparece en las páginas 118-121.

²⁶ «Review of Paul and Palestinian Judaism», 184.

²⁷ *Ibid.*, 185.

No obstante, en este comentario a los Gálatas de Bruce, aunque fue escrito cinco años después de que se publicaran las tesis de Sanders, y le cita o nombra unas dieciséis veces, Bruce apenas dice nada sobre esta nueva perspectiva que apunta a que el judaísmo no era un sistema legalista. «Lo que resulta reproable es su ejecución en el espíritu del legalismo, o bajo la idea de que su ejecución logrará la aprobación divina» (p. 192). Sin embargo, sí cita a C. E. B. Cranfield y a C. F. D. Moule y las definiciones que ellos hacen del legalismo, para describir la situación contra la que Pablo estaba luchando: «Si “ley significa el esfuerzo supremo de la religión y la moralidad humanas y, por ello, colorea toda actividad humana con el pecado, ya que representa el intento del hombre para llegar al trono de Dios” (C. K. Barret, *Romans*, 129), entonces se puede suponer este último uso de ley distinguido por Moule» (p. 192). En cuanto a la antítesis entre la justificación por fe y el legalismo de la salvación por obras, comenta lo siguiente: «Independientemente de que esta antítesis se vea o no respaldada por la enseñanza rabínica, expresa la postura paulina al respecto (p. 315)».

Bruce también dedicó unas líneas al comentar el concepto de «signos de identidad» de Dunn.²⁸ Dice que está claro que la interpretación que Dunn hace del sintagma paulino «obras de ley» como «signos de identidad» radica en la traducción de ἐν μὴ (Gá. 2:16) como «excepto». Según Bruce, esta traducción «va en contra de la gramática griega».²⁹ Además, Bruce también cree que una lectura global de Gálatas apunta a que Pablo no veía estas obras de ley como signos de diferenciación entre los judíos y los gentiles, es decir, no creía que tuviesen una función social, sino que las veía como requisito para alcanzar la salvación. Puesto de otro modo, Bruce creía, al contrario de Dunn, que los judíos de Galacia pecaban al confiar en que obtenían la salvación a través de esas «obras de ley». Así, para Bruce sí que existía el «legalismo», el intento de sobornar a Dios presentándole una larga lista de buenas obras. Véase su comentario de Gálatas 2:16: «Lo que resulta reproable es su ejecución en el espíritu del legalismo, o bajo la idea de que su ejecución logrará la aprobación divina; cf. 3:2, 5, 10; también Romanos 3:20, 28».

Dunn respondió a la crítica de Bruce.³⁰ En primer lugar, no está de acuerdo con la traducción de Bruce de ἐν μὴ (Gá. 2:16): «La mayoría

²⁸ «Paul and the Law in Recent Research», 124-125.

²⁹ *Ibid.*, 125.

³⁰ Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 212-213.

de los lingüistas y expertos en gramáticas estarían de acuerdo en que no se trata de un sintagma adversativo, sino que denota un significado de "excepción".³¹ En cuanto al «legalismo», Dunn apunta a un importante matiz: Pablo no está luchando solo contra las «obras de ley» como tales, sino contra todo el concepto de «guardar la ley», lo que hacía que los gentiles no pudieran experimentar la salvación si querían seguir siendo gentiles. Es decir, contra la insistencia judía de que todos tenían que hacer «obras de ley» para ser justificados. Para defender esta conclusión, hace referencia a la importancia del contexto de Gálatas 2 (tal y como ya se ha visto anteriormente, en el apartado dedicado a Dunn).

Finalmente, no podemos más que lamentarnos de que el Dr. Bruce dispusiera de un tiempo limitado para responder a esta «nueva perspectiva» del estudio paulino. En momentos de tan grandes cambios en el estudio teológico, se debe mirar a los gigantes de la fe, buscando una perspectiva histórica. Nos hubiera gustado ver un mayor diálogo de este tipo en el comentario de Bruce. A pesar de esta falta, seguimos pensando que su análisis de la epístola a los Gálatas es uno de los mejores que ofrece el mercado evangélico en la actualidad, y es por ello que incluimos esta obra en nuestra Colección Teológica Contemporánea.

Aplicaciones Actuales de esta «Nueva Perspectiva»

Algunos han pensado: si no hay tanto legalismo en Pablo como pensábamos, ¿Cómo podemos aplicar esta nueva perspectiva? ¿Sigue siendo Pablo relevante para el creyente de hoy? Aunque no tenemos mucho espacio para tratar este tema, debemos hacer unos breves comentarios. Si pensamos que Pablo estaba luchando no solo contra el legalismo, sino también contra el exclusivismo y el orgullo judíos, ¿cuál será la aplicación? ¿Podemos extraer alguna aplicación que hasta ahora no se había considerado? Algunos temen que al hacerlo, perdamos de vista el «evangelio», pero creemos que esta nueva categoría de aplicación tiene importantes implicaciones para nuestras iglesias.

Actualmente, igual que toda Europa, España está viviendo el enorme «problema de la inmigración». Escribo «problema de la inmigración» entre comillas, porque no creo que se trate tanto de un problema. Hoy en día

³¹ Ibid., 212.

muchos se quejan de que en sus iglesias hay un alto porcentaje de inmigrantes sudamericanos. Algunos, incluso dicen: «Quizá tendremos que crear nuevas reglas que aseguren que los españoles siempre dirigirán la Iglesia, porque pronto habrá muchos más inmigrantes, que acabarán imponiendo su teología y sus costumbres». Ciertamente estamos ante un tema sumamente complejo; sin embargo, Dunn y su «nueva perspectiva» nos preguntaría: ¿no tenemos aquí, en el problema del exclusivismo judío y en la respuesta por parte de Pablo, una aplicación directa? Si hacemos distinciones entre «ellos» y «nosotros», hemos caído en el orgullo y exclusivismo judíos. La Iglesia es la Iglesia, y está formada por judíos y gentiles, hombres y mujeres, españoles e inmigrantes, etc. No hay que hacer distinción entre «ellos» y «nosotros».

Aún hay otra aplicación para aquellas iglesias cerradas que se sienten incómodas con la presencia de extraños que se «atreven» a introducirse en ese círculo cerrado que es la familia espiritual. Están más interesadas en que haya una buena comunión entre los miembros de la iglesia que en evangelizar para que otros puedan unirse a la congregación. Miran a la gente que visita la iglesia como «intrusos» y no como gente que necesita al Señor o como posibles hermanos o hermanas en Cristo. Recuerdo lo que pasó una vez en una reunión de jóvenes que yo dirigía. Llamé a las personas que habían dejado de venir a la reunión para animarles a volver a asistir. Vinieron, y los otros jóvenes del grupo les ignoraron por completo. Ni siquiera les dirigieron la palabra. Esto es exclusivismo; esto es orgullo. Seguro que Pablo se quedaría atónito y triste si viera lo que ocurre en nuestras iglesias. «No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gá. 3:28).

Dr. MATT WILLIAMS

Profesor de IBSTE (Barcelona, España) y
Talbot School of Theology (Los Ángeles, EEUU)

Prefacio

Durante largos años, la carta de Pablo a las iglesias de Galacia fue para mí un documento de especial interés y estudio. Por ello, cuando se me invitó a participar en *The New International Greek Testament Commentary* acometí con prontitud la tarea de escribir el volumen dedicado a Gálatas.

En los estudios o conferencias generalistas sobre Gálatas se puede pasar por encima de algunas *cruces interpretum* de orden menor. Pero cuando se trata de escribir un comentario se hace necesario examinarlas con cuidado y llegar a alguna conclusión tras considerar todas las opciones posibles. Una vez terminada la empresa, me alegro de haberlo logrado. Escribir el comentario ha sido una experiencia muy enriquecedora.

Por supuesto, me siento deudor de muchos comentaristas antiguos y de quienes han escrito sobre Gálatas. Quisiera mencionar especialmente a Joseph Barber Lightfoot y a Ernest DeWitt Burton, quienes merecen un puesto de honor, y entre mis contemporáneos a Hans Dieter Betz, cuyo volumen titulado *Hermeneia* apareció cuando mi trabajo estaba a punto de concluir. Éste ya ha alcanzado su derecho a estar entre los grandes comentarios de esta epístola.

Gran parte de mi introducción tiene su origen en una serie de conferencias públicas ofrecidas en la biblioteca de la Universidad John Rylands, en Manchester, las cuales se publicaron posteriormente en el *Bulletin* de la Biblioteca entre 1969 y 1973 bajo el título de «Galatian Problems». Dicho material se ha reproducido aquí con permiso.

El comentario se basa en el texto griego que las Sociedades Bíblicas publicaron en la tercera edición de *The Greek New Testament* (1975), casi idéntico a la vigésimo segunda edición del *Novum Testamentum Graece* de Nestlé, editado por K. y B. Aland (1979).

F. F. BRUCE

Introducción

I. El lugar de Gálatas en las cartas de Pablo

Según el consenso general, Gálatas es una de las cuatro epístolas «principales» de Pablo (las otras son 1 y 2 Co. y Ro.) y una de las más autenticadas.¹ Aunque se cuestiona la autoría paulina de otras cartas, estas cuatro son comúnmente aceptadas como auténticas, especialmente Gálatas. Rechazar el carácter genuino de Gálatas, tal y como hizo la Escuela danesa de W. C. Van Manen,² no es más que una aberración crítica en la historia de la investigación del NT. Desde la primera colección de los escritos paulinos en un corpus a comienzos del siglo II d.C., Gálatas tuvo un puesto asegurado entre ellos.

Si nos remontamos al criterio tradicional original de la ordenación canónica de las cartas paulinas, parece que se seguía un orden descendente según su longitud.³ Sin embargo, Marción (que yo sepa el primero en compilar un canon «cerrado» de escritos cristianos hacia el 140) disintió de este principio de organización al extraer Gálatas de su secuencia esti-

¹ Lutero computó aquellos documentos del NT que exponían claramente el Evangelio como los libros principales; en concreto: Juan, 1 Juan, Romanos, Gálatas, Efesios y 1 Pedro «enseñan todo lo necesario y bendito que has de saber, aunque nunca vieras u oyeras ningún otro libro o ninguna otra doctrina» (prefacio al NT alemán, 1522, WA, *Die deutsche Bibel* 6.10). La escuela de Tubinga de F. C. Baur y sus colaboradores reservan la denominación de epístolas principales (*Hauptbriefe*) a Gálatas, 1 y 2 Corintios y Romanos, las cuales «sostienen de manera tan incontestable la originalidad paulina, que no existe apoyo posible para sustentar las dudas críticas en estos casos» (Baur, *Paul*, I, 246).

² El lector de inglés puede encontrar un resumen apropiado de la perspectiva de Van Manen en *Enc Bib* 1.8 «Paul» 1-3, 33-51; cf. su apología «A Wave of Hypercriticism», *Exp Tim* 9 (1987-1998), 205-211, 257-259, 314-319.

³ Una de las antiguas formas de organización consistía en unificar epístolas con el mismo receptor; así, Marción sitúa 1 y 2 Corintios después de Gálatas, a la que se le otorga la primacía programática. Podemos discernir otros principios de disposición en listas primitivas; por ejemplo: en el canon Muratori, Romanos es la última de las cartas paulinas a las iglesias, quizá porque se la entendía como una *summa* de su enseñanza.

cométrica y darle un lugar privilegiado a la cabeza de su *Apostolikon*. Tertuliano, el primer testigo del orden marcionita⁴, coincide con él en este punto y también sostiene que Gálatas es «la primera epístola contra el Judaísmo» (*principalem adversus iudaismum epistulam*).⁵ La ubicación marcionita de la carta no ha prevalecido, pero su primacía sobre los escritos paulinos ha sido reconocida ampliamente desde entonces, aunque no por todos.⁶

De entre los escritos paulinos, la carta a los Romanos es la de mayor afinidad con Gálatas. J. B. Lightfoot escribe: «La epístola a los Gálatas es a la carta a los Romanos lo mismo que un modelo tosco a su estatua terminada o, más bien y para no equivocar la metáfora, es el primer estudio de una sola figura que se trabaja como un grupo en el escrito siguiente».⁷ Hay dos temas dominantes en Gálatas que reciben el mismo énfasis en Romanos: la insistencia en la justificación por fe ante Dios, sin las obras de la ley, y la presentación del Espíritu como el principio de la nueva vida en Cristo del que disfrutaban los creyentes como hijos libres de Dios. Romanos contiene elementos sin paralelo en Gálatas, y viceversa, como la sección autobiográfica de Gálatas 1:11-2:14, en la que se defiende la libertad apostólica de Pablo. No debemos convertir Romanos en el patrón para interpretar Gálatas; ésta ha de leerse y comprenderse por sí misma.⁸

En Romanos queda más bien poco del tono polémico que atraviesa Gálatas: para encontrarlo deberíamos ir a 2 Corintios 10-13 o a Filipenses 3. El grupo atacado en 2 Corintios 10-13 y Filipenses 3 no equivale necesariamente a los «perturbadores» contra los que polemiza Pablo en Gálatas, pero el apóstol encontró similitudes en su enseñanza y actividad, las cuales suponían una amenaza contra la verdad del Evangelio y empleó un lenguaje similar para advertir a los conversos.

⁴ En *Adv. Marc.* 5.2-21, Tertuliano refuta a Marción a partir de su propio *Apostolikon*, tomando las cartas una por una según la secuencia marcionita. Cf. Epiph. *Haer.* 42.9.

⁵ *Adv. Marc.* 5.2.

⁶ Los que no han reconocido su importancia son quienes consideran la doctrina de la justificación por fe como un «cráter subsidiario» en el borde del cráter principal del volcán paulino, a saber: «la doctrina mística de la redención mediante el ser en Cristo» (A. Schweitzer, *Mysticism*, 225). Véase la introducción más adelante.

⁷ Lightfoot, *Galatians*, 49. La relación entre las dos cartas no se presenta de forma adecuada si comparamos textos paralelos y no prestamos atención a las características peculiares de cada una que no se repiten en la otra. En concreto, U. Wilkens da una impresión equivocada al presentar simplemente dos tablas paralelas de versículos como evidencia de que Romanos no es más que «una reproducción de la carta a los Gálatas» en doctrina de la justificación (*Römer*, 48).

⁸ Cf. H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus* (Göttingen, 1978), 1ss. *et passim*.

II. Las iglesias gálatas

El nombre de la epístola a los Gálatas se debe a que se dirige explícitamente «a las iglesias de Galacia» (1:2); además, en la carta se invoca a los receptores más adelante como «¡Oh, gálatas insensatos!» (3:1). La pregunta es la siguiente: ¿dónde estaban estas iglesias y quiénes eran estos gálatas? ¿Deberíamos localizarlos en el territorio del antiguo reino de Galacia, o en algún otro lugar de la extensa provincia romana de Galacia, que incluía el antiguo reino y un territorio adicional mucho mayor? ¿Eran los receptores de la carta gálatas en sentido étnico, o solo político, habitantes de la provincia romana del mismo nombre?

1. De reino a provincia

El término griego Γαλάται es una variante de Κέλται o Κέλτοι «celtas» (en latín *Galli*). La primera vez que nos encontramos con celtas, éstos residen en la Europa central, en la cuenca del Danubio. Algunos toponímicos de la zona todavía contienen elementos celtas, como es el caso de Viena (en latín *Vindobona*).⁹ De la cuenca del Danubio emigraron en dirección oeste hacia Suiza, el sur de Alemania y el norte de Italia y posteriormente hacia la Gália y Bretaña. También emigraron en dirección sureste y se asentaron en el centro-norte de Asia Menor, dando así nombre a su nueva patria, tal y como había sucedido en la Galia (en latín *Gallia*, en griego Γαλατία).¹⁰

Los celtas que emigraron hacia el sureste asolaron Tracia, Macedonia y Tesalia e invadieron a la mismísima Grecia, pero no llegaron más allá de Delfos, de donde fueron expulsados en el 279 a.C. Al año siguiente (278-277), un gran grupo cruzó el Helesponto hacia Asia Menor a invitación de Nicomedes, rey de Bitinia, quien pensó que podría utilizar sus servicios en contra de sus enemigos. Durante una generación amenazaron a sus vecinos de Asia Menor, hasta que una serie de derrotas a manos de Atalo I, rey de Pérgamo (c. 230 a.C.) les confinó a un territorio que había pertenecido a Frigia. Dicho territorio, una ancha banda de más de 200 millas que recorre de suroeste a noreste entre las longitudes 31° a 35° este y las latitudes 39° a 40° 30' norte, estaba ocupado por las tres tribus

⁹ El primer elemento es celta: *windos, «blanco» (cf. el Galés *gwyn*, el gaélico *fionn*).

¹⁰ Livio (*Hist.* 38.12), Estrabón (*Geog.* 12.5.1) y otros autores dan a Galacia el nombre alternativo de *Gallogracia*, es decir: la tierra de los galos grecoparlantes.

que componían la fuerza invasora: los *tolistobogii* al oeste, con el centro en Pessinus,¹¹ los *trocmi* al este, con su centro en Tavium, y los *tectosages* en medio de ambos, en torno a Ancira, que con el tiempo se convirtió en la capital del reino de Galacia (hoy es la capital de Turquía, conocida por su nombre moderno, Ankara).¹² Cada tribu se regía por cuatro tetrarcas. Los gálatas se establecieron como señores sobre una población frigia. Con el tiempo adoptaron la religión y la cultura frigias, pero no su idioma. La lengua frigia desapareció de Galacia al tiempo que sobrevivía durante algunos siglos en los territorios frigios vecinos. La lengua gala también sobrevivió algunos siglos, aunque los gálatas debieron emplear inevitablemente el griego como idioma del comercio y la diplomacia.¹³

En el año 190 a.C., un grupo de mercenarios gálatas luchó junto al rey seleucida Antíoco III contra los romanos en la batalla de Magnesia. Esta presencia atrajo las represalias romanas sobre los gálatas y fueron sometidos al año siguiente por el cónsul Manlius, aunque se les permitió conservar su independencia y sus propios gobernantes bajo la promesa de un buen comportamiento en el futuro.¹⁴

En lo sucesivo, la influencia romana fue muy importante en Asia Menor, con excepción del periodo del 88 al 65 a.C., en el cual Mitridates VI del Ponto dominó la península. Los gálatas se dieron cuenta con rapidez de que era de sabios estar a bien con Roma. Con el permiso o la connivencia romana aumentaron sus territorios durante el siglo II a.C. Sufrieron con severidad bajo Mitridates a causa de su amistad con Roma, pero cuando éste fue derrotado por Pompeyo el año 64 a.C. su lealtad fue recompensada con el estatus de «reino cliente», estatus en el que permaneció durante unos cuarenta años. Cuando su último rey Amintas cayó en la batalla contra el belicoso Homonades, quien hacía incursiones en Galacia y otros estados vecinos desde su base en el norteño Taurus, Augusto reorganizó el reino como provincia imperial, gobernada por un *legatus pro praetore* (25 a.C.).¹⁵

En esta época, el reino de Galacia se había extendido considerablemente más allá de sus fronteras originales. Por ejemplo, en el 36 a.C. Marco

¹¹ Pessinus no fue ocupada por los gálatas hasta pasado el 205 a.C. Cuando ese año los romanos trataron de obtener la estatua de la Magna Mater de Pessinus mediante las excelentes gestiones del rey de Pérgamo Atalo I, todavía era una ciudad frigia (Livio, *Hist.* 29.11.14).

¹² Polibio, *Hist.* 5.77s.; 111; Livio, *Hist.* 38.16; Estrabón, *Geog.* 12.5.1-4.

¹³ Cf. W. M. Calder, *MAMA VII* (Manchester, 1956), xv.

¹⁴ Polibio, *Hist.* 22.16; Livio, *Hist.* 38.12ss.

¹⁵ Dio Casio, *Hist.* 53.26.3.

Antonio ofreció a Amintas como presente la ciudad de Iconio, una ciudad de Frigia, junto con parte de Licaonia y Panfilia.¹⁶ Tras conquistar el reino de Amintas, Augusto redujo su tamaño al transferir la soberanía del este de Licaonia y Cilicia Tracia (ya incluida anteriormente) a su aliado Arquelao, rey de Capadocia. Aun así, la provincia de Galacia seguía comprendiendo un territorio al sur que nunca había sido por origen étnico gálata: Pisidia y la región adyacente que Estrabón llama «Frigia hacia Pisidia»,¹⁷ junto con Isaurica y el oeste de Licaonia. Roma heredó de Amintas la tarea de aniquilar a Homonades, amenaza constante sobre todo para «Frigia hacia Pisidia». Finalmente, fueron sojuzgados por P. Sulpicius Quirinius, gobernador de Galacia, en los años siguientes al 12 a.C.¹⁸

El año 6 a.C. se añadió a la provincia de Galacia la isla de Paflagonia, al norte, y tres o cuatro años más tarde lo fueron algunas zonas al noreste que habían pertenecido a Ponto, zonas que se conocerían en adelante como Pontus Galaticus.¹⁹ Por analogía se ha concluido que, por ejemplo, aquellas partes de Frigia y Licaonia incluidas en la provincia se conocían como Frigia gálata y Licaonia gálata, respectivamente. De este modo se distinguían de la zona de Frigia incluida en el Asia proconsular (Frigia asiana) y de Licaonia del Este (Licaonia antioquena)²⁰ que, del 37 al 40 d.C. y del 41 d.C. en adelante pertenecieron al aliado de Roma Antíoco IV, rey de Commagene. Estos términos parecen muy oportunos, pero no podemos dar por sentado que formaran parte de la nomenclatura oficial romana sin una confirmación ulterior.

Por tanto, la provincia de Galacia se extendía en nuestro periodo desde el Ponto, en el Mar Negro, hasta Panfilia, en el Mediterráneo.²¹ Las «iglesias de Galacia» paulinas estarían situadas, en teoría, en algún lugar de estos confines. La pregunta es: ¿Estaban situadas en el territorio gálata originario (norte de Galacia) o en la Frigia gálata y la Licaonia gálata (sur de Galacia)? Esta última posibilidad las identifica con las iglesias implantadas por Pablo

¹⁶ Dio Casio, *Hist.* 49.32. hacia el 400 a.C., Jenofonte llama a Iconio «la última ciudad de Frigia» (*Anab.* 1.2.19). Plinio el Viejo (d. 79 d.C.) la asigna a Licaonia (*Hist. Nat.* 2.25), tal y como hacen muchos escritores a partir de Cicerón. Pero s. 163 d.C., Hierax, uno de los defensores de Justino Mártir, se describe a sí mismo como un esclavo «arrancado de Iconio en Frigia» (Act. de Justino 3).

¹⁷ Estrabón, *Geog.* 12.8.13; ἡ πρὸς Πισιδίαν (Φρυγίαν).

¹⁸ *Ibid.*, 12.6.5; cf. R. Syme: «Galatia and Pamphylia under Augustus», *Klio* 27 (1934), 122ss.

¹⁹ Por ejemplo, en *CIL* III.6818 se especifica el Pontus Galaticus (diferente al Pontus Polemonianus) en una lista de regiones sobre las que el legado de Galacia había gobernado.

²⁰ *CIL* V.8660.

²¹ Cf. Plinio, *Hist. Nat.* 5.147: «Galacia limita con Cabalia en Panfilia».

y Bernabé durante el llamado primer viaje misionero (Hch. 13:14-14:26): las ciudades frigias de Antioquía de Pisidia (la moderna Yalvaç) e Iconio (la moderna Konya), y las siguientes ciudades de Licaonia: Litra (la moderna Zosterá, cerca de Hatunsaray)²² y Derbe (la moderna Kerti Hüyük, c. 15 millas NNE de Karaman, la antigua Laranda, o bien Devri Sehri, a dos millas y media SSE de Kerti Hüyük). Derbe debió de situarse en la frontera entre la provincia romana de Galacia y el reino cliente de Commagene, o puede que una vez pasada la frontera, tal y como sucedió con Laranda del 41 d.C. en adelante.²³

2. La hipótesis de «Galacia del Norte»

La teoría nortea dominó la investigación casi sin cambios hasta el siglo XVIII. Resultaba natural que en la era patristica ésta se diera por sentado.²⁴ En el siglo II (c. 137 d.C.), se separó la Licaonia gálata para unirla a Cilicia e Isaurica y crear así la gran provincia de Cilicia; posteriormente, en el siglo III (c. 297), el resto del sur de Galacia y algunos territorios adyacentes se convirtieron en la nueva provincia de Pisidia, con Antioquía de Pisidia como capital e Iconio como la segunda ciudad en importancia.²⁵ La provincia de Galacia quedó reducida, pues, al norte de Galacia; cuando los Padres de la Iglesia leían «iglesias de Galacia» en su estudio de la epístola, entendían «Galacia» tal y como se utilizaba coloquialmente en su tiempo.

Sin embargo, el prólogo de Marción a la epístola a los Gálatas²⁶ empieza con la sorprendente afirmación de que «dos gálatas son griegos»; con ello

²² Cf. M. Ballance, *MAMA VIII* (Manchester, 1962) xiss.

²³ Cf. M. H. Ballance, «The Site of Derbe: A New Inscription», *AS* 7 (1957), 147-151, y «Derbe and Faustopolis», *AS* 14 (1964), 139s.; G. Ogg «Derbe», *NTS* 9 (1962-63), 367-370; B. Van Elderen, «Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey», *Bruce FJ*, 151-161, especialmente 156-161. Que Derbe perteneciera a Galacia desde el siglo I d.C. es una conclusión extraída de Estrabón, *Geog.* 12.6.3.

²⁴ Asterio, obispo de Amaseia en Ponto (d. 410 d.C.) entiende «la región gálata y Frigia» de Hechos 18:23 como «Licaonia y las ciudades de Frigia» (*Homilia VIII in SS Petrum et Paulum*, Migne, PG 40.293D). W.M. Ramsay consideraba que representaba una tradición sureña residual, aunque insuficientemente documentada («The "Galatia" of St. Paul and the "Galatic Territory" of Acts», *Studia Biblica et Ecclesiastica IV* (Oxford, 1896), 16ss.). Véase p. 13.

²⁵ Cf. W. M. Calder: «A Hellenistic Survival at Eucarpia», *AS* 6 (1956), 49ss. En la época neotestamentaria no se llamó a la ciudad «Antioquía de Pisidia» (cf. en Hch. 13:14 Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν) porque estuviera en Pisidia, sino porque estaba, como dice Estrabón (*Geog.* 12.6.4) «Antioquía cerca de Pisidia» (τὴν... Ἀντιόχειαν... τὴν πρὸς ἡς Πισιδίαν). La lectura tardía de Hch 13:14 «Antioquía de Pisidia» (Ἀντιόχειαν τῆς Πισιδίας, interpretada por AV como «Antioquía en Pisidia») refleja la situación del s. IV.

²⁶ Véase p. 20.

puede querer decir simplemente que los receptores de la carta eran grecoparlantes. Esta idea es deducible del hecho de que Pablo les escribiera en griego, sin mencionar la constante designación como *Gallograecia*. La cuestión de si los habitantes de la reducida provincia de Galacia hablaban griego o celta en época de Marción no nos interesa por ahora.

No obstante, el problema lingüístico sí interesó a un comentarista latino. En el prefacio de su segundo libro de su comentario a los Gálatas, Jerónimo relata cómo, junto al griego, los gálatas de su tiempo (a finales del siglo IV) hablaban una lengua vernácula que reconoció como similar a la que había oído en Trier, donde había permanecido durante algún tiempo cuando rondaba la veintena.²⁷ Resulta improbable que el celta del centro norte de Asia Menor y el que se hablaba en las orillas del Moselle fueran mutuamente inteligibles en época de Jerónimo, dado que sus hablantes habían permanecido alrededor de seis siglos y medio separados. Posiblemente, Jerónimo reconoció cierto parecido entre palabras que se referían a objetos o acciones concretas.

En ese mismo prefacio, Jerónimo cita al escritor cristiano Caecilius Firmianus Lactancius, el cual comenta que los gálatas fueron llamados así debido a la blancura de su piel, como si su nombre derivase del griego γάλα («leche»).²⁸ También cita un poema de Hilario de Poitiers, de origen galo, en el cual describe a los galos como «indócib» (latín *indociles*). Jerónimo dice: «No nos sorprendamos, pues, de que los gálatas fueran llamados “insensatos” y cortos de entendimiento».²⁹

En su comentario a los Gálatas, Juan Calvino (1548) siguió a sus predecesores al mantener la teoría nortea, pero curiosamente la combinó con la idea de que la epístola había sido escrita antes del Concilio de Jerusalén de Hechos 15.³⁰ Identifica la visita a Jerusalén de Pablo y Bernabé de Gálatas 2:1ss. con la visita a causa de la hambruna de Hechos 11:30. Uno se pregunta: entonces ¿cuándo cree que sucedió la evangelización del norte de Galacia?

J. J. Schmidt (1748)³¹ parece ser el primer experto conocido que mantuvo que los receptores de la epístola a los Gálatas incluían, al menos, a las iglesias establecidas por Pablo y Bernabé en su primer viaje misionero. Le siguió J. P. Mynster en 1825, cuya postura se puede describir como

²⁷ *In Gal. II, praef* (Migne, PL 26.382C)

²⁸ *Ibid.* 379B-C.

²⁹ *Ibid.* 380C.

³⁰ Calvino: *Galatians*, 24s.

³¹ Cf. W. G. Kümmel, *INT*, Etr (London, 1965), 192.

«pangálata», más que como teoría norteña o sureña.³² En el siglo XIX (sin contar su última década) estudiosos franceses abogaron por la teoría sureña, tales como Georges Perrot, quien la defendió en *De Galatia Provincia Romana* (1867),³³ y Ernest Renan, quien asumió dicha teoría sin argumentarla en *Saint Paul* (1869).³⁴ El resto de autores siguió proponiendo la teoría norteña, entre los que destaca de forma sobresaliente J. B. Lightfoot.³⁵

El comentario de Lightfoot a los Gálatas apareció por primera vez en 1865; sigue siendo una obra clásica que ningún estudioso de la carta debiera pasar por alto, lo cual se puede decir de muy pocos comentaristas de hace más de cien años. Reconoce la ambigüedad de la expresión «iglesias de Galacia», pero rechaza la idea de que se tratara de las iglesias de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, y aboga por localizarlas en Ancira, Pessinus y quizá Tavium (tal vez incluso Juliopolis, la antigua Godion). Su argumento principal en contra de la teoría sureña es que las iglesias establecidas por Pablo y Bernabé durante su primer viaje misionero no se denominan iglesias gálatas en Hechos. Pero el uso lucano no se corresponde necesariamente con el paulino.

Sus argumentos a favor de la teoría norteña consideran que: la «región gálata» de Hechos 16:6 y 18:23 es probablemente la Galacia de origen étnico; las dos visitas a la región realizadas por Pablo mencionadas en dichos textos coinciden con las dos visitas a Galacia que se presuponen en Gálatas 4:13; y sobre todo, que el temperamento de los cristianos gálatas reflejados en la carta coincide a) con testimonios sobre la inconstancia de los galos que se encuentran en autores clásicos (sobre todo, César)³⁶ y b) con el hecho de que los galos eran (de nuevo según César) «un pueblo supersticioso entregado a las observancias rituales»³⁷ y que Deiotarus, rey de Galacia a mediados del siglo I a.C., se caracterizaba por «una devoción extravagante por los augurios».³⁸

Sorprende el peso que un experto del calibre de Lightfoot da a las afinidades entre los receptores de la carta de Pablo y los celtas que conocieran

³² Es decir: propone lo que Kümmel (loc. cit.) prefiere denominar *Provinzhypothese* frente a *Landschaftshypothese* (*Kleine Theologische Schriften*, Copenhagen, 1825).

³³ *De Galatia Provincia Romana* (Paris, 1867), 43s.

³⁴ Etr, *Saint Paul* (London, 1890), 24ss., 63s., 169s., 173. Véase la crítica de Renan en J. B. Lightfoot: *Colossians and Philemon*, 25s. n. 2.

³⁵ Lightfoot: *Galatians*, 19ss.

³⁶ Caesar: *De Bello Gallico* 2.1; 4.5.

³⁷ *De Bello Gallico* 6.16.

³⁸ Lightfoot: *Galatians*, p. 16, refiriéndose a Cicerón: Div. 1.5; 2.36s.

César y sus contemporáneos. César no es precisamente un testigo objetivo de los galos. Por lo demás, el argumento se reduce a un silogismo de este tipo:

Los galos eran inconstantes y supersticiosos.

Los gálatas de Pablo eran inconstantes y supersticiosos.

Por tanto: los gálatas de Pablo eran galos.

No resulta difícil descubrir el desequilibrio: el argumento valdría si la inconstancia y la superstición no fueran características de otros pueblos, aparte de los galos (y los gálatas). No tenemos más que fijarnos en los vecinos fríos para encontrar otro ejemplo reputado, y el relato de Lucas sobre la aventura de Pablo en Listra sugiere que la inconstancia y la superstición no escaseaban en Licaonia.

3. La hipótesis del «sur de Galacia»

Con todo, es normal que Lightfoot rechazara la hipótesis sureña a favor de la tradicional. Cuando él estaba escribiendo, la hipótesis sureña todavía no estaba apoyada sobre una base suficientemente sólida. El experto W. M. Ramsay (1851-1939) fue quien logró dicha base con sus trabajos *The Church in the Roman Empire* (1893)³⁹ y *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (1899), cuyas afirmaciones se apoyaban en su análisis sistemático sobre el terreno de Asia Menor central, unido al estudio amplio y detallado de la epigrafía y la literatura clásica.

Ramsay culminó su obra magna en las décadas de 1880 a 1890. Las investigaciones de aquellos años proporcionaron el fundamento arqueológico para la hipótesis sureña, asentada con tal firmeza que muchos de sus discípulos ya no la consideran una mera hipótesis.⁴⁰ Al comienzo de su exploración de Asia Menor aceptó la teoría nortea casi tal cual en los términos de Lightfoot, así como la reconstrucción que F. C. Baur hizo del curso de la historia del cristianismo primitivo. Pero abandonó una y otra ante la evidencia arrolladora de los hechos que se encontró *in situ*. Sostenía que, durante el primer siglo del Imperio romano, toda la organización de Asia Menor (administración y comunicaciones) señalaban inexorablemente que el destino de nuestra epístola era el sur de Galacia.

³⁹ *The Church in the Roman Empire* (London, 1897), xlii., 8ss., 97ss.

⁴⁰ Cf. J. A. Findlay: «Es significativo que todos y cada uno de los que conocen bien la geografía de Asia Menor sean "galatistas del sur"» (*Acts*, 166).

En el prefacio a la cuarta edición de *The Church in the Roman Empire* (1896) dice a sus lectores que encontrarán todas las evidencias a favor de la teoría sureña en la primera parte de su libro *Cities and Bishoprics of Phrygia* (1895), aunque esta hipótesis no se cita ni se debate en él. La evidencia más sólida para la teoría sureña se contiene, no obstante, en estudios como *Cities and Bishoprics of Phrygia* y en su anterior *Historical Geography of Asia Minor* (1890), estudios que no tenían en perspectiva la epístola a los Gálatas ni tampoco establecer o rechazar ninguna teoría acerca de sus destinatarios.

En sus primeras obras, Ramsey evitó escrupulosamente señalar los usuales argumentos ambiguos a favor de la teoría sureña.⁴¹ Estos argumentos son:

- 1) Habitualmente, Pablo emplea la nomenclatura imperial. Pero si así fuera, ningún habitante de la provincia de Galacia habría sido «gálatas», incluyendo a los gálatas de origen étnico.
- 2) Pablo se dirige a los gálatas en griego. Pero el griego era conocido, como mucho, en Ancira y Pessinus.
- 3) Pablo menciona a Bernabé (Gá. 2:1ss.), quien era conocido en persona por los gálatas del sur, pero no por los del norte (por lo que sabemos). Pero también lo menciona en 1 Corintios 9:6, y no hay evidencia alguna de que fuera conocido por los corintios.
- 4) Los acompañantes de viaje de Pablo en Hechos 20:4, los cuales traían probablemente las contribuciones de sus iglesias al fondo de Jerusalén, incluyen a gálatas del sur (Gayo de Derbe y Timoteo de Listra), pero no a los gálatas del norte. Sin embargo, este argumento del silencio es poco seguro: no se menciona ningún representante corintio.
- 5) La presencia de emisarios judíos es más probable en el sur de Galacia que en el norte. Pero estos podrían tener como tarea visitar cualquier ciudad en la que Pablo hubiera establecido iglesias.
- 6) Los gálatas de Pablo lo recibieron como un ángel de Dios (Gá. 4:14ss.), importante coincidencia con su identificación con Hermes en Listra (Hch. 14:11ss.). Pero esta coincidencia se va al traste si consideramos el posterior ataque homicida contra él (Hch. 14:19).

Más bien, fundamentó su argumentación en los datos de la geografía histórica, unido a su interpretación de la estrategia paulina entendida como

⁴¹ Elabora una lista de diez argumentos (incluyendo los seis que se mencionan aquí) en *The Church in the Roman Empire*, 97ss.

concentración en las vías principales y centros de comunicación de las provincias romanas. La ruta principal a través de la cual avanzó el cristianismo en Asia Menor era la vía que iba de Siria a Iconio y Éfeso por Cilicia, atravesando el Egeo. Existían dos vías secundarias: una seguía la ruta terrestre por Filadelfia a Troas, a través de Filipos y la Vía Ignacia; la otra recorría el Norte, desde Cilicia por Tiana y la Cesarea capadocia hacia Amisos, en el Mar Negro. De hecho, estas eran las rutas principales de penetración desde Cilicia a la península, y ninguna de ellas atravesaba la Galacia de origen étnico. A comienzos del Imperio romano, el sur de la meseta de Anatolia era más importante que el norte; éste no se desarrolló por completo hasta que Diocleciano transfirió el centro de la administración imperial a Nicomedia el 292 d.C. Según Ramsay, la hipótesis sureña es la que mejor encaja en los datos de la geografía histórica de Asia Menor.⁴²

La teoría norteña no ha carecido de defensores, sobre todo en Alemania, pero pocos se han enfrentado debidamente a los argumentos de Ramsay. P. W. Schmiedel es de los pocos que han debatido con seriedad en su artículo «Galatia» en *Encyclopaedia Biblica* (1901),⁴³ y J. Moffatt, en su *Introduction to the Literature of the New Testament* (1911).⁴⁴ Los argumentos de Moffatt son de los más contundentes que jamás se han presentado a favor de la teoría norteña tras la presentación que Ramsay hace de las evidencias a favor de Galacia del sur.⁴⁵

Reconoce la debilidad de algunos de los argumentos tradicionales a favor de la teoría norteña, como la consabida alusión a la inconstancia de los gálatas, y al mismo tiempo señala algunos puntos débiles en la argumentación de Ramsey. ¿Siguió Pablo siempre las vías principales y evangelizó siempre en los principales centros de comunicación? ¿Qué le trajo entonces a Listra y Derbe? En palabras del propio Ramsay: ¿Cómo arribó el cosmopolita Pablo, como si fuera un trozo de corcho llevado por la

⁴² *The Church in the Roman Empire*, 10ss.; cf. *Historical Geography of Asia Minor* (London, 1890), 197ss.

⁴³ Párrafos 8-13, sigue la defensa de la teoría sureña de W. J. Woodhouse de los párrafos 5-7.

⁴⁴ J. Moffatt: *Introduction to the Literature of the New Testament* (London, 1918), 90ss. Moffatt elogia, junto al tratamiento de Schmiedel, la defensa que A. Steinmann hace de la teoría norteña en sus «perfectos ensayos» en *Die Abfassungszeit des Gálaterbriefes* (Münster, 1906) y *Der Leserkreis des Gálaterbriefes* (Münster, 1908).

⁴⁵ Causa justa indignación que Moffatt señale que la identificación de la visita a Jerusalén de Hechos 11:30 con Gálatas 2:1ss. «ha encontrado eco en algunos defensores de la teoría sureña en su manipulación de la narración lucana» (INT, 102); el término «manipulación» es una insinuación indigna.

corriente, a este tranquilo remanso?»⁴⁶ Por otra parte, Ancira, en el norte de Galacia y sede provincial de la administración era, según Ramsay, «una de las mayores y más espléndidas ciudades de Asia Menor».⁴⁷

No obstante, muchos de los argumentos de Moffatt, como ocurriera con Schmiedel y Lightfoot anteriormente, se refieren a la interpretación de los Hechos, no a la epístola; por ejemplo: «la región gálata» de Lucas es la Galacia de origen étnico, en contra de la opinión de Ramsay de que la «región frigia y gálata» de Hechos 16:6 es la Frigia gálata y la «región gálata» de Hechos 18:23 es la Licaonia gálata. Moffatt admite este hecho: «Se podría decir que el uso lucano no es decisivo para Pablo. Esto es cierto, pero el empleo que Pablo hace de Γαλατία corresponde a las conclusiones de Hechos».⁴⁸

4. La evidencia del libro de los Hechos

La cuestión de los destinatarios de la epístola a los Gálatas es totalmente independiente de las referencias al territorio gálata que se encuentran en Hechos. Una vez confirmado que Pablo adopta en general la nomenclatura provincial romana (por ejemplo, cuando se refiere en repetidas ocasiones a Acaya incluyendo Corinto, en sentido romano, y no según el uso tradicional griego como territorio al noroeste del Peloponeso, al que no pertenece Corinto) se puede sostener que Lucas prefiere los términos geográficos de uso popular, por lo que estaría empleando Galacia en sentido étnico.⁴⁹ Pero, ¿qué datos tenemos al respecto?

Hay dos pasajes clave en Hechos. El primero es Hechos 16:6, cuando tras haber viajado por la ruta occidental de Siria y Cilicia a través de Derbe y Listra, y haber elegido a Timoteo como compañero de viaje en este último lugar, Pablo y Silas «pasaron por las regiones de Frigia y Galacia

⁴⁶ Ramsay: *The Cities of St. Paul*, 408 (refiriéndose a Listra).

⁴⁷ Moffatt: *INT*, 97. Cf. Ramsay: «Ancira era una ciudad muy romanizada, civilizada y rica» (HDB II, s. II «Galatia», 84). Pero la referencia más antigua al cristianismo en Ancira se fecha en el año 192 (Eusebio, *Hist. Eccl.* 5.16.3), aunque sin lugar a dudas había sido fundada un siglo antes. Además, cuando Ramsay interpreta una entrada del primitivo Martirio siriano con ayuda de la inscripción de un mojón bizantino en Barata de Licaonia, defiende (con cierta inseguridad) el martirio prolongado de cristianos en Ancira a finales del primer siglo d.C. o inicios del segundo («Two Notes on Religious Antiquities in Asia Minor: I. Gaianus, Martyr at Ancyra of Galatia», *Exp Tim* 21 [1909-10], 64s.).

⁴⁸ *INT*, 94.

⁴⁹ Pablo no se retrotrae al uso homérico, según el cual todos los griegos son aqueos. Lucas utiliza «Acaya» en Hechos 18:12 cuando transcribe el cargo oficial de Galión, pero emplea «Grecia» en Hechos 20:2.

(τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν),⁵⁰ después de que el Espíritu Santo les prohibiera predicar la palabra en Asia». Por ello «llegaron junto a Misia (κατὰ τὴν Μυσίαν)⁵¹ e intentaron ir a Bitinia, pero el Espíritu de Jesús no se lo permitió. Por ello, pasando por Misia, descendieron a Troas» y de allí cruzaron a Macedonia, en lugar de dirigirse hacia el Oeste, dirección Éfeso. Si hacemos caso a este itinerario tan cuidadosamente detallado, ¿dónde deberíamos localizar «la región de Frigia y Galacia» que atravesó el equipo misionero tras la prohibición de evangelizar Asia? Como ya hemos visto, Ramsay la identifica con la Frigia gálata, es decir, la parte de Frigia incluida en la provincia de Galacia, la «Frigia hacia Pisidia» de Estrabón. Lightfoot sugirió que se trataba de la Galacia étnica, porque esta zona ya había sido frigia antes de la segunda mitad de siglo III a.C. para pasar posteriormente a ser gálata.⁵² Pero tal arcaísmo no es propio de Lucas. Kirsopp Lake, que había asumido la interpretación de Ramsay en su *Earlier Epistles of St. Paul* (1911),⁵³ revisó las evidencias en su artículo sobre «Paul's Route in Asia Minor» en el volumen V de *The Beginnings of Christianity*, I (1933) y concluyó que la explicación más plausible era que Pablo, en lugar de viajar en dirección oeste desde Iconio a lo largo de los valles Licus y Maeander «marchó hacia el Norte a través de Frigia y del territorio en que abundaban los gálatas. Si aceptamos esta posibilidad, “la región frigia y gálata” se refiere al territorio en el que se hablaba frigio y, en ocasiones, gaélico.⁵⁴ Su ruta habría atravesado Laodicea, Amorion y Orkistos (localidad gaélica atestiguada)⁵⁵ hasta Nakoleia y quizá Dori-

⁵⁰ La ausencia del artículo ante Γαλατικὴν χώραν (salvo en el texto bizantino) sugiere que ésta es la traducción correcta, y no «Frigia y la región de Galacia». Φρύγιος se emplea como adjetivo de dos y tres terminaciones, pero sobre todo de tres terminaciones, incluso en el griego tardío. Por tanto, Φρυγίαν es con casi absoluta seguridad un adjetivo y no un sustantivo, tal y como afirmaba E. Haenchen (*Acts*, 483), entre otros. Para esta traducción, cf. Lucas 3:1: «τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνιτιδος χώρας» («la región de Iturea y Traconite»); Véase C. J. Hemer: «The Adjective “Phrygia”», *JTS* n.s. 27 (1976), 122-126; «Phrygia: A Further Note», *JTS* n.s. 28 (1977), 99-101; «Luke the Historian», *BJRL* 60 (1977-1978), 45s.

⁵¹ «Cuando habían llegado al lugar en que la línea imaginaria que atravesaba el país en perpendicular a su ruta rozase Misia» (Ramsay: *Church in the Roman Empire*, 75 n.); W.M. Calder propone «en la latitud de Misia» (carta fechada el 18 de febrero de 1953).

⁵² *Galatians*, 22. Reconoce que Φρυγίαν y Γαλατικὴν son adjetivos que califican a χώραν (cf. *Colossians*, del mismo autor, 23).

⁵³ *The Earlier Epistles of St. Paul* (London, 1914) 255ss.

⁵⁴ Quiere decir galo o gálata; el gaélico es un idioma Q-celta, mientras que el Galo es P-celta.

⁵⁵ Puede que interpretado como un término afín al latín *porcus*, con la caída usual en celta de la *p indoeuropea (cf. Orcades, «Orkneys»). Pero Orkistos, en la provincia de Asia, era frigio-parlante (cf. Calder en *MAMA* VII, x).

laeum. Ni Nakoleia ni Dorilaeum podían considerarse κατὰ τὴν Μυσίαν. Además, se encontraba en el camino directo a Nicea y, sin duda, existía un camino directo a Troas desde Nakoleia (y puede que desde Dorilaeum) que “bordeara” Misia, si es que παρελθών significa tal cosa. En cualquiera de esos lugares se le negó por revelación, una vez más, hacer lo que él quería (en este caso en Bitinia), así que giró a la izquierda y volvió por Misia a Troas». ⁵⁶

Tal y como señala Lake, esta ruta no difiere gran cosa de la que defendía Ramsay, exceptuando la interpretación dada a «la región frigia y gálata». Pero precisamente este aspecto que difiere de la opinión de Ramsay es el que yerra en la interpretación de los hechos. La frontera entre la Frigia gálata y la Galacia étnica está delimitada hoy con mayor precisión que en tiempos de Ramsay; ⁵⁷ aquella transcurría al oeste de un punto cerca de la zona más septentrional del lago Tatta (Tuz Gölü) hacia Orkistos, donde el Sangarius dividía la provincia de Asia de la provincia de Galacia, aproximadamente 32° 50' Este y por encima de 39° Norte. Según Hechos 15:36, el plan de Pablo consistía en visitar todas las ciudades que él y Bernabé habían evangelizado en el sur de Galacia un año o dos antes, por lo que es muy posible que él y sus acompañantes viajaran en dirección Oeste desde Listra, atravesando Iconio y Antioquía de Pisidia. Probablemente, la prohibición de predicar en Asia se le comunicó en Listra: ⁵⁸ las epístolas pastorales contienen reminiscencias de oráculos proféticos a propósito de que Timoteo se sumara al grupo apostólico. ⁵⁹ Ahora debían seguir otra ruta diferente de la que les llevaba a Éfeso, pero era necesario llegar a Iconio de cualquier modo. Si en ese momento tenían en cuenta Bitinia, rodearían Antioquía de Pisidia y tomarían el camino hacia Frigia Paroreios, el territorio al norte y al sur del territorio de Sultan Dag; o bien podían dirigirse a Antioquía de Pisidia y alcanzar Frigia Paroreios cruzando Sultan Dag. En todo caso llegarían a Filomelium. Una vez abandonado Filomelium por cualquiera de las dos posibles rutas hacia el noroeste pasarían a la Frigia asiática: no alcanzarían la Galacia étnica ni atravesarían ningún poblado de lengua celta.

⁵⁶ BC, I, 5,236.

⁵⁷ Cf. W. M. Calder: «The Boundary of Galatic Phrygia», *MAMA* VII, ixss.

⁵⁸ Ramsay sigue innecesariamente a J. B. Lightfoot (*Biblical Essays* (London, 1893), 237) al adoptar la lectura bizantina minoritaria διελθόντες, en lugar de δηλθου. De este modo, la prohibición se sitúa después de que atravesaran Derbe y Listra (*SPT*, 195s.). La prohibición se dio a tiempo para permitir que los misioneros cambiaran sus planes sin mayores inconvenientes.

⁵⁹ 1 Timoteo 1:18; 4:14 (cf. 2 Ti. 1:6).

No podemos interpretar la «región frigia y gálata» tal y como sugiere Lake: solo puede aludir al territorio que atravesaron Pablo y sus amigos tras abandonar Listra, territorio en el que se localizaban Iconio y Antioquía de Pisidia. Aunque hubieran pasado por estas ciudades y hubieran seguido directamente a Misia después de recibir la admonición divina en Listra, habrían cruzado igualmente desde la Licaonia gálata hacia la Frigia gálata y habrían permanecido en esta última región hasta alcanzar la frontera de la provincia de Asia. Tomar el camino que les llevara por un territorio en que se hablara frigio y celta les habría conducido a marchar recto hacia el Norte desde Listra hasta llegar a la latitud 39° Norte (sin escuchar ni una palabra en celta), para después girar al Oeste y atravesar varios pueblos alejados de todo centro urbano. Además, habrían escuchado hablar frigio a su izquierda y celta a su derecha. Pero, ¿por qué habría de dar Pablo un rodeo para visitar este distrito «a no ser que hubiera tenido una visión profética de lo que Lake iba a decir en el cumplimiento del tiempo, o algún interés en probar que éste tenía razón»?.⁶⁰

El relato de Hechos 15:41-16:8 se clarifica si la «región frigia y gálata» es la parte de Frigia incluida en la provincia de Galacia. Aunque sin duda existían vías de comunicación que unían las diferentes regiones de la provincia, las ciudades del norte de Galacia todavía no resultaban accesibles desde el camino que recorría Cilicia y atravesaba Listra. Cualquiera que se hubiera propuesto evangelizar el norte de Galacia estaría al tanto de comenzar en cualquier otro lugar que no fuera Listra.

El segundo texto importante para el tema en cuestión es Hechos 18:23, según el cual Pablo regresó de Occidente para comenzar la evangelización de Éfeso y «recorrió por orden la región gálata y Frigia (τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν), fortaleciendo a todos los discípulos» después de la precipitada visita a Palestina, tras su ministerio en Corinto (posiblemente, el verano del 52 d.C.). Lucas puede querer decir con estos términos geográficos lo mismo que con «la región frigia y gálata» de Hechos 16:6. Ramsay opinaba que la «región gálata» de Hechos 18:23 era la Licaonia gálata, a diferencia de la parte de Licaonia que pertenecía al reino de Com-magene (Licaonia antioquena),⁶¹ pero resulta improbable. La «región gálata» puede ser la Licaonia gálata y la Frigia gálata, en tanto que «Frigia» puede incluir en este caso la Frigia asiática. La alusión a que Pablo «fortalecía a todos los discípulos» indica que no estaba emprendiendo una

⁶⁰ W. M. Calder, carta del 18 de febrero de 1953.

⁶¹ *Church in the Roman Empire*, pp. 90ss.

labor pionera, sino volviendo sobre sus pasos. Si la expresión de Hechos 16:6 incluye la Galacia étnica, también lo hace Hechos 18:23; si la Galacia étnica queda excluida del primer texto, también del segundo. Es más sencillo entender Hechos 18:23 como que Pablo pasó de nuevo por Derbe, Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia. Hechos 19:1 dice que pasó por «las regiones superiores» (τὰ ἀνωτερικὰ μέρη) en su viaje a Éfeso. De casi cualquier zona en el interior de Asia Menor podía decirse «la región superior» en relación con Éfeso: la referencia sería el camino que va hacia el Oeste desde Antioquía de Pisidia y alcanza Éfeso por el norte del monte Messogis, en lugar del camino principal más al Sur que sigue los valles de Licus y Meander.⁶²

5. Otras referencias

El resto de referencias neotestamentarias sobre Galacia o los gálatas pueden solventarse con rapidez. Las «iglesias de Galacia» que habían recibido instrucciones de Pablo sobre la ofrenda para Jerusalén en 1 Corintios 16:1 son, sin duda, las mismas «iglesias de Galacia» de Gálatas 1:2. En el caso de que los acompañantes del último viaje de Pablo a Jerusalén (Hch. 20:4) fueran delegados de las iglesias que contribuyeron a la colecta, resulta pertinente mencionar la inclusión de dos gálatas del Sur: Gayo de Derbe⁶³ y Timoteo (de Listra), que no de gálatas del Norte; pero, tal y como se ha dicho arriba, la lista de acompañantes no es exhaustiva.⁶⁴

No resulta fácil identificar la «Galacia» a la que marchó Crescente (2 Ti. 4:10); su significado se complica aun más ante la lectura variante «galo» (Γαλλίαν en lugar de Γαλατίαν), aunque es improbable.⁶⁵

La «Galacia» de 1 Pedro 1:1 parece referirse a la provincia en general, ya que se la menciona entre otras provincias de Anatolia: Ponto, Capadocia, Asia y Bitinia; es el área en la que «dos expatriados de la dispersión» (es decir, los cristianos) vivían.⁶⁶

⁶² Véase C. J. Hemer: «Acts and Galatians reconsidered», *Themelios* 2 (1977), 81-88.

⁶³ El texto occidental dice «Gayo de Doberus» (en Macedonia, quizá por armonización con «Gayo y Aristarco, macedonios que fueron compañeros de viaje de Pablo» [Hch. 19:29]. Μακεδόνιας seguido de συνεκδημιους puede ser una ditografía de Μακεδόνια, que solo calificaría a Aristarco, llamado en Hch. 27:2 «un macedonio de Tesalónica»).

⁶⁴ Cf. p. 9. Véase W.-H. Ollrog: *Paulus und seine Mitarbeiter* (Neukirchen/Vluyn, 1979), 52-58.

⁶⁵ Así R C y unos pocos testimonios más; cf. Eusebio *Hist. Eccl.* 3.4.8.

⁶⁶ Lightfoot: *Galatians*, 19n. 5; cf. Ramsay: *Church in the Roman Empire*⁵, 110s.; F. J. A. Hort: *First Peter*, 157ss.; C. J. Hemer: «The Address of 1 Peter», *Exp Tim* 89 (1977-1978), 239-243.

6. El estado de la CUESTIÓN en la actualidad

En la actualidad, el debate en torno a la localización de los gálatas de Pablo no parece tomarse tan en serio como antaño. R. M. Grant sostiene que, en general, «el libro de los Hechos no ayuda a localizar estas iglesias», pero sugiere que la prohibición del Espíritu en Hechos 16:1 «podría ser expresión teológica de uno de los aspectos de la enfermedad de Pablo»⁶⁷ que propició la primera visita de Pablo a Galacia, según Gálatas 4:13. Solemos escuchar el siguiente argumento en contra de la teoría sureña: en Hechos 13:13ss. no hay indicios de que Pablo estuviera enfermo cuando visitó por primera vez Antioquía de Pisidia y las otras ciudades de la Frigia gálata y Licaonia. La respuesta es fácil: tampoco hay indicios de dicha enfermedad en el relato de su viaje por la región frigia y gálata en Hechos 16:6; pero la fuerza de esta respuesta por vía negativa se está viendo amenazada. No obstante, la interpretación que Grant hace de la prohibición del Espíritu no es más probable que la sugerencia de Ramsey de que Pablo subió de la costa de Panfilia a las tierras altas de Antioquía de Pisidia (3.600 pies sobre el nivel del mar) a causa de un ataque de malaria (así es como interpreta «el agujón en la carne» de 2 Co. 12:7).⁶⁸ La idea que Grant tiene de la prohibición del Espíritu a la luz de Gálatas 4:13, junto a la improbabilidad de que Pablo se dirigiera como «gálatas» (Gá. 3:1) a gente que hablaba licaonio (Hch. 14:11),⁶⁹ le lleva a concluir «que la carta se dirigía a un grupo de comunidades cerca de Ancira»,⁷⁰ conclusión que se sostiene con dificultad si trazamos la ruta de Hechos 15:41–16:8 sobre un mapa.

Cuando consideramos los cuidadosos argumentos aducidos por los expertos de dos y tres generaciones atrás, resulta molesto comprobar de qué modo tan superficial defienden la hipótesis nortea muchos de sus adalides actuales, sobre todo al comprobar qué poca atención prestan a los pertinentes datos de la geografía histórica. Por ejemplo, en la *Introducción al Nuevo Testamento* de Willi Marxen leemos: «Si Pablo se refería con “Galacia” a la provincia romana podría haber estado en el sur de la provincia incluso en su primer viaje misionero, aunque no en la “región de Galacia”, tal y como la llama siempre el libro de Hechos».⁷¹ Esto presu-

⁶⁷ *A Historical Introduction to the NT* (London, 1963), 185. Véase más adelante p. 208.

⁶⁸ *Church in the Roman Empire*, 62ss.; SPT, 92ss.

⁶⁹ Pero la teoría sureña sostiene que entre los receptores de Pablo se incluyen personas, no que fueran lingüísticamente licaonios, sino «gálatas» en términos políticos. Véase p. 16.

⁷⁰ *Historical Introduction*, 185

⁷¹ INT, Etr (Oxford, 1968), 46.

pone que la Γαλατική χώρα, expresión que se encuentra dos veces en Hechos (16:6; 18:23), solo puede referirse a la Galacia étnica. Ahora bien: de hecho, el adjetivo Γαλατικός (latín *Galaticus*) está suficientemente atestiguado en referencia a aquellas regiones de la provincia que no eran étnicamente gálatas,⁷² y también para la provincia como un todo,⁷³ pero no para la Galacia étnica de este periodo.⁷⁴

Marxen sigue diciendo: «Sin embargo, la hipótesis sureña resulta muy improbable». Aduce tres argumentos a favor de esta afirmación:

1. «Es incorrecto decir, como se hace a menudo, que Pablo usa siempre los nombres de las provincias romanas».⁷⁵

Sería imprudente que alguien dijera que Pablo *siempre* utiliza los nombres de las provincias romanas; la cuestión es que Pablo los utiliza *normalmente*. Hay desviaciones de la norma, pero se reconocen como tales desviaciones, y el peso de la prueba recae sobre los que entienden Γαλατία y Γαλάται de un modo distinto al provincial en sus escritos.

2. «Además, Pablo no podía decir en 1:21: “Después fui a las regiones de Siria y Cilicia”, ya que es el paralelo paulino al primer viaje misionero de Hechos. Según la hipótesis sureña, debió de fundar las iglesias gálatas por esta época, pero no lo menciona».

Este argumento presupone que Pablo incluyó las iglesias de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe en «las regiones de Siria y Cilicia»⁷⁶ (si

⁷² Por ejemplo, Pontus Galaticus (cf. p. 5 n. 11)

⁷³ Por ejemplo, en CIG 3991, donde un oficial encargado de la demarcación de fronteras a. 54 d.C. es llamado «procurador de la provincia gálata» (Γαλατικής ἐπαρχείας).

⁷⁴ Hacia el 150 d.C., Arriano (*Anab.* 2.4.1) puede describir a Alejandro Magno poniéndose en camino «hacia la Ancira gálata», o «hacia Ancira el territorio gálata» (ἐπ' Ἀγκύρας τῆς Γαλατικῆς); con ello se refiere al territorio que iba a convertirse en «gálata» durante el siglo posterior a Alejandro; en tiempos de Arriano, la provincia de Galacia había comenzado a retraerse hacia sus confines étnicos. (Existe una variante textual preferida por la edición Loeb: τῆς Γαλατίας, «de Galacia»)

⁷⁵ Se refiere a la observación que E. Haenchen hace a Hechos 16:6: «la afirmación de que Pablo utiliza siempre la nomenclatura romana de las provincias casi se ha convertido en un dogma, careciendo de fundamento» (Haenchen: *Acts*, 483 n. 2). Si tuviera razón, sería una carencia grave en una situación que reclama evidencias, no dogmas. Haenchen tiene razón al señalar que ciertos términos de Pablo pueden tomarse tanto en el sentido romano, técnico, como de forma más general y tradicional (por ejemplo, Macedonia, Asia); pero el hecho no está ni a favor ni en contra del sentido técnico romano de otros lugares.

⁷⁶ Marxen insinúa, como hiciera H. H. Wendt en *Die Apostelgeschichte* (Göttingen, 1913), 242s. (Ramsay cita una edición anterior en su *Church in the Roman Empire*³, 106ss.) que Pablo estaba siendo impreciso en Gálatas 1:21. Los gálatas del Norte no se habrían dado cuenta, mientras que los gálatas del Sur sí, en tanto que tenía que ver con ellos. Aunque Pablo fuera impreciso, ¿cometería errores solo cuando supiera que sus lectores u oyentes no lo notarían?

es que Hch. 13-14 lo sitúa correctamente evangelizando dichas ciudades en este momento), pero no aquellas que llama «las iglesias de Galacia»; estas últimas serían diferentes a las iglesias de Hechos y se localizarían en el norte de Galacia. Resulta increíble que Pablo incluyera las iglesias del sur de Galacia en «las regiones de Siria y Cilicia»; Gálatas 1:21 no es el paralelo al «primer viaje misionero» de Hechos 13-14, sino al intervalo entre Hechos 9:31 y 11:30, cuando Pablo actuó primero en Tarso y luego en Antioquía, las dos ciudades principales de la provincia unificada de Siria-Cilicia.⁷⁷

3. «Por último, parece poco probable que Pablo se dirigiera a los habitantes de Pisidia y Licaonia como «gálatas» (3:1: «Oh, gálatas insensatos»). Solo puede tratarse de un concepto racial, sin referirse a los habitantes de un distrito administrativo romano.»

En ocasiones, este argumento queda reforzado por la siguiente consideración: dirigirse a cristianos que no eran étnicamente gálatas como «gálatas» tendría consecuencias psicológicas desastrosas,⁷⁸ pero el tercer argumento no se sostiene tras una investigación. Si no era el de «gálatas», ¿qué término se debería haber utilizado para dirigirse al mismo tiempo a los de Pisidia (o más bien a los frigios) y a licaonios? Entendemos que el único término aceptable para referirse a ingleses, galeses, habitantes de Cornualles y escoceses es «británicos», aunque en sentido étnico solamente es apropiado para los galeses y los habitantes de Cornualles, además de para bretones, pertenecientes a otra unidad política. El término Bretaña, o Gran Bretaña, es un recurso político para nombrar a toda la isla; incluso los escoceses de las Highlands y Lowlands son más propiamente británicos, aunque no lo sean en sentido étnico, que ingleses, apropiado solo en términos lingüísticos, y aun así sigue siendo inaceptable.⁷⁹

Si los lectores de Pablo tenían alguna objeción que hacer al apelativo «gálatas insensatos», desde luego se refería al adjetivo «insensatos» más que al sustantivo «gálatas». Siendo gálatas del sur, algunos de ellos vivían en Frigia y otros en Licaonia, y junto a frigios y licaonios había judíos, griegos y quizá romanos, en tanto que Antioquía de Pisidia era una colonia ro-

⁷⁷ Siria y Cilicia se unieron para formar una sola provincia el año 27 a.C.; cf. J. G. C. Anderson: «Provincia Cappadocia», CR 45 (1931), 189ss. y CAH X (1934), 279. Véase pp. 102s.

⁷⁸ Cf. Lightfoot: *Galatians*, 19.

⁷⁹ En una inscripción del año 57 d.C., un hombre de Apolonia en la Frigia gálata agradece a Zeus que le haya devuelto sano y salvo «a mi hogar en la tierra de los gálatas» (Γαλατων γαίης ἡγάγες ἐς πατρίδα). Véase MAMA IV (Manchester, 1933), # 140 para el texto de la inscripción.

mana. El único rasgo político que tenían en común era que residían dentro de las fronteras de la provincia de Galacia; el único término político que podía aplicárseles era el de gálatas. El juicio de Ramsay está suficientemente justificado: «No albergo duda alguna de que en torno al 50 d.C. el apelativo con el que un orador podía complacer a los de Iconio cuando el término "iconio" fuera inapropiado era ἄνδρες Γαλάται: "varones de la provincia gálata"». ⁸⁰ Los de Iconio tampoco habrían aceptado el título de «frigios», ya que se usaba casi como sinónimo de «esclavo» o «cobarde», ⁸¹ y no habría podido aplicarse a los de Listra y Derbe. En cuanto a los habitantes de Antioquía de Pisidia preferirían el título de «gálatas» al de «frigios» o «pisidios», ya que si «frigio» equivalía a «esclavo» o «cobarde», «pisidio» era tanto como «bárbaro» (además, la gente de Antioquía no lo era).

W. G. Kümmel, en su *Introduction to the New Testament*, sostiene que el destinatario es Galacia del norte. También otorga valor a la referencia de «las regiones de Siria y Cilicia» de Gálatas 1:21 y al apelativo «Oh, gálatas insensatos» de Gálatas 3:1. ⁸² Pero la defensa de la hipótesis norteña merece argumentos mejores que éstos.

En realidad, los argumentos más recientes de la teoría norteña no suponen ningún avance respecto de Lightfoot, ni alcanzan de lejos a los argumentos de Schmiedel o Moffatt. En cierta medida se debe al hecho de que prestan mayor atención al estilo de la narración lucana que al relato mismo. ⁸³ Además, cuando se considera que el relato es ficticio en parte y, en cualquier caso, la construcción idealizada de un escritor perteneciente a una generación posterior, el estudio detallado de la geografía histórica no adquiere gran relevancia.

En contra de esta postura debe reconocerse que la narración de Lucas es fiel a los datos históricos ⁸⁴ y, por ello, el estudio de la geografía histórica es de vital importancia.

En los últimos años especialmente, se tiende a establecer una correlación entre la asunción de la teoría sureña y el gran aprecio por la

⁸⁰ *Church in the Roman Empire*, 43; cf. HDB II, 92 (s.v. «Galatia»)

⁸¹ Cf. Aristófanes: *Avíspas*, 433, en el que un esclavo de Atenas lleva el nombre de Φρύξ («frigio») y el proverbio «más tímido que una liebre frigia» citado por Estrabón en *Geog.* 1.2.30.

⁸² W. G. Kümmel: *INT*, ETr, 193.

⁸³ Cf. M. Dibelius: *Studies in the Acts of the Apostles*, ETr (London, 1956), 1ss.

⁸⁴ Cf. H. J. Cadbury: *The Book of Acts in History* (New York, 1955); A. N. Sherwin-White: *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford, 1963), 48ss.; 144ss., 189; M. Hengel: *Acts and the History of Earliest Christianity*, ETr (London, 1979).

fiabilidad histórica de los Hechos, por una parte, y la asunción de la teoría norteña y un mayor escepticismo hacia Hechos, por otra. Esta correlación no es más que pura coincidencia: no es necesaria ni deliberada. R. H. Fuller es una excepción, en su *Critical Introduction to the New Testament*, en la serie Duckworth. Igual que en el volumen del mismo título de A. S. Peake (sustituido por el de Fuller)⁸⁵ se adopta la hipótesis sureña, pero en contra de lo que opina Peake se subestima el valor histórico de Hechos. Fuller afirma que «la motivación, consciente o inconsciente, tras la teoría norteña parece ser el deseo de evitar que Gálatas se convierta en la primera carta paulina».⁸⁶ Esto resulta dudoso, pues no todos los que defienden la teoría sureña hacen de Gálatas la primera carta paulina: quienes infieren de la referencia a la «anterior» o «primera» visita (τὸ πρῶτον) en Gálatas 4:13 que Pablo había visitado las iglesias del sur de Galacia dos veces antes de escribirles se ven obligados a fechar la carta después de Hechos 16:6. Fuller trata de solventar la dificultad de la teoría norteña interpretando el primer viaje misionero de Hechos como una duplicación del segundo, de modo que la visita de Pablo al sur de Galacia en Hechos 16:1-6 era, en realidad, la primera (tras el Concilio de Jerusalén), y la visita de Hechos 18:23, la segunda. Por tanto, fecha Gálatas durante el ministerio de Pablo en Éfeso. Pero esta datación de la epístola es independiente de la perspectiva que Fuller tiene de la estructura de Hechos; por ejemplo, T. W. Manson defendió dicha datación y aceptó el relato lucano del primer y segundo viaje misioneros tal y como se presentan, favoreciendo la teoría sureña.⁸⁷

No es oportuno adoptar actitudes partidistas ni permitirse afirmaciones dogmáticas ante la cuestión de si los destinatarios de la epístola eran del norte o del sur de Galacia; o peor aún, convertirnos en defensores de una de las posturas para menospreciar la contraria o a quienes la mantienen. El hecho de que se puedan citar tantos expertos competentes en apoyo de ambas posturas indica que no hay evidencias concluyentes para ninguna de las dos. No obstante, creo que el peso de la evidencia favorece la teoría sureña. Además, si la epístola a los Gálatas se dirigía

⁸⁵ A. S. Peake: *A Critical Introduction to the New Testament* (London, 1909), 17ss.

⁸⁶ R. H. Fuller: *A Critical Introduction to the New Testament* (London, 1966), 25.

⁸⁷ «The Problem of the Epistle to the Galatians», *BJRL* 24 (1940), 59-80, reimpreso en *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), 168-189. Antes de Manson, E. D. Burton sostuvo que el porcentaje de probabilidades favorecía a la teoría sureña y la datación de la epístola durante el ministerio de Pablo en Éfeso (*Galatians*, xlv, xlix); J. A. T. Robinson se inclina por esta postura en *Redating the NT* (London, 1976), 55-57.

a las iglesias de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe tenemos importantes datos históricos, geográficos, literarios y epigráficos que nos ofrecerán elementos para su mejor comprensión.

III. El problema en Galacia

1. *Las circunstancias de la carta*

La circunstancia que motivó la carta fue que Pablo supo de un grupo que había visitado su campo de misión gálata y que estaba persuadiendo a los conversos para que aceptaran una forma de enseñanza diferente a la que se les había transmitido. Pablo se refiere a ellos como «perturbadores» (ταράσσοντες, 1:7; 5:10) o «agitadores» (ἀναστατούντες, 5:12). De acuerdo con las noticias recibidas, estaban tratando de imponer a los cristianos gálatas ciertos requisitos de la ley judía, sobre todo la circuncisión; también encontramos alguna referencia a la observancia de días especiales, es de suponer que los del calendario sagrado judío (4:10). Podemos suponer que en la nueva enseñanza también figurarían las restricciones dietéticas judías; de ser así, Pablo no alude a ello, aunque se presupone la insistencia en las restricciones dietéticas por parte de algunos cristianos cuando nos cuenta que Pedro abandonó la comunión en la mesa con los gentiles de Antioquía (2:11-14).

Pablo denuncia la nueva enseñanza por ser una perversión del verdadero Evangelio de Cristo (1:7), y advierte a los cristianos gálatas que hacían caso de la misma de que someterse a ella es alejarse de Dios (1:6), desligarse de Cristo, caer de la Gracia (5:4). Los perturbadores están bajo maldición porque sustituyen la verdad del Evangelio por un mensaje espúreo (1:8s.); se están exponiendo de seguro al juicio divino (5:10). Aunque únicamente exijan que los gálatas cumplan la ley hasta cierto punto, tal exigencia presupone aceptar el principio de la justificación por las obras de la ley. Este principio está claramente en contra del Evangelio de la justificación por fe, si es que realmente pudiera practicarse, que no se puede (3:11). Aunque la nueva enseñanza sea persuasiva no proviene de Dios (5:8), a diferencia del mensaje original que trajo la salvación a los miembros de las iglesias gálatas (1:6); ambos son incompatibles.

Por otra parte, también queda claro que los «perturbadores» intentaron aumentar el crédito de su enseñanza entre los conversos de Pablo menospreciando y poniendo en duda sus credenciales apostólicas. Como

consecuencia, los gálatas que prestaron atención a esta enseñanza tenían una sensación de alejamiento de Pablo, por no decir hostilidad hacia él (4:16): el fruto de una conciencia intranquila.

Por ello, Pablo considera necesario hablar extensamente en su carta acerca de la autoridad divina de su Evangelio y de su comisionado para predicar; se embarca en una sección autobiográfica que recoge los primeros catorce o diecisiete años de su apostolado con la intención de establecer su independencia, en concreto, de los líderes de la iglesia de Jerusalén (1:11-2:10).

No sabemos con qué exactitud conoció Pablo la actividad de los perturbadores en Galacia, si por carta, de primera mano a través de la información de un visitante o visitantes, o de segunda mano. La única fuente de la que disponemos para conocer su enseñanza es la propia carta; no tenemos otra posibilidad de corregir o suplementar su información, si es que Pablo estaba mal informado, como algunos suponen sin garantía alguna.⁸⁸

Así pues, ¿qué podemos decir de ese «otro Evangelio» que parecían dispuestos a abrazar los cristianos gálatas o de la identidad y las motivaciones de quienes les presionaban? Estas preguntas constituyen lo que se ha dado en llamar «el problema singular de la epístola a los Gálatas».⁸⁹

2. El consenso inicial

¿Por qué hablamos de un «problema singular»? Para gran parte de los lectores de la carta desde el siglo II, la naturaleza del «otro Evangelio» ha sido patente y el carácter de quienes lo proponen no ha ofrecido muchas dudas. El prólogo de Marción a las cartas paulinas⁹⁰ (s. II) comenzaba con el prólogo a los Gálatas, y decía así:

⁸⁸ Véase p. 25.

⁸⁹ Véase p. 24.

⁹⁰ El texto original griego de los prólogos marcionitas se ha perdido, pero quedan traducciones latinas en la mayoría de los manuscritos de la Vulgata, una vez olvidado su origen herético. Para comprenderlos deben leerse en el orden en que Marción ordenó las cartas paulinas. Véase D. de Bruyne: «Prologues Bibliques d'Origine Marcionite», *RBén* 24 (1907), 1-16; A. von Harnack: «Der marcionitische Ursprung der Ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen», *ZNW* 24 (1925), 204-218; A. Souter: *Text and Canon of the NT* (London, 1954), 188-191. J. Regul presentó un serio desafío a la tesis de de Bruyne en *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (Freiburg, 1949). K. T. Schäfer sostuvo el origen marcionita de siete de los prólogos paulinos en «Marius Victorinus und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen», *RBén* 80 (1970), 7-16. Véase más adelante N. A. Dahl: «The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters», *Semeia* 12 (1978), 233-277.

«Los gálatas son griegos.⁹¹ Recibieron primero la palabra de verdad del apóstol, pero tras su partida fueron tentados por falsos profetas a volver a la ley y la circuncisión. El apóstol les pide que vuelvan a la fe verdadera,⁹² escribiéndoles desde Éfeso».

En este prólogo, la «ley» a la que los gálatas estaban siendo tentados a volver era la ley judía. Esto se indica mediante su colocación junto a la «circuncisión», así como por el sentido llano de las repetidas referencias a la ley en la propia carta.

Esta misma comprensión del argumento de Gálatas se repite a lo largo de la literatura patristica. Por ejemplo, Mario Victorino, el primer comentarista latino de la carta, dice:

«El resumen de la carta es el siguiente: los gálatas se están extraviando porque están añadiendo judaísmo al Evangelio de la fe en Cristo, observando en sentido material el sábado y la circuncisión, junto al resto de las obras que recibieron de acuerdo con la ley. Preocupado por estas tendencias, Pablo escribe esta carta, deseando corregirles y hacerles volver del judaísmo, para que guarden la fe solo en Cristo, y reciban de Cristo la esperanza de salvación y sus promesas, porque nadie se salva por las obras de la ley. Así, para mostrar que lo que añadan está mal, desea confirmar (la verdad de) su Evangelio».⁹³

Durante el periodo de la Reforma no hallamos cambios significativos, salvo que los reformadores vieron una analogía entre la situación de Pablo y la suya propia. Lutero comienza el prefacio a la epístola como sigue:

«Los gálatas habían sido traídos por San Pablo a la fe cristiana correcta, de la ley al Evangelio. Pero tras su partida llegaron falsos profetas, discípulos de los apóstoles verdaderos, e hicieron volver a creer a los gálatas que debían lograr la santidad mediante las obras de la ley, y que estaban pecando si no cumplían las obras de la ley, tal y como insistían algunos personajes importantes en Jerusalén, según Hechos 15».⁹⁴

Lo amplía en su comentario a la epístola:

«San Pablo se ocupó de establecer la doctrina de la fe, la gracia, el perdón de los pecados o la justicia cristiana, hasta el punto de que tuviéramos un conocimiento perfecto y diferenciáramos entre la justicia cristiana y cualquier otro tipo de justicia... Porque si se pierde el artículo de la justificación, se pierde toda la doctrina cristiana verdadera...

⁹¹ Véase p. 6.

⁹² O «a creer en la verdad».

⁹³ C. Marius Victorinus Afer, *In Galatas*, introd. (ed. A. Locher, 1).

⁹⁴ *Luthers Werke*, WA: *Die deutsche Bibel*, 7, 172s.

Cristo (dice Pablo) os llamó por gracia, para que fuerais libres en Cristo, y no esclavos bajo Moisés, cuyos discípulos vuelven de nuevo a través de vuestros falsos apóstoles, quien por la ley de Moisés no os llamó bajo la gracia, sino bajo la ira, al odio de Dios, al pecado y la muerte.

Por tanto, se puede suponer fácilmente que estos falsos profetas habían condenado el Evangelio de Pablo entre los gálatas, diciendo: Pablo había comenzado bien, pero comenzar bien no es suficiente, ya que todavía quedan tareas mayores; como dicen en el capítulo quince de Hechos: "a no ser que os circuncidéis según Moisés, no podéis salvaros". Esto es como decir que Cristo es un buen albañil, que ha comenzado un edificio, pero que no lo ha terminado; eso debe hacerlo Moisés.⁹⁵

Lutero continúa estableciendo un paralelismo entre los «espíritus fantásticos, anabautistas y otros» de su tiempo y los «papistas».⁹⁶

Según Juan Calvino (1548), Pablo «les había instruido fielmente (a los gálatas) en el Evangelio puro, pero habían entrado falsos apóstoles en su ausencia y habían corrompido la semilla de verdad mediante dogmas falsos y corrompidos. Enseñaban que seguía siendo necesaria la observancia ceremonial. Puede parecer trivial, pero Pablo lucha en contra de ello como parte de un artículo fundamental de la fe cristiana. Y con razón, ya que ninguna luz maligna ha de apagar el brillo del Evangelio, colocar una trampa a las conciencias o borrar la distinción entre el antiguo y el nuevo pacto. Se dio cuenta de que estos errores se relacionaban con una opinión impía y destructiva sobre el merecimiento de la justificación...»

«Los falsos apóstoles, que habían engañado a los gálatas para avanzar en sus propias reivindicaciones, pretendían haber recibido una comisión de los apóstoles. Su método de infiltración era hacerles creer que representaban a los apóstoles y que transmitían un mensaje de los mismos. Pero negaban el título y la autoridad de apóstol a Pablo... Al atacar a Pablo atacaban en realidad la verdad del Evangelio».⁹⁷

En otras palabras, estaban presionando a los conversos gálatas para que cumplieran las ceremonias de la ley veterotestamentaria como parte integrante del Evangelio, y para que aceptaran una doctrina de la justificación por méritos personales. Dado que la predicación de Pablo excluía ambos aspectos, ésta debía socavarse tratando de disminuir su estatus a ojos de sus conversos.

⁹⁵ M. Lutero: *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Traducción corregida y aumentada por P. S. Watson a partir de la edición «Middleton» de la versión inglesa de 1575 (London, 1953) 21, 26, 62, 63.

⁹⁶ *Ibid.*, 63ss.

⁹⁷ J. Calvino: *Galatians*, ETr, 4s.

Esta comprensión de la situación prevaleció hasta bien entrado el siglo XIX, cuando fue asumida por la Escuela de Tubinga de F. C. Baur y sus seguidores, quienes la integraron en su historia del cristianismo primitivo. Baur escribió que «lo que motivó al apóstol a escribir su carta a las iglesias gálatas se desprende claramente de la misma epístola». Que los gálatas abandonaran el Evangelio tal y como Pablo lo había predicado «se debía a la influencia de maestros foráneos que... les enseñaron que debían circuncidarse como primer paso para la salvación cristiana (v. 2, 11). Nos encontramos con los oponentes judaizantes con los que el apóstol habría de mantener un severo enfrentamiento en las iglesias que fundó, y que aquí aparecen con el duro e inflexible carácter judaizante que los sitúa como oponentes del cristianismo paulino... En resumidas cuentas, eran los judíos o judeocristianos de la vieja guardia, que no podían comprender la atmósfera más liberal del cristianismo paulino, hasta el punto de que pensaban que el fundamento de su existencia se venía abajo si el judaísmo ya no tenía poder e importancia absolutos».⁹⁸

Según Baur, los oponentes declarados del cristianismo paulino coincidían en principio con los líderes de la iglesia de Jerusalén; además, tales líderes «son los mismos con los que el apóstol lucha para refutar esos principios».⁹⁹

Pero al reconocer (de mala gana) durante la asamblea de Jerusalén que el Evangelio a los gentiles se había encomendado a Pablo y Bernabé, quedaron con las manos atadas y se vieron obligados a adoptar una postura no beligerante. Sin embargo, otros miembros de la iglesia de Jerusalén no estaban obligados, y éstos fueron los infiltrados o perturbadores que trataron de subvertir la enseñanza y la autoridad apostólica de Pablo entre los conversos gentiles, incluyendo las iglesias gálatas.

El obispo Lightfoot resume de forma concisa el tema: «La epístola a los gálatas sobresale de las cartas de San Pablo por su propósito unitario. La apostasía gálata en su doble aspecto, el rechazo de su autoridad y el repudio de la doctrina de la Gracia, no se pierde de vista de principio a fin».¹⁰⁰

Esta «apostasía», como la denomina Lightfoot, «era un tipo de judaísmo nítidamente fariseo, sin variación alguna, despejado de cualquier bruma de misticismo esenio, a diferencia del que prevaleciera unos años más

⁹⁸ F. C. Baur, *Paul: His Life and Works*, ETr, I (London, 1876), 251-253; cf. su *Church History of the First Three Centuries*, ETr, I (London, 1878), 49-60.

⁹⁹ Baur, *Paul*, I, 121.

¹⁰⁰ J. B. Lightfoot: *Galatians*, 63.

tarde en la vecina iglesia de Colosas.¹⁰¹ Se insistía fuertemente en la necesidad de la circuncisión. Se enfatizaba la observancia de "días y meses y estaciones y años". En resumen: los innovadores simplemente proponen la sumisión a toda la ley ceremonial. En cualquier caso, era la consecuencia lógica de aceptar el rito de iniciación.¹⁰²

Pero, a diferencia de la interpretación de Tubinga, Lightfoot considera que la epístola a los Gálatas los refuta de forma absolutamente determinante, «ya que muestra las verdaderas relaciones existentes entre San Pablo y los doce».¹⁰³ En lugar de coincidir con los propagandistas judaizantes, los líderes de Jerusalén coincidían desde un principio con Pablo; Pablo denuncia la «comedia»¹⁰⁴ de Pedro en Antioquía, que se retirara de la comunión en la mesa con los gentiles cristianos, precisamente porque en esta ocasión Pedro se estaba comportando de modo distinto a como le dictaban sus verdaderos principios.

Creo que el relato de los acontecimientos en las iglesias gálatas de Lightfoot requiere pocos cambios. Pero a lo largo del siglo XX expertos de gran reputación han presentado otros relatos discrepantes que merecen un análisis con profundidad.

3. Otras explicaciones

En 1919, Wilhelm Lütgert publicó *Law and Spirit*,¹⁰⁵ donde afirma que Pablo tuvo que luchar en dos frentes al mismo tiempo en Galacia. No solo tuvo que afrontar el intento de imponer a sus conversos la circuncisión y otras obligaciones de la ley judía, sino también a los radicales de corte opuesto a los judaizantes. Estos querían desvincular el Evangelio de sus raíces veterotestamentarias y mantenían que la nueva vida en el Espíritu les daba acceso a un campo de conocimiento que desechaba las «cosas de la carne» por irrelevantes, mostrando poca preocupación por las distinciones éticas en las que tanto insistía Pablo, según ellos de forma inconsecuente. Lütgert afirma que era frente a éstos y no frente a los judaizantes ante quienes Pablo defendía la independencia de su autoridad apostólica. De acuerdo con sus criterios, cualquiera que dependiera de

¹⁰¹ Cf. J. B. Lightfoot: *Colossians and Philemon*, 73ss., 349ss.

¹⁰² Lightfoot, *Galatians*, 27.

¹⁰³ *Ibid.*, 68.

¹⁰⁴ Gálatas 2:13.

¹⁰⁵ W. Lütgert: *Gesetz und Geist: eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Gälaterbriefes* (Gütersloh, 1919).

Jerusalén no estaba lo suficientemente emancipado del antiguo orden judío, de ahí el énfasis paulino en que no había recibido su comisión o su mensaje de una fuente humana, y mucho menos de los «pilares» de Jerusalén, sino por revelación directa del Señor exaltado. También se necesitaba prevenir a estos personajes de no convertir su libertad cristiana en licenciosidad (5:13); por el contrario, se debía prevenir a los judaizantes de no cambiar su libertad por el «yugo de la esclavitud» (5:1).

James Hardi Ropes reelaboró la tesis de Lütgert diez años más tarde, en *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*.¹⁰⁶ Ropes trató de mostrar cómo esta tesis iluminaba cada una de las secciones de la epístola en el breve comentario a Gálatas que incluye en esta monografía. Por ejemplo, en Gálatas 3:6-29 Pablo debía recordar a los radicales que querían olvidar los antecedentes veterotestamentarios del Evangelio que, en tanto que gentiles, eran hijos de Abraham por la fe en Cristo, hijos de Abraham en el sentido más importante.

Ropes también afirma que los gálatas judaizantes no fueron necesariamente influidos por visitantes intrusos provenientes de Judea: «solo hemos de suponer que algunos cristianos gentiles se mostraron propensos a los esfuerzos de los judíos de la sinagoga local y que habían tratado de persuadir al conjunto de las iglesias a aceptar los ritos judíos, incluyendo la circuncisión».¹⁰⁷

En un artículo publicado en 1945, F. R. Crownfield quiso hacer justicia a los argumentos de Lütgert y Ropes, así como a la identificación tradicional de los agitadores como simples judaizantes: figuró que se trataba de judíos sincréticos, para los que el legalismo era un medio de alcanzar mayor iluminación.¹⁰⁸

Johannes Munck, profesor de Nuevo Testamento en Aarhus, Dinamarca, propuso una línea novedosa de interpretación de la carta en 1954, al defender que los judaizantes de las iglesias gálatas no eran ni judeocristianos, ni visitantes de Judea, ni judíos de la sinagoga local, sino pagano-cristianos, los propios conversos de Pablo.¹⁰⁹ Todo lo que sabían acerca del judeocristianismo y de la iglesia de Jerusalén lo sabían por Pablo: «sus

¹⁰⁶ J. H. Ropes: *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*. Harvard Theological Studies, 14 (Cambridge, Mass., 1929).

¹⁰⁷ *Singular Problem*, 45.

¹⁰⁸ F. R. Crownfield: «The Singular Problem of the Dual Galatians», *JBL* 64 (1945), 491-500.

¹⁰⁹ J. Munck: *Paulus und die Heilsgeschichte* (Copenhague, 1954), 79ss.; Etr: *Paul and the Salvation of Mankind* (London, 1959), 87ss.

palabras sobre Jerusalén y las iglesias de Judea estaban llenas de simpatía y comprensión».¹¹⁰ Cuando supieron que los cristianos de Jerusalén estaban circuncidados y que observaban muchas de las ordenanzas observadas por los judíos entre los que vivían, algunos de los conversos de Pablo entendieron que solo les había evangelizado a medias y que debían ajustarse a las costumbres de Jerusalén. Más aún: Pablo había enseñado a sus conversos a emplear la versión griega de las Escrituras hebreas como su Biblia.¹¹¹ Mientras estuvo con ellos, les mostró cómo las Escrituras hablaban de la salvación a los gentiles; pero tras dejarles, leyeron en aquellas mismas Escrituras que Abraham y su descendencia eran los receptores de la bendición de Dios, leyeron sobre la gloria de Israel y de la sujeción de los gentiles, leyeron acerca de guardar la ley como condición para disfrutar de la aprobación divina. Así pues, ¿resulta extraño que extrajeran aquellas drásticas conclusiones que horrorizaron a Pablo al oír las?

Pero a lo largo de la carta nos encontramos con otras indicaciones de que los agitadores eran agentes externos y no algunos de los conversos gentiles de Pablo. Se refiere a ellos en tercera persona, mientras que para sus conversos emplea la segunda. En sus cartas a los Corintios reprende a los ofensores dentro de la iglesia en segunda persona, al mismo tiempo que denuncia a cualquier intruso en tercera persona. Por tanto, podemos deducir que cuando habla a los cristianos gálatas tiene ante él a desconocidos. «Las personas a las que me refiero os tienen celo, pero no con buena intención: lo que realmente quieren es dejaros fuera para que mostréis celo por ellos» (4:17, al margen de NEB).

En un artículo publicado en 1956,¹¹² Walter Schmithals presentó una explicación más sencilla que la de Lütgert y Ropes: Pablo no estaba luchando en dos frentes; su ataque solamente tenía un objetivo: un grupo de judeocristianos gnósticos, el mismo objetivo que Schmithals ya había identificado en la correspondencia corintia.¹¹³ Pero, ¿estamos tan seguros de que el ataque de Pablo está dirigido contra el gnosticismo?¹¹⁴ Estaremos dando por sentado nuestras propias presuposiciones si argumentamos, como hace Willi Marxen, que se debe a que Pablo no comprendió ade-

¹¹⁰ Munck: *Paul and the Salvation of Mankind*, 131.

¹¹¹ *Ibid.*, 132.

¹¹² W. Schmithals: «Die Häretiker in Galatien», *ZNW* 47 (1956), 25-67, revisado y reimpresso en *Paulus und die Gnostiker* (Hamburg-Bergstedt, 1965), 9-46; ETr: *Paul and the Gnostics* (Nashville/New York, 1972), 13-64.

¹¹³ Schmithals: *Die Gnosis in Korinth* (Göttingen, 1956, 21965); Etr: *Gnosticism in Corinth* (Nashville/New York, 1917).

¹¹⁴ Cf. R. McL. Wilson: «Gnostics-in Galatia?», *SE* 4=102 (Berlin, 1968), 358ss.

cuadamente lo que enseñaban¹¹⁵ (escuchó que estaban enseñando la circuncisión y concluyó con demasiada rapidez que eran simples judaizantes, aunque de hecho estaban «introduciendo algo nuevo: un sincretismo judeocristiano gnóstico»);¹¹⁶ no tenemos más evidencia para determinar la naturaleza de su enseñanza que la refutación de Pablo.

Per se no es improbable que Pablo hubiera de defender el Evangelio en dos frentes al mismo tiempo; con toda seguridad tuvo que hacerlo en Corinto.¹¹⁷ Pero no existe ninguna evidencia sólida de que hubiera de hacerlo en las iglesias de Galacia. Sin duda, reconoció la necesidad de advertir a los conversos de cualquier lugar que no malinterpretaran su mensaje de libertad en un sentido antinomista: no deben convertir su libertad en licencia para satisfacer las «obras de la carne», sino más bien para vivir en amor mutuo, el primer «fruto del Espíritu» (5:13s., 22). Aunque les recuerda que los que manifiestan las obras de la carne «no heredarán el reino de Dios» (5:21), éste no es el énfasis principal de su carta. La «obra de la carne» que plantea la amenaza mortífera en las iglesias de Galacia parece ser el espíritu pendenciero, de ahí que advierta en el cap. 5:15: «pero si os seguís devorando unos a otros, lo único que podéis esperar es la aniquilación mutua». La solución recomendada es una mayor cantidad de esa fe «activa en el amor» que lleva a ser «siervos los unos de los otros» (5:6, 13).

4. *¿De quién se defiende Pablo?*

La insistencia paulina en su independencia de Jerusalén se entiende como parte de la argumentación contra los judaizantes, que apelan en última instancia a los líderes de Jerusalén. Los judaizantes decían lo siguiente: «Los líderes de Jerusalén son los únicos con autoridad para determinar cuál es el verdadero Evangelio, y recibieron dicha autoridad directamente de Cristo. La autoridad de Pablo no es equiparable: cualquier comisión que ejerza deriva de los líderes de Jerusalén, y si difiere de ellos en el contenido o en las implicaciones del Evangelio, actúa y enseña de forma arbitraria». Y añadían: «De hecho, Pablo subió a Jerusalén poco después de su conversión y estuvo algún tiempo con los apóstoles. Le instruyeron en los rudimentos del Evangelio y, al ver que era un hombre con una inteligencia fuera de lo común, olvidaron su pasado como per-

¹¹⁵ W. Marxen, *INT*, 55; 58.

¹¹⁶ *Ibid.*, 56.

¹¹⁷ Cf. H. Chadwick: «All Things to all Men», *NTS* 1 (1954-55), 261-275.

seguidor y le autorizaron para que predicara el Evangelio que había aprendido de ellos. Pero cuando cambió Jerusalén por Siria y Cilicia comenzó a adaptar el Evangelio para hacerlo aceptable a los gentiles. Los líderes de Jerusalén practicaban la circuncisión y guardaban la ley y las tradiciones, pero Pablo emprendió su propio camino omitiendo la circuncisión y otras observancias ancestrales en el mensaje que predicaba y, de este modo, traicionó su herencia ancestral. La única autoridad del Evangelio libre de la ley es la suya propia: no la recibió de los apóstoles, los cuales desaprobaban estas resoluciones. Esta desaprobación quedó patente en Antioquía, cuando Pedro y Pablo se enfrentaron directamente acerca de la necesidad de mantener las leyes dietéticas».

Pablo responde: «En ningún momento fui enviado por los líderes de Jerusalén. Mi llamamiento al apostolado y el Evangelio que anuncio los recibí por “una revelación de Jesucristo” (1:12). Debía cumplir mi apostolado entre los gentiles; el Evangelio que recibí por revelación debía predicarlo entre los gentiles, y los líderes de Jerusalén lo reconocieron cuando “vieron que se me había encomendado el Evangelio a los gentiles, del mismo modo que a Pedro se le había encomendado a los judíos; porque Dios, cuya obra había hecho a Pedro apóstol de los judíos, también me hizo a mí apóstol de los gentiles” (2:7s). Si se trata de definir el contenido o las implicaciones del Evangelio en tanto que afecta a los gentiles, hablo con autoridad; no yo, sino el Señor que me llamó y me envió. En cuanto al enfrentamiento con Cefas (Pedro) en Antioquía, se debió a que Pedro, presionado por los visitantes de Judea, abandonó la práctica establecida de comer en la misma mesa con los cristianos gentiles incircuncisos. Esta actitud suya suponía el rechazo virtual del Evangelio que ambos predicábamos, Evangelio que no distinguía entre creyentes en Cristo, ya fueran judíos o gentiles» (2:11-14).

Además, Pablo no difiere de los líderes de Jerusalén en lo que respecta al contenido esencial del Evangelio: se basa sobre los acontecimientos de la muerte, sepultura y resurrección de Cristo, acontecimientos proclamados por ambas partes (cf. 1 Co. 15:11). Sí podía haber diferencias de opinión en lo relativo a las implicaciones prácticas del Evangelio en las vidas de los creyentes gentiles; en este ámbito Pablo, comisionado por Cristo para ser el apóstol a los gentiles, no admitía interferencia alguna por parte de los apóstoles a los judíos, y menos aún por parte de quienes pretendían hablar en su nombre.

Entonces, ¿qué decir de sus palabras en Gálatas 5:11: «Pero yo, amigos, si todavía predico la circuncisión, ¿por qué soy perseguido aún?»? ¿Cómo

es que se acusaba a Pablo de predicar la circuncisión, y qué significaba dicha acusación? Posiblemente, la acusación era la siguiente: «No creáis a Pablo cuando dice que no debéis circuncidaros, porque él mismo predica la circuncisión». Ésta era la experiencia contraria a la que habían tenido los gálatas de la predicación paulina; pero si Pablo era un embaucador, como se sugiere, y adaptaba su predicación dependiendo del entorno, entonces estaba claro que no se le podía tomar en serio. Las palabras indignadas de Pablo en 1:10 presuponen tales insinuaciones: «¿Suena mi discurso como si buscara el apoyo de los hombres? ... ¿Creéis que me esfuerzo por agradar a los hombres? Si tratara de buscar el favor de los hombres, no sería siervo de Cristo».¹¹⁸

Pero, ¿qué significaba la acusación de que Pablo mismo predicaba la circuncisión? ¿Había algo en su enseñanza o en su acción que llevara a pensar así? Podemos imaginar fácilmente con qué rapidez se habría apelado en este sentido a una acción como la circuncisión de Timoteo;¹¹⁹ pero quizá lo único que se quería decir era que, siguiendo con su estrategia de vivir como judío entre los judíos, no veía mal la práctica de la circuncisión entre los judeocristianos.

Nos encontramos con un texto importante en Hechos 21:21, donde en su última visita a Jerusalén los ancianos de la iglesia madre cuentan a Pablo que han llegado rumores a Jerusalén «de que enseñas a todos los judíos del mundo gentil que se aparten de Moisés, diciéndoles que no circunciden a sus hijos ni observen nuestra forma de vida». Los ancianos le hacen ver que saben que los rumores son infundados, y la narración continúa presentando a Pablo aceptando la sugerencia de que debería dar una muestra pública de que son infundados. No es necesario interpretar este texto como un ejemplo de la estrategia lucana para acortar el abismo entre Pablo y la iglesia de Jerusalén, que era mucho mayor según la escuela de Tubinga; nada en las cartas de Pablo contradice el cuadro que se ofrece de él en Hechos 21. Incluso en Gálatas, el mensaje más inflexible de todos, su interés se centra únicamente en el hecho de que se imponga la circuncisión a los cristianos gentiles; le parece poco importante que los judeocristianos sigan circuncidando a sus hijos, o no; que sigan guardando el sábado y las normas dietéticas o no, en tanto que no se conviertan en una forma de justificación ante Dios.

¹¹⁸ Cf. H. Chadwick: «All Things to all Men», 261s.

¹¹⁹ O la de Tito, si es que se presupone en Gálatas 2:3; sin embargo, véase pp. 111ss.

5. El problema de la circuncisión

La característica más segura del falso evangelio era su insistencia en la circuncisión. En sí misma, la circuncisión no valía nada para Pablo: lo afirma por dos veces en la misma carta (5:6; 6:15). Lo que le alteraba era la práctica o la aceptación de la circuncisión como una obligación legal, como si fuera esencial para la salvación o para la participación en la comunidad del pueblo de Dios. La circuncisión de Timoteo no es inconsistente con los principios paulinos, circuncisión que el relato de Hechos 16:3¹²⁰ presenta como un asunto de conveniencia, aunque es fácil darse cuenta de que su acción se vería desfigurada o malinterpretada. Pero en la situación prevalente en las iglesias de Galacia se trataba de otro asunto bien distinto: «Escuchadme: Yo, Pablo, os digo que si os dejáis circuncidar, Cristo no os servirá de nada. Una vez más, os testifico que todo hombre que se circuncida está obligado a cumplir toda la ley» (Gá. 5:2ss.). Si aceptaban la circuncisión porque lo exigía la ley de Israel, no se podían parar aquí: toda la ley era de obligado cumplimiento. Pero ni los que estaban dispuestos a aceptar la circuncisión como una obligación legal, ni los que les presionaban a ello, contaban con cumplir *toda* la ley: según Pablo, estos últimos «desean haceros circuncidar para gloriarse en que os habéis sometido a este rito externo» (6:13). Todo el que admitiera el principio de la salvación por el cumplimiento de la ley, y no se tomara en serio la consecuente obligación de cumplirla en su totalidad, incurriría en el destino invocado por la ley misma: «Maldito todo el que no persevera en cumplir todo lo que está escrito en el libro de la ley» (3:10, citando Dt. 27:26). Caído bajo maldición, la única forma de librarse de ella era mediante la muerte redentora de Cristo: «Cristo nos liberó de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros, porque las Escrituras dicen: "Maldito todo el que cuelga de un madero". El propósito de todo ello era que la bendición de Abraham se extendiera a los gentiles, para que recibamos el Espíritu prometido mediante la fe» (3:13ss., citando Dt. 21:23). Era absurdo que los que habían experimentado la liberación se expusieran de

¹²⁰ La circuncisión de Timoteo se recoge de forma incidental; no tenemos ninguna referencia posterior ni revela «tendencia» lucana alguna. Como hijo de madre judía, criado en la ley por ella, era judío salvo por la circuncisión, que no le habían practicado porque su padre/padrastro era griego, cosa que los judíos locales sabían. Es muy posible que Pablo considerase conveniente hacer de él un judeocristiano en toda regla, aunque el sentido de la expresión «por causa de los judíos que había en aquellas regiones» resulta oscuro. Véase A. E. Harvey: *The New English Bible: Companion to the New Testament* (Oxford and Cambridge, 1970).

nuevo a las sanciones de la ley por reconocer la obligación adquirida de cumplirla, del mismo modo que sería absurdo para el pueblo liberado del yugo de la esclavitud colocar de nuevo sus cuellos de forma voluntaria y deliberada bajo dicho yugo. El Evangelio de la salvación por Gracia y la doctrina de la salvación por el cumplimiento de la ley son mutuamente excluyentes: aceptar lo último equivale a renunciar a lo primero. «Cuando tratáis de ser justificados por la ley, vuestra relación con Cristo está completamente rota: habéis caído del señorío de la Gracia de Dios» (5:4).

No es cierto que todas las escuelas de pensamiento judío de la época insistieran en la circuncisión como un *sine qua non* para ser admitido en la comunidad de Israel. Filón sabe de los que afirmaban que, si se mantenía la importancia espiritual de la circuncisión, estaba permitido dispensar del rito externo; a estos se les opone diciendo: «no debemos abolir la ley de la circuncisión fundándonos en que la circuncisión significa la eliminación del placer y las pasiones de cualquier tipo y la destrucción de la soberbia».¹²¹ Alrededor del año 40 d.C., Ananías, el instructor judío del rey Izates de Abidene, le aseguró que podía adorar a Dios según la ley judía sin necesidad de circuncidarse; pero más tarde, cuando otro judío de nombre Eleazar persuadió a Izates de que no podía esperar ser un verdadero prosélito y ganar la aprobación divina sin circuncidarse, éste se sometió al rito.¹²² En los debates con la escuela de Shammai, algunos miembros de la escuela de Hillel sostenían que el bautismo de iniciación era suficiente para que los gentiles se convirtieran en prosélitos del judaísmo, sin circuncisión,¹²³ aunque parece tratarse de una postura defendida en el debate más que de una práctica extendida. Los gentiles que se acercaban al judaísmo, pero se paraban ante la circuncisión, eran tratados como temerosos de Dios que se encontraban fuera de la fraternidad judía, sin poder ser admitidos como prosélitos de la comunidad.¹²⁴

La línea paulina no era la de los hillelitas, según los cuales la circuncisión no era un elemento esencial para que un gentil se convirtiera en judío, si es que se sometía al bautismo del prosélito. No se trataba de convertir en judío a un gentil, sino en introducir a judíos y gentiles en una nueva comunidad por la fe que reconoce a Jesús como Señor. En esta nueva comunidad, la circuncisión era irrelevante, y resultaba inadmisibile

¹²¹ Filón: *Migr. Abr.*, 92.

¹²² Josefo: *Ant.* 20.34ss.

¹²³ b. Y'hamôî 46a (*baraita*).

¹²⁴ Como Cornelio de Cesarea, quien a pesar de su piedad (Hch. 10:2ss., 22) era clasificado como un gentil incircunciso, con quien ningún judío observante podía tener comunión en la mesa (Hch. 10:28; 11:3).

cualquier intento de considerarla algo esencial. La circuncisión, así como otros elementos de la ley de Israel (restricciones dietéticas, fechas sagradas, etc.), había separado tradicionalmente a judíos y gentiles; todo esto ya no tenía sentido en la «nueva creación» (6:15), en la que no hay «judío ni griego» (3:28). Cualquier intento de imposición suponía retroceder al tiempo previo a la venida de Cristo.

6. Los «elementos» del mundo

Junto a la circuncisión, los gálatas guardaban «días, meses, estaciones y años» (4:10). ¿Qué tenía de malo? En sí mismo, nada. Pablo considera que guardar o no guardar el calendario sagrado era indiferente en el ámbito religioso, así como la circuncisión. «Este hombre juzga que un día es superior a otro, mientras que aquél considera que todos los días son iguales. En este asunto, cada cual está convencido de su propia opinión» (Ro. 14:5). Según el relato de Hechos, Pablo ajustaba hasta cierto punto sus movimientos de acuerdo con el calendario judío, sobre todo en lo que se refiere a sus visitas a Jerusalén;¹²⁵ esto se encuentra en total consonancia con su estrategia establecida en 1 Corintios 9:19ss. Según ésta se adaptaría a las costumbres judías en compañía de judíos y a las costumbres gentiles en compañía de gentiles y confiaría el Evangelio tanto a unos como a otros. Pero guardar las ocasiones sagradas como si se tratara de una obligación religiosa, como si formaran parte de la esencia de la fe evangélica y la membresía de la Iglesia, era un paso atrás de la libertad a la esclavitud; de hecho, se trataba de una muestra de sumisión a los «elementos (o fuerzas elementales) del mundo» (Gá. 4:3, 9).

Dejando a un lado lo que condicionara la elección paulina del término «elementos» (στοιχεῖα) en este contexto (véase pp. 193ss.), es evidente que el cumplimiento de la ley judía se interpreta como sumisión a los mismos (pp. 203ss.). Pablo dice: «Mientras éramos niños, éramos esclavos de los *stoicheia* del Universo» (4:3). Si los gálatas aceptan la ley judía como una obligación religiosa quedarán sujetos a la esclavitud; pero hay que notar que, aunque los gálatas son gentiles, Pablo afirma que *volverán* a esa esclavitud. «En otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, erais esclavos de seres que no son dios por naturaleza.¹²⁶ Pero ahora que conocéis al Dios o, más bien, ahora que Él os ha conocido, ¿cómo podéis volver a los *stoicheia*

¹²⁵ Cf. Hechos 18:21 (texto occidental); 20:16 (cf. 27:9); véase también 1 Corintios 16:8.

¹²⁶ Eco de Deuteronomio 32:17 (cf. 1 Co. 10:20).

débiles e inútiles? ¿Por qué queréis volver a estar a su servicio?» (4:8ss.). ¿Está equiparando Pablo su judaísmo pasado con el paganismo pasado de los gálatas, como si ambos consistieran en el servicio a los *stoicheia*? Sí, sin duda.

Inmediatamente después, les reprocha cumplir «días, meses, estaciones y años» especiales. Tres de estos cuatro términos se hallan en la versión griega de Génesis 1:14, donde se dice que las luminarias celestes fueron puestas «para señales y para estaciones y para días y años».

Las divinidades con el mismo nombre de los planetas sobresalían entre los objetos del culto pagano. En la fe de Israel, tales divinidades se incluían entre los *b'ne 'elohim*, miembros de la corte celestial del Dios Altísimo.¹²⁷ Los judíos no adoraban dichos seres, tal y como hacían los gentiles. En la época anterior a Cristo regulaban su vida religiosa con ordenanzas impuestas por mediación de estos seres, debido al estado de infancia espiritual en el que se encontraban. Pero para los creyentes que habían sido emancipados por Cristo y habían obtenido la mayoría de edad espiritual por la fe en Él, volver a tales ordenanzas estaba al filo de la apostasía y era casi como una recaída en el culto pagano.

A la luz del Evangelio, estos *stoicheia* eran «débiles e inútiles»: Cristo había mostrado su fracaso. Para los que no vivían según la libertad cristiana, los *stoicheia* eran «principados y potestades» que sometían las almas de los hombres a esclavitud.¹²⁸ La epístola a los Colosenses describe su derrocamiento por Cristo en la cruz, único escrito del corpus paulino en el que figuran los *stoicheia*, y además de un modo muy parecido a como figuran en Gálatas, aunque la «herejía» que combate Pablo en Colosenses es aparentemente una forma más compleja de sincretismo que el «otro» Evangelio que denuncia en Gálatas.¹²⁹

Para Pablo, el culto pagano siempre era culpable porque implicaba la idolatría y los vicios derivados de ella.¹³⁰ El culto judío durante la etapa precristiana de la actuación de Dios con los hombres no era culpable, ya que estaba instituido por Dios, pero era una fase infantil e inmadura comparada con la era venidera en la que la fe en Cristo introducía a los hombres. Igual que un menor necesita la dirección de tutores, custodios o esclavos, el pueblo de Dios estaba bajo el control de los *stoicheia* durante

¹²⁷ Cf. Deuteronomio 32:8, leyendo «hijos de Dios», en vez de «hijos de Israel» del TM.

¹²⁸ Cf. G. B. Caird: *Principalities and Powers* (Oxford, 1956); H. Schlier: *Principalities and Powers in the New Testament*, ETr (Freiburg, 1961).

¹²⁹ Colosenses 2:15.

¹³⁰ Cf. Romanos 1:18ss.

su minoría de edad. Pero el hecho de que los creyentes en Cristo se colocaran de nuevo bajo el control de estos *stoicheia* no equivalía a regresar a la infancia, sino a declarar que la muerte de Jesús no tenía poder redentor: «No anularé la gracia de Dios; si la justicia viene por la ley, entonces Cristo murió en vano» (Gá. 2:21). Dificilmente habría podido expresarse Pablo con mayor urgencia o severidad si sus conversos hubieran estado a punto de retornar al paganismo. Podemos compararlo con la actitud del escritor de Hebreos hacia otro grupo que se encontraba en peligro de desistir de su postura cristiana diferencial y perderse en su anterior entorno judío, a los cuales advierte que esto supondría la apostasía absoluta, apartarse del Dios vivo (He. 3:12).

7. La solución elegida

La interpretación más llana de Gálatas a partir de su evidencia interna concuerda de forma considerable con la afirmación de Hechos 15:1 de que, poco después de la extensión del Evangelio por Asia Menor, surgió una «disensión y controversia feroz» en la iglesia de Antioquía de Siria porque «algunos que habían descendido de Judea comenzaron a enseñar a los hermanos que los que no estaban circuncidados de acuerdo con el rito mosaico no podían ser salvos». Si estas personas también visitaron las iglesias-hijas de Antioquía en Galacia, enseñaron lo mismo y encontraron cierta aceptación, ya tenemos el escenario de la epístola a los Gálatas, sin importar que la visita tuviera lugar al mismo tiempo o con posterioridad.

Los «agitadores» estaban movidos por un celo religioso, pero hay pistas de una motivación diferente. Pablo les acusa de evitar la persecución «a causa de la cruz de Cristo» (6:12), es más: da a entender que si él predicara la circuncisión (como algunos afirman que hacía) no seguiría siendo perseguido. En cuanto a Pablo, su proclamación pública del Evangelio libre de la ley debió de ofender a las comunidades judías donde quiera que fuese; pero le urgía la necesidad, no tenía más opción que predicar el Evangelio, el Evangelio libre de la ley (1 Co. 9:16). Ahora bien, ¿por qué estaban los agitadores tan ansiosos por evitar la persecución? ¿No la habrían evitado quedándose en casa y ocupándose de sus asuntos?

Robert Jewett sugirió en un artículo publicado en 1971¹³¹ una hipótesis iluminadora. En Judea se dio un rebrote de la actividad «zelota» bajo los

¹³¹ R. Jewett: «The Agitators and the Galatian Congregation», en *NTS* 17 (1970-71), 198-212.

gobernadores Tiberio Julio Alejandro (c. 46-48 d.C.), quien mandó crucificar a dos líderes insurgentes, hijos de Judas el galileo (Jos.: *Ant.* 20.102), y su sucesor Ventidio Cumano (c. 48-52 d.C.), bajo cuyo mandato aumentaron los desórdenes (*Ant.*: 20.105-136; *Guerra* 2.223-246). Posiblemente, la venganza zelota cayó sobre los judíos que confraternizaban con los gentiles, y los judeocristianos que compartían la mesa con sus hermanos gentiles estaban expuestos a tales represalias. Esperaban proteger a los judeocristianos de la venganza zelota si lograban persuadir a los cristianos gentiles de que se circuncidaran. La persuasión sería más efectiva si aseguraban a los creyentes gentiles que la circuncisión era una condición requerida por Dios a todo hombre que quisiera ser aceptado por Él.¹³²

Así, nos encontraríamos con otro motivo de quienes visitaron las iglesias de Galacia y trataron de persuadir a los conversos gentiles de que, a no ser que se circuncidaran y cumplieran con otras tradiciones de la religión judía, no podrían esperar ganar el reconocimiento de la iglesia de Jerusalén y de los otros correligionarios de origen judío; ante ellos solo tendrían el estatus que los gentiles temerosos de Dios tenían en la sinagoga. El Evangelio «completo» incluía la circuncisión como requisito indispensable; el Evangelio que habían recibido de Pablo estaba incompleto. Pablo responde que ese Evangelio «completo», que niega la absoluta suficiencia de Cristo, no era un Evangelio; además, en tanto que implicaba la vuelta a la esclavitud legal, desvaloraba el mensaje de la justificación por fe, rechazaba la pretensión de que Jesús hubiera inaugurado mediante su muerte y resurrección la era mesiánica que suplantaba la era de la ley y deslegitimaba con ello su título de Mesías. No era Evangelio en absoluto: tal enseñanza era una simple apostasía de la fe en Cristo. Así, no importaba quién lo propagase, era *anatema*.

III. La verdad del Evangelio

1. Gálatas y el mensaje cristiano primitivo

La carta incluye en su saludo inicial expresiones que, por lo general, se consideran parte de una confesión de fe cristiana primitiva que Pablo no formuló, pero sí suscribió. Al saludo paulino «Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» le sigue una construcción

¹³² Cf. M. Hengel: *Die Zeloten* (Leiden, 1961), 201-204.

participial con artículo que equivale a una cláusula adjetival, en la que se describe a Cristo como el que «se dio a sí mismo por nuestros pecados para librarnos del presente siglo malo, conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (Gá. 1:4ss.). Se expresan dos fragmentos de la fe cristiana primitiva común: (a) que Cristo «se dio a sí mismo por nuestros pecados», comparable a «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Co. 15:3) o «quien fue entregado por nuestras transgresiones» (Ro. 4:25), y (b) que tuvo el propósito de librarnos «del presente siglo malo». Se trata de la reinterpretación cristiana de la extendida doctrina judía de las dos eras, donde la transición entre la era presente (una época malvada, tal y como se denomina en los textos de Qumrán) y la era venidera (la era de la vida nueva y la justicia) está marcada por el acontecimiento de Cristo, históricamente en su muerte y resurrección y existencialmente en la experiencia de su pueblo cuando se unen con Él por fe.¹³³ Debemos añadir a estos dos elementos otro que aparece al comienzo del saludo, cuando se califica a «Dios Padre» con el sintagma participial «que le resucitó [es decir, a Jesús] de los muertos» (Gá. 1:1), expresión recurrente en las epístolas del NT, como Romanos 4:24; 8:11; 10:9; 2 Corintios 4:14; 1 Pedro 1:21.

Más adelante, en Gálatas 4:4, nos encontramos con otros extractos del acervo común del cristianismo primitivo: «cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer», quizá con la siguiente expresión «nacido bajo la ley», aunque la expresión «para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción de hijos» (4:5) es típicamente paulina. Cuando Pablo asocia la adopción de los creyentes en la familia de Dios con el hecho de que reciben de Dios «el Espíritu de su Hijo», aduce para demostrarlo la invocación de Dios como «¡Abba! ¡Padre!» (Gá. 4:6). Da la impresión de que, desde los inicios, los cristianos grecoparlantes asumieron el término *Abba* de la iglesia arameoparlante, término que Jesús había usado para dirigirse a Dios o para hablar de Él (cf. Mr. 14:36), y le añadieron el equivalente griego ὁ πατήρ (cf. Ro. 8:15).¹³⁴ De este modo, Pablo teje su enseñanza característica alrededor de un núcleo primitivo.

¹³³ Cf. 2 Corintios 5:17.

¹³⁴ Cf. A. Hunter: *Paul and his Predecessors* (London, 1961), 50, quien sugiere que Pablo conocía el «Padre Nuestro». Por otra parte, J. A. T. Robinson considera que el bautismo cristiano, la adopción y la recepción del Espíritu reflejan «la asociación en el bautismo de Jesús del don del Espíritu y la declaración de filiación» («The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology», en *JT* 6 [1953], 262).

Podemos decir lo mismo de la muerte de Cristo, la cual desempeñó sin duda un papel central en el primer mensaje llevado a los gálatas: «ante cuyos ojos Jesucristo fue presentado públicamente como crucificado» (Gá. 3:1). Nos encontramos con la elaboración paulina de la doctrina de la pasión de Cristo en su argumentación de Gálatas 3:10-14: al sufrir la muerte de aquel sobre el que había caído la maldición divina declarada en la ley (Dt. 21:23), Cristo ha redimido a su pueblo de la maldición que declaró la ley sobre quienes no lograban cumplirla en su totalidad (Dt. 27:26).¹³⁵ En Gálatas 6:14 se encuentra una intuición paulina posterior sobre la importancia de la cruz de Cristo: jugando con el doble significado del verbo *σταυρόω*, afirma que forma una valla que le separa del *kosmos*.

El bautismo era el signo común de iniciación en la comunidad cristiana; junto a las asociaciones primitivas de arrepentimiento, limpieza y remisión de pecados, Pablo lo entiende como un símbolo de la incorporación a Cristo: «todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo» (Gá. 3:27).¹³⁶ Mediante la pertenencia a Cristo, que es la simiente de Abraham, incluso los gentiles se convierten en simiente de Abraham y herederos de las promesas pronunciadas por Dios al patriarca (Gá. 3:29).

Como en cualquier otro lugar durante la época apostólica,¹³⁷ la recepción del Espíritu en las iglesias gálatas se acompañó de milagros (Gá. 3:5), pero Pablo reelabora la doctrina del Espíritu de forma personal, oponiendo la vida bajo la guía del Espíritu a la vida bajo la ley en clave de libertad-esclavitud (Gá. 5:1, 18).

La mayoría de los *testimonia* del AT citados en Gálatas son característicamente paulinos, incluso algunos son propios de esta carta, por lo que debemos ser cautos al adscribirlos al acervo común de *testimonia* del cristianismo primitivo. C. H. Dodd sugiere que podemos asignar dos: (a) la combinación de Génesis 12:3 y 22:18 en Gálatas 3:8 «en ti serán benditas todas las naciones» (cf. Hch. 3:25 para ver una combinación diferente de ambos textos),¹³⁸ y (b) la afirmación de Habacuc 2:4, citada en Gálatas 3:11 y en Romanos 1:17, de que «el justo (justificado) vivirá por la fe»; a la luz del uso distinto en Hebreos 10:38, cree que podría tratarse de un *testimonium* para la venida de Cristo incluso previo a la composición de Gálatas.¹³⁹ Mencionaré dos más.

¹³⁵ Véase pp. 157ss.

¹³⁶ Cf. Romanos 6:3ss.

¹³⁷ Cf. Hechos 2:43 *et passim*, Hebreos 2:4.

¹³⁸ C. H. Dodd: *According to the Scriptures* (London, 1952), 43ss.

¹³⁹ *According to the Scriptures*, 50ss.

Como ya hemos dicho,¹⁴⁰ en Gálatas 3:13 se cita Deuteronomio 21:23 (LXX), «maldito todo el que cuelga de un madero» (κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου) y se desarrolla mediante Deuteronomio 27:26 por el principio rabínico de *gezerah shawah*.¹⁴¹ Sin embargo, da la impresión de que Deuteronomio 21:23 ya se había aplicado a la crucifixión de Cristo si tenemos en cuenta el uso de la expresión «colgándole de una cruz» (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου) en dos discursos de Hechos (5:30; 10:39) que no hay por qué considerar composiciones lucanas propias, ya que cada uno de ellos es un resumen de motivos kerigmáticos primitivos.¹⁴² Muy pronto, los seguidores de Jesús llegaron a la conclusión de que su Maestro había sufrido la muerte sobre la que la ley pronunciaba una maldición, aunque Pablo, *more suo*, relaciona el hecho con la satisfacción de Jesús y la abolición de la Torá.

Por otra parte, la aplicación de Isaías 54:1 en Gálatas 4:27 podría considerarse una originalidad paulina:¹⁴³ la «estéril» se interpreta como la Iglesia gentil, en contraste con la casada, la «Jerusalén actual». Pero, cuanto menos, lo ha tomado de uno de los más fértiles campos de *testimonia*, Isaías 40-66, que parece haberse interpretado en clave cristiana en fecha temprana. De haberse interpretado Isaías 54:1 en clave cristiana, Pablo lo adapta con toda seguridad a su argumentación presente. Uno se podría preguntar si este texto le sugirió la exégesis alegórica del relato del Génesis sobre Sara y Agar y sus hijos respectivos, y no viceversa.

Hasta aquí, si tratáramos de resumir el mensaje cristiano primitivo proclamado por Pablo y sus predecesores, tal y como se presupone en la carta a los Gálatas, el resultado podría ser el siguiente:

Jesús, nuestro Señor, el Hijo de Dios, fue enviado al mundo por su Padre cuando llegó el cumplimiento del tiempo. Nació en el seno de la familia de Abraham¹⁴⁴ y vivió bajo la ley judía. Fue crucificado por sus enemigos, pero en su muerte se entregó a sí mismo por los pecados del pueblo. Dios le resucitó de los muertos para ser el Salvador de todo el que crea en Él; ha enviado su Espíritu a los corazones para que puedan

¹⁴⁰ Véase p. 34.

¹⁴¹ Véase p. 165.

¹⁴² Cf. Hechos 13:29; 1 Pedro 2:24.

¹⁴³ V. Burch intenta en J. R. Harris: *Testimonies II* (Cambridge, 1920), 32ss. adscribir este uso de Isaías 54:1 a una colección de testimonios prepaúlino, pero se fundamenta sobre la presuposición precipitada de que el *Testimonia aduersus Iudaeos* de Cipriano es anterior; resulta más probable que la cita de Cipriano de Isaías 54:1 en *Testimonia* 1.20 dependa de Gálatas 4:27. Véase pp. 222ss.

¹⁴⁴ El mensaje primitivo también lo proclamaba como hijo de David, pero aunque Pablo lo sabía (cf. Ro. 1:3; 15:12), es evidente que no desempeñaba ningún papel fundamental en la misión gentil.

llamar a Dios «Padre», tal y como hizo Jesús, para mostrar su amor en sus vidas y para esperar confiadamente la realización de su esperanza.

2. El criterio de juicio

Cuando Pablo acusa a sus conversos gálatas de abandonar tan pronto para seguir «un Evangelio diferente» (que ni siquiera puede llamarse Evangelio) y lanza un anatema sobre todo el que predique otro Evangelio contrario al que los conversos recibieron de él (Gá. 1:6-9), podemos preguntarnos si existe alguna norma objetiva para poder emitir un dictamen entre su Evangelio y el «Evangelio diferente». ¿Podemos estar tan seguros como él de que su versión era la auténtica, y la otra falsa? Si miramos con retrospectiva convenimos en que la versión de Pablo tenía más posibilidades de hacer del cristianismo una fe universal que la de sus oponentes; pero ¿cuál era la situación cuando se escribió la carta a los gálatas? ¿Había un consenso general en torno al «auténtico» Evangelio, en relación con el cual los otros «Evangelios» de estilo propio se considerasen falsos?

La defensa paulina del Evangelio que predicaba debió de parecer débil, si es que era el único en predicarlo. Como todos sabían, Pablo era un recién llegado a la fe cristiana. No había sido compañero de Jesús en la Tierra, tal y como lo habían sido los apóstoles originales, y cuando contactó por primera vez con los seguidores de Jesús lo hizo en calidad de perseguidor, no de defensor. ¿Qué razones había para preferir la interpretación paulina del mensaje de Jesús por encima de la de otros?

Pablo cree necesario contestar a esta pregunta, y dicha necesidad lo coloca en una situación delicada. Quiere alegar que los líderes de la iglesia de Jerusalén reconocen la autenticidad del Evangelio que predica; quizá por encima de todo quiera alegar su propia independencia de la autoridad de los líderes de Jerusalén. En consecuencia, declara la independencia de su autoridad antes de apelar a la autoridad de los apóstoles (con cierta torpeza). De resumir sus palabras, diría lo siguiente: «Cuando mostraba mi celo anterior por las tradiciones ancestrales del judaísmo asolé a la Iglesia,¹⁴⁵ hasta que Dios, que me había apartado desde el nacimiento para el servicio apostólico, reveló a su Hijo en mí para ser heraldo suyo entre los gentiles.¹⁴⁶ Me lancé de inmediato a este ministerio, sin consultar a los

¹⁴⁵ Véase pp. 90s.

¹⁴⁶ Véase p. 92.

apóstoles de Jerusalén ni a ningún otro. Hasta que no pasaron tres años no fui a Jerusalén a visitar a Cefas, y solo me encontré con otro apóstol: Santiago, el hermano del Señor. Ese fue el único contacto que mantuve con Jerusalén durante mi primera etapa cristiana; tras dos semanas marché a Siria y Cilicia a predicar la fe que antes había tratado de destruir. Hasta que no pasaron catorce años no subí de nuevo a Jerusalén (Gá. 1:13-2:1a)». Este relato está diseñado para apoyar la pretensión de que el Evangelio que predicaba no proviene de ningún intermediario humano, sino por la revelación de Jesucristo recibida en Damasco.

A continuación se encuentra el relato de la asamblea de Jerusalén entre Pablo y Bernabé, por un lado, y los líderes de Jerusalén, por otro (Gá. 2:1-10).¹⁴⁷ Pablo se preocupa por defender su independencia: «los hombres con reputación no añadieron nada (2:6), ni en cuanto al contenido del Evangelio, ni en cuanto a la autoridad para predicarlo. Pero sí reconocieron la autenticidad del Evangelio que predicaba». Este reconocimiento se presupone en la afirmación de que «les presenté» el Evangelio que predicaba entre los gentiles (2:2). En lugar de criticarlo o considerarlo defectuoso, convinieron en que, tal y como ellos habían sido encomendados para llevar el Evangelio a los judíos, Pablo y Bernabé habían sido encomendados para llevarlo a los gentiles.¹⁴⁸ Se distinguen dos circunscripciones, pero no se sugiere que hubiera una versión diferente del Evangelio para cada circunscripción. A la luz de la imprecación solemne de Gálatas 1:18ss., Pablo habría considerado esta posibilidad absurda por completo.¹⁴⁹ Sin duda, el acercamiento y el énfasis serían diferentes: en el caso de un auditorio judío se podría presuponer un considerable trasfondo de conocimientos del que carecían los paganos. Sin prejuizar la naturaleza de los sermones de Hechos, vemos que Lucas lo da por sentado: el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch. 13:16-41) presupone estar familiarizado con gran parte de la Historia Sagrada, la cual habría resultado ininteligible de presentarla en el areópago de Atenas (17:22-31). Así, el asunto de la circuncisión no surgió en la misión a los judíos, que ya estaban circuncidados. Cuando Pablo y Bernabé estrecharon la mano de los líderes de Jerusalén en cuanto a la demarcación de sus respectivos ámbitos de actividad, se suponían muchas cosas por ambas partes, y

¹⁴⁷ Véase pp. 106ss.

¹⁴⁸ Cf. Hechos 13:47, donde Pablo y Bernabé fundamentan su envío en las palabras de Yavé a su siervo en Isaías 49:6.

¹⁴⁹ Cf. Romanos 3:30: «Dios es uno, y él justificará a los circuncisos en virtud de la fe, y a los incircuncisos por medio de la fe».

el problema llegó cuando salieron a la luz asuntos que no se habían aireado previamente. Pablo creía que Cefas estaba completamente de acuerdo con él en cuanto al estatus de los gentiles en la Iglesia, y lo corroboró el hecho de que Cefas practicara la comunión en la mesa con los gentiles en su primera visita a Antioquía, tal y como nos cuenta Pablo. Cuál no sería su desilusión cuando Cefas se apartó de esa comunión ante la presencia de «algunos de parte de Santiago» (Gá. 2:12), y ante los sucesivos intentos de intervenir en el campo de misión paulino que protagonizaron quienes pretendían estar autorizados por Jerusalén. Pero le parecía peor aún que se quisiera obligar a circuncidarse a sus conversos gentiles, como si se tratara de una obligación religiosa sin la cual no llegarían a ser auténticos hijos de Abraham, ni serían admitidos en la verdadera comunidad de la alianza.

Sin duda, los que exigían la circuncisión a las iglesias de Galacia creían sinceramente que si se suprimía esta práctica, quedaría interrumpida la historia de la salvación, aunque se trata de creyentes gentiles. Si los líderes de Jerusalén estaban dispuestos a renunciar a la circuncisión, quedaban marcados como compromisarios. Pablo, que había renunciado a que los conversos gentiles se circuncidaran, era el hereje, mientras que ellos eran los ortodoxos, ya que ellos permanecían fieles a los términos de la alianza inmutable repudiada por Pablo. Podemos decir con Otto Kuss que «la fidelidad al detalle concreto no equivale a la fidelidad al contenido genuino del mensaje», pero esto nos devuelve a la pregunta sobre cómo determinar el contenido genuino del mensaje.¹⁵⁰

Que la salvación se encuentra en Jesucristo es una afirmación que Pablo y sus adversarios judaizantes suscribirían. Incluso coincidirían en que la salvación solo se encuentra en Él. Pero ¿bajo qué condiciones se adquiere esa salvación que solo se encuentra en Cristo? Ésta era la cuestión crucial. Sin duda, Jesús se posicionaba de forma imprecisa ante las tradiciones de los antepasados,¹⁵¹ pero cuando se trataba de admitir a los gentiles en la comunidad de discípulos, ¿podía Pablo o cualquier otro esgrimir al menos

¹⁵⁰ *Auslegung und Verkündigung*, I (Regensburg, 1963), 30. Kuss añade a continuación que es desde el punto de vista de la fe que debe determinarse la autenticidad del contenido del mensaje. Desde este punto de vista, su alumno J. Eckert afirma al final de su monografía *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (Regensburg, 1971): «Si hemos de apreciar enormemente la lucha del apóstol por la unidad con la iglesia de Jerusalén y sus «hombres de reputación» ... también hemos de otorgar una importancia ejemplarizante a su lucha contra el «otro Evangelio» en Galacia, una lucha que, en última instancia, tenía que ver con la proclamación de que la salvación se encuentra solo en Jesucristo» (238).

¹⁵¹ Cf. Marcos 7:1-23.

una declaración que diese a entender que se podía prescindir de la circuncisión? (Además, cuando consideramos el grave papel desempeñado por el problema de la circuncisión en el desarrollo de la Iglesia primitiva, nos sorprende la ausencia en la tradición evangélica de cualquier intento de encontrar una norma del Señor a la que hubieran podido apelar una u otra parte). Pablo pudo apelar al espíritu de la enseñanza de Jesús o a las consecuencias lógicas del Evangelio,¹⁵² pero los oponentes solamente quedarían satisfechos con una autoridad *verbatim*, de capítulo-versículo, y eso no parecía posible.

3. *El Evangelio de Pablo y la enseñanza de Jesús*

Desde la distancia que dan diecinueve siglos y, a pesar de que ignoramos muchos aspectos de sobra conocidos por los protagonistas de esta situación, vamos a presentar un argumento objetivo a favor de la pretensión de Pablo, de que el mensaje que predicaba era el verdadero Evangelio de Cristo. Hay dos elementos que sobresalen en Pablo y que también se enfatizan en el ministerio de Jesús, y especialmente en sus parábolas, al margen de los estratos de la tradición evangélica que se puedan aducir: la salvación es provista por la gracia de Dios y la fe es el medio por el que el hombre se apropia de ella. Cuando vemos que las cartas de Pablo carecen por completo de evidencias a favor de que conociera las parábolas de Jesús, nos sorprende el modo en que éste era capaz de discernir con tanta nitidez el corazón del mensaje de su Maestro. Sospechamos que este discernimiento estaba implícito en la «revelación de Jesucristo» que, según él, era la esencia de su experiencia de conversión.

Normalmente, la respuesta de fe gozaba de la aprobación de Jesús, aprobación que a veces sorprendía incluso a Jesús, sobre todo cuando aprobaba la fe de los gentiles.¹⁵³ La fe era el medio seguro para garantizar su ayuda y su bendición; por el contrario, ante la incredulidad no realizaba obras de gracia y poder.¹⁵⁴ Quería ver «fe como un grano de mostaza»,¹⁵⁵ pero a menudo la buscaba en vano, incluso entre sus discípulos.

El punto que estamos resaltando queda ilustrado por dos parábolas que pertenecen a diferentes tradiciones, al material especial de Lucas y al de Mateo.

¹⁵² Cf. Gálatas 3:2-5; 4:4-7; etc.

¹⁵³ Cf. Mateo 8:10//Lucas 7:9.

¹⁵⁴ Cf. Marcos 6:5//Mateo 13:58.

¹⁵⁵ Cf. Mateo 17:20//Lucas 17:6.

En la parábola lucana del hijo pródigo (Lc. 15:11-32), el padre podría haber empleado otros medios para rehabilitar a su hijo menor, en lugar de los que Jesús describe con agrado. Cuando la oveja negra de la familia cayó en desgracia, el padre, con corazón paternal, consintió en darle una segunda oportunidad. Tras escuchar el discurso ensayado a conciencia, le podría haber dicho: «Eso está muy bien, jovencito, pero ya hemos escuchado frases bonitas antes. Si es cierto lo que dices, dedícate a trabajar como no lo has hecho hasta ahora y, si lo haces, ya veremos. Pero primero tienes que demostrarlo, no podemos perdonar y olvidar como si nada hubiera pasado». Incluso esta actitud habría sido generosa; habría sido bondadosa con el joven, y el hermano mayor habría estado de acuerdo con ponerle a prueba. Pero para Jesús (y para Pablo), la Gracia divina no actúa de esta manera. Dios no pone a prueba a los pecadores arrepentidos para ver cómo salen; les da la bienvenida sin restricciones y los agracia como hijos legítimos. Para Jesús (y para Pablo), la iniciativa siempre descansa en la Gracia de Dios. Concede la reconciliación o redención, y los hombres la reciben. El hijo pródigo le dice a su padre «trátame como a uno de tus jornaleros», pero el padre dice de él «éste es mi hijo». Así, Pablo dice: «Por medio de Dios ya no eres siervo, sino hijo, y si hijo también heredero» (Gá. 4:7).

En la parábola mateana de los trabajadores de la viña (Mt. 20:1-16), los últimos jornaleros no negociaron con su contratante el salario. Si un denario era el sueldo justo para un día de trabajo, los que trabajaron durante la última hora esperarían una pequeña parte, pero aceptaron el compromiso de darles «lo que es justo» y recibieron un denario, como los que habían trabajado todo el día. La Gracia de Dios no puede parcelarse o ajustarse a las variaciones del mérito individual. Como T. W. Manson señala, existía una moneda con el valor de la duodécima parte de un denario: «Se llamaba *pondion*. Pero no existe nada parecido a la duodécima parte del amor de Dios».¹⁵⁶

Todo esto coincide con la comprensión paulina del Evangelio. Si la ley es la base de la acogida de Dios al hombre, los detalles en torno al mérito o demérito personal tienen la máxima relevancia. Pero, como sabían muy bien, las grandes bendiciones del Evangelio no les habían llegado

¹⁵⁶ T. W. Manson: *The Sayings of Jesus* (London, 21.949), 220. No debemos pasar por alto que en otros lugares del material propio de Mateo encontramos énfasis diferentes que incluso han guiado una interpretación antipaulina, como es la crítica en Mateo 5:19 al hombre que «anula uno de los más pequeños de estos mandamientos y lo enseña a otros» (véase acerca de este asunto T. W. Manson: *The Sayings of Jesus*, 25, 154).

a los cristianos gálatas por las obras de la ley, sino por la respuesta de fe, la fe que actúa por amor.¹⁵⁷ Y cuando hablamos en términos de amor, nos encontramos en un ámbito en el que la ley es ajena.

Durante su ministerio, las acciones y actitudes de Jesús complementaban las parábolas con un comentario vivo capaz de transmitir su mensaje a los que respondían con fe; más tarde, la Iglesia creyó conveniente añadir su propio comentario oral. La nota escatológica que resuena en las parábolas se escucha en la enseñanza de Pablo sobre la justificación por fe.¹⁵⁸ Pablo afirma: «La ley fue nuestro guardián hasta que vino Cristo, para que seamos justificados por fe. Pero ahora que ha venido la fe, ya no estamos bajo el guardián, porque en Cristo Jesús todos vosotros sois hijos de Dios mediante la fe» (Gá. 3:24-26). Como dice en Romanos con otras palabras: «Cristo es el fin de la ley para que todo el que tiene fe sea justificado» (Ro. 10:4).¹⁵⁹ La era de la ley había terminado para el pueblo de Dios con la llegada de Cristo y la consumación de su obra redentora. No había llegado el final absoluto (el fin de 1 Co. 15:24), pero se había cruzado el umbral, ese período «entre épocas» durante el cual la presencia del Espíritu confirmaba en sus vidas su estado y la herencia como hijos e hijas de Dios (Gál. 4:6), «por medio del Espíritu, por fe, esperamos la esperanza de justicia» (Gá. 5:5).

Cuando Pablo llama a Cristo «el fin de la ley» expresa una intuición teológica, pero fundada sobre un hecho histórico firme: muchos de los fariseos colegas de Pablo que polemizaron con Jesús durante su ministerio debieron darse cuenta de que, en la práctica, su conducta y su enseñanza conllevaban «el fin de la ley», no solo por el rechazo de las tradiciones orales, sino por la autoridad con que manejaba aspectos de la ley escrita, como la institución sabática o las normas alimenticias. Como ya hemos dicho, no se pronunció sobre el tema de la circuncisión. Pero si consideramos la manera en que relacionaba la ley en su conjunto con los requerimientos básicos del amor a Dios y al prójimo, y su insistencia en la superior devoción de corazón, «la verdad del interior», justicia, misericordia y fidelidad,¹⁶⁰ llegamos forzosamente a la conclusión de que no habría

¹⁵⁷ Gálatas 3:2, 5; 5:6.

¹⁵⁸ Véase E. Jünger: *Paulus und Jesus* (Tübingen, 1962) para la tesis de que la proclamación del reino de Jesús y la enseñanza paulina de la justificación por fe no son más que dos formas de exponer un mismo mensaje.

¹⁵⁹ Véase C. E. B. Cranfield: *Romans*, 515-520; E. Käsemann: *Romans*, 279-283, dos posturas diametralmente opuestas.

¹⁶⁰ Mateo 23:23; cf. Lucas 11:42.

incluido la circuncisión entre los asuntos claves de la ley. Si no nos ha llegado ningún dicho suyo sobre este tema (aparte del argumento incidental *ad hominem* en el debate sobre el sábado de Jn. 7:22s.) es simplemente porque no surgió durante su ministerio. Es difícil rechazar que, cuando después surgió durante la misión a los gentiles, la postura de Pablo mantuvo la actitud general de Jesús sobre los aspectos externos de la religión.

Como Jesús, Pablo zarandeo a los guardianes de la ley de Israel con su insistencia en concebir la ley como un medio para lograr un fin, y no como un fin en sí misma; con su rechazo a que la gente piadosa buscara la seguridad ante Dios en su propia piedad; con la ruptura de barreras en el nombre de Dios que «justifica a los impíos» (Ro. 4:5) y con su proclamación de un mensaje de buenas noticias para los excluidos. Con todo ello, Pablo se adentró con mayor claridad que la mayoría de los cristianos de su tiempo en la enseñanza de Jesús.

4. La ley de Cristo

Tras relegar la ley al estatus de un orden anticuado en el cuerpo central de la carta, puede resultar paradójico que hacia el final de la carta Pablo hable de «la ley de Cristo». Antes había dicho «si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gá. 5:18), pero ahora afirma: «Llevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gá. 6:2). Ya hemos sido preparados para ello: la ley por la que Pablo se regía antes de ser cristiano ha dado paso a algo mejor, pero la ley tal y como es interpretada en la enseñanza y el ejemplo de Cristo todavía sigue vigente. Para Pablo, la diferencia estriba en que la ley tal y como la conocía antes era un yugo de esclavitud, mientras que la ley de Cristo es el camino de la libertad. Escribe: «Hermanos míos, fuisteis llamados a libertad, solo que no uséis la libertad como pretexto para la carne, sino servíos por amor unos a otros. Porque toda la ley se cumple en una palabra: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gá. 5:13s.).¹⁶¹ Jesús dijo que toda la ley y los profetas dependen de la ley resumida en «una palabra» de Levítico 19:18 y del mandamiento gemelo de amar a Dios de Deuteronomio 6:5 (Mt 22:40).¹⁶² Pero la naturaleza de la ley queda transformada radicalmente cuando se interpreta en clave de amor; ésta es la transformación implícita cuando, en términos paulinos, la esclavitud legal da paso a la libertad del Espíritu.

¹⁶¹ Cf. Romanos 13:9. Véase pp. 241ss.

¹⁶² Cf. Marcos 12:29ss.; Lucas 10:27.

Pablo pudo escuchar al respecto en la escuela de Gamaliel que toda la ley se resume en el mandamiento de amar al prójimo. Ese resumen había sido formulado una generación anterior por Hillel en el precepto «No hagas a otro lo que te resulta odioso»;¹⁶³ pero dado que habla de «la ley de Cristo», parece razonable suponer que conocía el uso que Cristo hizo de Levítico 19:18.

«Llevad los unos las cargas de los otros» parece ser una ampliación generalizante del ejemplo concreto mencionado en la exhortación anterior: «Si un hombre es sorprendido en alguna falta, vosotros que sois espirituales restauradlo con espíritu de mansedumbre» (Gá. 6:1). Resuena sorprendentemente un precepto del Señor que solo se encuentra en el material especial mateano.¹⁶⁴ «Si tu hermano peca,¹⁶⁵ ve y repréndele a solas. Si te escucha, has ganado a tu hermano» (Mt. 18:15).

No es tan claro en Gálatas como en otras cartas de Pablo que el apóstol rellene los detalles de «la ley de Cristo» perfilando un cuerpo de catequesis ética ampliamente utilizado en las iglesias de su tiempo. Se ha señalado que la tríada recurrente «fe, esperanza, amor», incluida probablemente en dicha catequesis, se encuentra en Gálatas 5:5ss.: «porque por medio del Espíritu, por la fe esperamos la *esperanza* de justicia. Porque en Cristo ni la circuncisión ni la incircuncisión vale nada, sino la fe que obra por el *amor*».¹⁶⁶ Pero los tres miembros de la tríada se han integrado de forma tan independiente en el contexto que es poco probable que la intención fuera crear una tríada que debía ser reconocida como tal. Sin embargo, sí vemos que el texto contiene la única referencia a la parusía en Gálatas, ya que «la esperanza de justicia»¹⁶⁷ es la esperanza hacia la que señala la justificación de los creyentes, y la única referencia a la función del Espíritu como garantía de dicha esperanza.¹⁶⁸

En cuanto a la «fe que obra por amor», Pablo sostiene que la fe por la que hombres y mujeres son justificados ante Dios encuentra su expresión práctica en las vidas que muestran la ley del amor. La ley del amor no puede imponerse mediante sanciones penales; el fruto del Espíritu, tal y como lo menciona Pablo con sus nueve variaciones (amor, gozo, paz,

¹⁶³ B. Shab. 31a; cf. *Abot R. Nat.* 2.26.

¹⁶⁴ Cf. C. H. Dodd: «Matthew and Paul», en *NT Studies* (Manchester, 1953), 58s.

¹⁶⁵ El añadido «contra ti» (D W Θ fam. 13 etc.) parece una glosa temprana que restringía la intención original.

¹⁶⁶ Cf. A. M. Hunter: *Paul and his Predecessors*, 33ss.

¹⁶⁷ También se denomina «la esperanza de salvación» (1 Ts. 5:8) y «la esperanza de gloria» (Col. 1:27).

¹⁶⁸ Más desarrollado en Romanos 8:9-25.

paciencia, benignidad, generosidad, fidelidad, humildad, autocontrol¹⁶⁹) no se produce por decretos legales, sino simplemente porque es propio de la naturaleza de una vida controlada por el Espíritu producir dicho fruto. Como dice Pablo, curiosamente eco de un comentario aristotélico,¹⁷⁰ «no hay ley que trate de tales cosas» (Gá. 5:23). «La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús», como lo llama en Romanos 8:2, no tiene nada que ver con el término «ley», de la cual el Evangelio le ha liberado, y espera que también libere a los galatas.¹⁷¹

Gálatas es la carta más «paulina» de todas las cartas de Pablo, hasta el punto de que los que fundamentan su comprensión del paulinismo solo o fundamentalmente en esta carta, corren el peligro de presentar una construcción desequilibrada de la enseñanza del apóstol, de ser «más paulinos que Pablo»,¹⁷² como le sucedió a Marción en el siglo II. El propio Pablo ofrece la salvaguarda necesaria contra esta construcción desequilibrada en las demás cartas. Pero incluso en la carta más paulina, el estudiante precavido podrá discernir todo lo que Pablo compartía en la esencia de su Evangelio con los que fueron apóstoles antes que él y, sobre todo, lo mucho que compartía con el mismo Jesús.

III. Datación y aspectos relacionados

Aunque no cabe ninguna duda de que Gálatas es una carta paulina auténtica (la más auténtica de todas), es curioso que resulte tan difícil acertar con la identidad de los receptores originales. Es la carta más difícil de datar de todas las «cartas principales», incluso más difícil que 2 Corintios 10-13.

¿Dónde y cuándo escribió esta carta en el transcurso de su actividad apostólica? Una de las formas tradicionales de tratar la cuestión es preguntarnos dónde podemos insertarla en el relato de Hechos. Sin embargo, el mejor modo es buscar establecer su ubicación en relación con otras cartas, ya sea cronológicamente o en otros aspectos.

¹⁶⁹ Gálatas 5:22ss.

¹⁷⁰ Véase pp. 255ss.

¹⁷¹ La ley pertenece al αἶών anterior, del cual ha liberado el Evangelio a los creyentes (Gá. 1:4).

¹⁷² H. Küng: «(Early Catholicism) (in the NT as a Problem in Controversial Theology)», en *The Living Church*, ETr (London, 1963), 268ss.

1. Gálatas y el relato de Hechos

No debemos desechar la primera de las aproximaciones como si fuera irrelevante. Pero la relevancia otorgada dependerá de la opinión que nos merezca la supuesta fidelidad histórica del relato de Hechos. Si se trata de una novela histórica, o si el autor malinterpretó sus fuentes como para imaginar dos viajes misioneros en Asia Menor (Hch. 13:13–14:23 y 16:1–6) cuando, de hecho, solamente hubo uno, no tiene sentido tratar de ubicar Gálatas en el contexto de esta narración. Ahora bien: la postura que defendemos aquí es que el autor de Hechos escribió con una intencionalidad histórica, y que su evidencia merece ser tratada en serio y usada con atención.

La datación de la carta a partir de Hechos dependerá en parte de si los receptores son «gálatas del Norte» o «gálatas del Sur». Si se trata de los gálatas del Sur, es posible que la carta se escribiera poco después de acabar la expedición misionera recogida en Hechos 13:4–14:26; si por el contrario se trata de los gálatas del Norte, se debió de escribir tras el viaje resumido en Hechos 16:6, cuando Pablo «pasó por la región de Frigia y Galacia» (es decir: entre la asamblea de Jerusalén y la evangelización de Macedonia), y quizá tras el viaje resumido en Hechos 18:23, cuando atravesó «la región de Galacia y de Frigia» (es decir: tras finalizar sus dieciocho meses en Corinto y al comienzo de su larga estancia en Éfeso); por tanto, nunca antes de su ministerio en Éfeso, y puede que durante el mismo.¹⁷³

La siguiente mención en la carta puede relacionarse con esta cuestión: Pablo recuerda incidentalmente a sus lectores que «fue a causa de una enfermedad física que os anuncié el Evangelio la primera vez» (Gá. 4:13). La expresión «la primera vez» (τὸ πρῶτον) puede dar a entender que cuando les escribió ya les había visitado dos veces, aunque no necesariamente, ya que puede significar sencillamente «la enfermedad física me llevó por primera vez a traeros el Evangelio». La NEB lo entiende así, aunque ofrece a pie de página dos traducciones alternativas: «antes» y «la primera de mis dos visitas». Si las palabras de Pablo presuponen dos visitas, ¿cuándo se produjeron? Los que proponen la teoría de Galacia del Norte señalan las dos ocasiones en las que Pablo pasó por Galacia mencionadas por Lucas (Hch. 16:6; 18:23).¹⁷⁴ Para la teoría de Galacia del Sur, la primera

¹⁷³ Ésta es la opinión mayoritaria para fechar Gálatas, al margen de que se dirigiera o no a los «gálatas del Norte». Encontramos una minuciosa presentación a favor de la procedencia de Éfeso en E. D. Burton: *Galatians*, xlvii–lii.

¹⁷⁴ Cf. J. B. Lightfoot: *Galatians*, 24s., 41, 174s.

visita es la de Hechos 13:14ss. y la segunda podría ser la visita a Derbe, Listra, Iconio y a la «región de Frigia y Galacia» (¿Frigia Galática? de Hch. 16:1-6),¹⁷⁵ pero también podría referirse a cuando Pablo y Bernabé volvieron sobre sus pasos desde Derbe a través de Listra e Iconio hasta llegar a Antioquía de Pisidia, al final de su visita anterior (Hch. 14:21-23)¹⁷⁶. En ese caso, podemos fechar Gálatas antes de la asamblea de Jerusalén en Hechos 15:6ss., o sea, tras del último acontecimiento citado en la sección autobiográfica de Gálatas 1:13-2:14. La ventaja de esta fecha es que explica por qué Pablo no segó la hierba bajo los pies de los judaizantes en Gálatas apelando a la norma promulgada en la asamblea, de que la circuncisión y todo lo que la acompaña no podía imponerse a los conversos gentiles.

No resulta fácil decidir el peso que hemos de dar a la expresión «tan pronto» (οὐτως ταχέως) de Gálatas 1:6: «Estoy asombrado de que hayáis abandonado tan pronto a quien os llamó por la Gracia de Cristo y os hayáis vuelto a un Evangelio diferente». El punto de referencia es la conversión de los gálatas, dando a entender que no pasó mucho tiempo hasta los siguientes acontecimientos. Desde luego, los que fechan Gálatas tempranamente entre las epístolas paulinas consideran que hacen justicia a la expresión «tan pronto»: si los receptores fueran los gálatas del Sur que evangelizaron Pablo y Bernabé (Hch. 13:14ss.), y la carta se escribió en vísperas de la asamblea de Jerusalén (Hch. 15), habría pasado un año. Pero si se trataba de los gálatas del Norte, se indica una fecha preferiblemente a comienzos de la residencia de Pablo en Éfeso; en cualquier caso, los que defienden una fecha tardía señalan con razón que «tan pronto» es una expresión relativa. El obispo Lightfoot escribió lo siguiente: «No me resulta extraño que el apóstol, dado que hablaba de verdades destinadas a sobrevivir a reinos y naciones, se quejara de que sus conversos hubieran desertado *tan pronto* de la fe, aunque hubiera transcurrido una década desde que llegaron al conocimiento de Cristo», aunque añade que «ninguna hipótesis probable exige un periodo tan largo de tiempo para fechar la epístola».¹⁷⁷ Es evidente que no podemos utilizar la expresión «tan pronto» para fundamentar nuestra teoría.

¹⁷⁵ Es la primera opinión defendida por W. M. Ramsay; cf. su *SPT* (London, 1895), 182ss y *Galatians* (London, 1899), 405ss. Creía que la carta fue enviada desde Antioquía (cf. Hch. 18:22s.). Esta datación ilumina Gálatas 5:11 con la circuncisión de Timoteo por parte de Pablo, sucedida durante su visita en Hechos 16:1-16.

¹⁷⁶ Es la opinión posterior de Ramsay; cf. *The Teaching of Paul in Terms of the Present Day* (London, 1913), 391; *SPT* (London, 1920), xxxs.

¹⁷⁷ Lightfoot: *Galatians*, 42.

2. *Gálatas y otras cartas paulinas: el argumento de Lightfoot*

Volvamos a considerar el lugar de Gálatas entre las cartas de Pablo.

Tradicionalmente, Gálatas forma parte de las cuatro epístolas «principales» de Pablo, junto a 1 y 2 Corintios y Romanos; por tanto, debió agruparse con las otras tres en un breve periodo de tiempo. Por ejemplo, F. C. Baur pensaba que la secuencia Gálatas, 1 y 2 Corintios y Romanos que aparece al comienzo del *Apostolikon* de Marción solo se explica si siguen un orden cronológico,¹⁷⁸ y él mismo aceptaba este orden como el cronológico.¹⁷⁹

Lightfoot reconocía que, en su tiempo, este orden cronológico era «la opinión generalmente aceptada»,¹⁸⁰ aunque daba razones para discrepar y situar Gálatas después de 2 Corintios e inmediatamente anterior a Romanos. Esto tenía la ventaja de acercar la fecha de Gálatas a la de las dos epístolas que consideraba más afines.

La estrecha relación entre Gálatas y Romanos¹⁸¹ ha llevado a muchos expertos como el propio Lightfoot a fechar Gálatas próxima a Romanos, carta que puede situarse claramente durante el invierno que precedió a la última visita de Pablo a Jerusalén (cf. Ro. 15:25ss.; Hch. 20:2ss.). En la argumentación de ambas cartas sobresale la insistencia en la justificación por fe y no por las obras de la ley, junto a la cita de Habacuc 2:4 en el sentido de que «el que por la fe es justo vivirá» (Gá. 3:11; Ro. 1:17), así como la alusión al precedente de Abraham, que «creyó en Dios, y le fue contado por justicia» (Gn. 15:6, citado en Gá. 3:6 y Ro. 4:3). Podemos decir lo mismo cuando interpreta que la promesa hecha a Abraham se ha cumplido en la misión a los gentiles, aunque los *testimonia* empleados son diferentes en ambas cartas: en Gálatas 3:8, «en ti serán benditas todas las naciones» (Gn. 12:3; 18:18), y en Romanos 4:17, «te he hecho padre de muchas naciones» (Gn. 17:5). Se cree que la afirmación de Gálatas 5:17, «dos deseos de la carne son contra el Espíritu, y los del Espíritu son contra la carne, porque se oponen el uno al otro para no dejaros hacer lo que queréis», se amplía en la imagen de la tensión interior dibujada en

¹⁷⁸ La posición de Gálatas al comienzo del *Apostolikon* de Marción no se debe tanto a consideraciones cronológicas, en las que Marción no tenía ningún interés, como a la conveniencia teológica; véase p. 1.

¹⁷⁹ F. C. Baur: *Paul*, I, 247s.

¹⁸⁰ Lightfoot: *Galatians*, 40.

¹⁸¹ Cf. Lightfoot: *Galatians*, 49, citado en la p. 2.

Romanos 7:14-25;¹⁸² la exhortación de Gálatas 5:16 «andad por el Espíritu, y no satisfaceréis los deseos de la carne» es como un resumen de Romanos 8:1-7. Ambas cartas sacan a la luz la estrecha relación que existe entre la liberación de la esclavitud del pecado o de la ley propia del cristiano y la guía del Espíritu (Gá. 5:18; Ro. 8:14), ante lo cual reconoce con rapidez su nuevo estado como hijo de Dios y coheredero con Cristo en la invocación «¡Abba, padre!»¹⁸³ (Gá. 4:6; Ro. 8:15s.). En ambas cartas se resume la ley de Dios en un único mandamiento: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»¹⁸⁴ (Gá. 5:14; Ro. 13:9).

Gálatas expresa todo esto en medio de un contexto de ansiedad, indignación y conflicto, mientras que en Romanos se expone de forma más desapasionada y en una secuencia lógica. Así pues, no tenemos por qué pensar que la comprensión y la presentación del Evangelio que encontramos en Gálatas se configuró debido a las exigencias de la controversia judaizante que provocó la carta. Es cierto que en algunas áreas del pensamiento paulino podemos trazar una progresión desde las primeras a las últimas cartas.¹⁸⁵ Pero en un aspecto tan fundamental como el camino de la salvación resultaría sorprendente encontrar una progresión lo suficientemente marcada que afectara al núcleo de su pensamiento. Deberíamos admitirlo si lo exigiera la evidencia, pero no es el caso.¹⁸⁶

Por el momento hemos de tener presente el intervalo de tiempo, más bien breve, entre las primeras cartas de Pablo y las escritas durante la cautividad en Roma, doce años como mucho. Si algunas (o todas) las cartas asignadas tradicionalmente al cautiverio en Roma se escribieron durante una cautividad anterior, entonces el intervalo se reduce todavía más. Si dejamos a un lado las cartas de la cautividad y nos centramos exclusivamente en las cartas «principales» y la correspondencia tesalónica, todas ellas se escribieron a lo largo de nueve años, a lo sumo. La mayoría de las cartas las escribió a los cincuenta años. Posiblemente, experimentó su revolucionaria conversión a los treinta y pocos; a partir de entonces, los rasgos principales de su fe fueron lo suficientemente estables como para que no nos sorprenda que los repitiera entonces y años después, cuando surgió la ocasión oportuna.

¹⁸² Sin embargo, véase pp. 244ss.

¹⁸³ Véase pp. 199ss.

¹⁸⁴ Véase p. 241.

¹⁸⁵ Por ejemplo, sobre la resurrección o el Cuerpo de Cristo.

¹⁸⁶ Véase p. 50.

Johannes Weiss tiene razón cuando apunta a los «años oscuros» de Pablo, previos a su viaje a Antioquía con Bernabé, como la época más formativa de su pensamiento cristiano, en tanto que «en las cartas nos encontramos con el hombre ya maduro». Es poco riguroso cuando dice que «el “desarrollo” que algunos creen descubrir a lo largo de sus cartas (diez años a lo sumo) no merece ser tomado en consideración»,¹⁸⁷ pero sus palabras son un saludable correctivo a la excesiva especulación sobre el desarrollo interior de Pablo. Una mente como la de Pablo no para de crecer a los 50, pero tiende a avanzar por líneas cuya dirección general se ha determinado en los años precedentes. Pablo podría haber reproducido en Romanos algunas de las posturas características de Gálatas, se hubiera escrito un año o diez años antes.

Según Lightfoot, la afinidad entre Gálatas y 2 Corintios era de orden distinto; no consistía «en palabras y argumentos, sino en el tono y la emoción».¹⁸⁸ Cita al respecto a Benjamín Jowett, quien afirmaba que en ambas cartas «hay un despliegue de emociones mayor que en cualquier otro lugar de sus escritos, un contraste mayor entre la exaltación interior y el sufrimiento exterior, más de súplica personal, una mayor disponibilidad para desvelarse».¹⁸⁹ Esto es cierto, aunque creo que la semblanza descrita se debe al hecho de que las emociones de Pablo estaban profundamente agitadas en ambos casos, más que a la contigüidad cronológica de las cartas.

Pero el mismo Lightfoot añadió nuevas consideraciones; por ejemplo, el paralelismo entre que Cristo «fue hecho maldición por nosotros» en Gálatas 3:13 y que fuera «hecho pecado por nosotros» en 2 Corintios 5:21; la repetición de la secuencia sembrar-segar como imagen ética en Gálatas 6:7 y 2 Corintios 9:6; expresiones comunes como «un Evangelio diferente» (Gá. 1:6; 2 Co. 11:4), «una nueva creación» (Gá. 6:15; 2 Co. 5:17), «celo por» la gente (Gá. 4:17; 2 Co. 11:2), «persuadir a los hombres» (Gá. 1:10; 2 Co. 5:11).

En las listas de vicios de 2 Corintios 12:20s., Gálatas 5:19-21 y Romanos 1:29ss. y 13:13 pretendía encontrar el término medio en el texto

¹⁸⁷ J. Weiss: *Earliest Christianity*, ETr, I (New York, 1959), 206. Incluso durante los «años oscuros» el pensamiento cristiano se desarrolló en Pablo a partir de lo que se encontraba en la revelación del camino a Damasco. Cf. S. Kim: *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen, 1981).

¹⁸⁸ Lightfoot: *Galatians*, 44. Teodoro de Mopsuestia observó un parecido entre ambas epístolas (*In Ep. ad Galatas, Argumentum*).

¹⁸⁹ B. Jowett: *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians, Romans*, I (London, 1859), 120.

de Gálatas.¹⁹⁰ Sin embargo, le parecía más importante la progresión trazada en cuanto a la historia personal de Pablo desde la correspondencia corintia, pasando por Gálatas hasta llegar a Romanos (quizá las «marcas de Jesús» en Gá. 6:17 eran el resultado de las experiencias de 1 Co. 15:30-32; 2 Co. 1:8-10),¹⁹¹ el desarrollo de la oposición judía y la cada vez mayor presentación de la verdad del Evangelio. La exhortación relativa a la restauración de los ofensores en Gálatas 6:1 podría tener como trasfondo la restauración del ofensor corintio en 2 Corintios 2:5-11 (cf. 7:11 ss.), la advertencia de que «de Dios no se puede burlar uno» junto a la exhortación a perseverar en hacer el bien (Gá. 6:7-10) pueden reflejar la tardanza de las iglesias gálatas a la hora de contribuir a la colecta de Jerusalén, sobre lo cual habían recibido instrucciones de Pablo antes de escribir 1 Corintios 16:1. El argumento de Lightfoot es acumulativo, pero cuando dejamos que todas las piezas encajen, afirma que si se sitúa la correspondencia corintia entre Gálatas y Romanos, «la dislocación se percibe a la primera».¹⁹²

Lightfoot opinaba que 2 Corintios constituía una sola carta, mientras que la opinión mayoritaria en la actualidad es que se trata de una composición: los capítulos 1-9 y 10-13 no formaban parte de la misma carta originariamente. Busca evidencias en ambas partes de la carta para demostrar que 2 Corintios fue escrita antes que Gálatas, pero especialmente en los capítulos 10-13. El tono afín entre 2 Corintios 10-13 y Gálatas es tan evidente como para no necesitar explicación alguna.

3. Gálatas y otras cartas paulinas: el argumento de C. H. Buck

C. H. Buck Jr. publicó en un importante artículo de la revista *Journal of Biblical Literature*¹⁹³ de 1951 una novedosa investigación acerca de la relación entre Gálatas y 2 Corintios, por un lado, y Gálatas y Romanos, por otro. Buck se concentró en los capítulos 1-9 de 2 Corintios e ignoró los cuatro últimos capítulos por su datación dudosa. Presentó una sinopsis de 2 Corintios 3:17; 4:10-5:5 y Gálatas 4:1-7; 5:13-25 y Romanos 8:2-25 para mostrar que este último texto «reproduce con gran fidelidad el esquema lógico de argumentación que también se encuentra en 2 Corintios

¹⁹⁰ Lightfoot: *Galatians*, 45 n. 3.

¹⁹¹ Hay más probabilidades de que fueran el resultado de la lapidación en Listra (Hch. 14:19; cf. 2 Co. 11:25), como algunos de sus lectores sabían de buena tinta.

¹⁹² Lightfoot: *Galatians*, 50.

¹⁹³ C. H. Buck, Jr.: «The Date of Galatians», *JBL* 70 (1951), 113-122.

1-9 y Gálatas»,¹⁹⁴ recogiendo términos y argumentos de las dos cartas anteriores, combinando ideas que en origen estaban separadas para mostrar que compartían la misma idea de fondo y la misma aplicación. Por ejemplo: cuando Pablo habla en Romanos 8:23 de creyentes «que tienen las primicias del Espíritu», gimiendo interiormente mientras esperan «la adopción como hijos, la redención de nuestros cuerpos», combina la idea de la «adopción como hijos» (υιοθεσία), que se trata con cierta extensión en Gálatas, con la idea de «la redención de nuestros cuerpos», tema de 2 Corintios 4:16-5:10. De paso, hemos de decir que el tratamiento de Romanos refleja un desarrollo posterior: lo que los creyentes han recibido en Romanos aquí y ahora es «el espíritu de adopción o filiación» que les capacita para anticipar la completa «adopción como hijos» que se manifestará en la parusía; por su parte, en Gálatas ya han recibido la adopción como hijos gracias a que Dios envió a su Hijo para redimirles, y como son hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo en sus corazones.

Pero esto no haría más que confirmar que Romanos es posterior a 2 Corintios 1-9 y Gálatas. Buck cree que puede confirmar la tesis de Lightfoot y demostrar que Gálatas, aunque es anterior a Romanos, es posterior a 2 Corintios 1-9. Señala que la antítesis Espíritu-carne se encuentra en 2 Corintios 1-9, Gálatas y Romanos, mientras que la antítesis fe-obras, estrechamente relacionada con la primera antítesis en Gálatas, está ausente de 2 Corintios, incluso en una «discusión sobre el mismo problema»: la libertad cristiana. Buck se pregunta: «Si Pablo ya había escrito Gálatas, ¿es posible que escribiera 2 Corintios 1-9 poco después, con su postura vehementemente anti-ley, sin utilizar la antítesis fe-obras?».¹⁹⁵

Concluye que la única opción para dar una respuesta afirmativa a esta pregunta sería asumir que, tras utilizar la antítesis fe-obras en Gálatas, Pablo «decidió abandonar esta línea de argumentación y por ello la evitó conscientemente en 2 Corintios 1-9» y «poco después de escribir 2 Corintios 1-9 cambió de opinión y retomó el argumento en Romanos». La improbabilidad de ambos presupuestos le lleva a «la conclusión de que no solo se escribió Gálatas antes que Romanos, sino también después de 2 Corintios 1-9»;¹⁹⁶ a la luz de estos argumentos, la conclusión parece inapelable.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Ibid., 116.

¹⁹⁵ Ibid., 120.

¹⁹⁶ Ibid., 120s.

¹⁹⁷ Cf. J. C. O'Neill: *The Theology of Acts in its Historical Setting* (London, 1961), 96ss., donde describe el argumento de Buck como «objetivamente convincente».

Pero 2 Corintios 1-9 no trata de un «problema idéntico» al que se confronta en Gálatas, ni asume una «postura vehementemente anti-ley» como la de Gálatas. En 2 Corintios 1-9, Pablo muestra en su mayor parte un talante relajado, casi eufórico, consolado por las buenas noticias que le ha traído Tito desde Corinto; no nos encontramos con la fuerte agitación que caracteriza Gálatas. El único texto de 2 Corintios 1-9 que podría considerarse «anti-ley» es el capítulo 3, pero Pablo no está previniendo de buscar la salvación en las obras de la ley (como en Gálatas), sino que enfatiza la gloria de la nueva alianza, el ministerio al que ha sido llamado, en contraste con la gloria evanescente de la antigua alianza. En este sentido emplea la antítesis Espíritu-letra (vv. 6,7), no Espíritu-carne; el sustantivo «carne» (σάρξ) no aparece en este capítulo, y cuando utiliza el adjetivo «carnal» (σάρκινος) lo relaciona con la nueva alianza, no con la antigua: los términos de la nueva alianza no están inscritos, como la antigua, «en tablas de piedra», sino «en tablas de carne, es decir, en corazones» (ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίναίς). Evidentemente, se trata del uso literal del término, no el teológico característico de Pablo; el uso teológico solamente se encuentra en 2 Corintios 1-9 en la expresión «según la carne» (κατὰ σάρκα, 1:17; 5:16 *bis*), y si «según la carne» se contrapone a «según el Espíritu» (κατὰ πνεῦμα), lo hace de forma implícita y no expresa. Romanos 2:29 y 7:6 recuperan la antítesis Espíritu-letra de 2 Corintios 3:6ss., ausente de Gálatas. La pregunta retórica de Buck se podría reformular de la siguiente manera: «Si Pablo ya había escrito 2 Corintios 1-9, ¿es posible que escribiera Gálatas poco después, con su postura vehementemente anti-ley, sin utilizar la antítesis Espíritu-letra?». Si Buck tiene razón, sí lo es, porque eso es lo que cree que pasó; pero si esto es posible, también lo es que Pablo, tras emplear la antítesis fe-obras en Gálatas apropiada para la crisis gálata, no la empleara en 2 Corintios 1-9 porque no era apropiada para la crisis corintia y la utilizara de nuevo en Romanos, junto a la antítesis Espíritu-carne (como en Gálatas) y Espíritu-letra (como en 2 Co.), porque en Romanos trataba de ofrecer una exposición más amplia y sistemática del Evangelio. Las conclusiones para poder fechar las cartas basadas sobre este tipo de datos no son tan definitivas como apunta Buck.

Podemos decir lo mismo sobre los argumentos de C. E. Faw, quien diez años después¹⁹⁸ adornó con sus propios detalles la hipótesis de Lightfoot y Buck que fechaba Gálatas entre 2 Corintios y Romanos: énfasis en torno al desarrollo paulino de la asunción de la muerte, la

¹⁹⁸ C. E. Faw: «The Anomaly of Galatians», BR 4 (1960), 25-38.

utilización de la muerte y la resurrección con un sentido simbólico y el uso especial de «crucifixión» para denotar la muerte simbólica.¹⁹⁹

4. La justificación por fe y la fecha de Gálatas

Buck combina la datación de Gálatas entre 2 Corintios 1-9 y Romanos con la opinión, ya citada, de que la doctrina de la justificación por fe «aunque no es necesariamente incompatible con la primera doctrina paulina, se formuló y expresó por primera vez cuando necesitó contestar a los argumentos de los judaizantes de Galacia».²⁰⁰ William Wrede anticipó en cierto modo esta opinión, que no resulta esencial para la fecha de Gálatas; según Wrede, la justificación por fe es la «doctrina polémica» paulina y «solo resulta inteligible ante el conflicto de su vida, su controversia con el judaísmo y el judeocristianismo, y está solo pensada para ello».²⁰¹ La opinión de Buck es mucho más moderada que la de Wrede, para el cual «puede exponerse toda la religión paulina sin decir una sola palabra de esta doctrina»,²⁰² una afirmación extraña si consideramos que la propia exposición de Pablo del Evangelio, la carta a los Romanos, escrita en un contexto nada polémico, otorga un lugar central a la justificación por fe.²⁰³

Ciertamente, algunos posicionamientos paulinos se configuraron en respuesta a las líneas de argumentación y de enseñanza a las que hubo de oponerse.²⁰⁴ Pero es más probable que la esencia de la justificación por fe estuviera implícita en la lógica de su conversión. Si el anterior fariseo ya no esperaba la aprobación divina por su devoción a la Torá, ¿sobre qué se sustentaría la seguridad de dicha aprobación de ahora en adelante? Más tarde, Pablo habló de su ambición de «ganar a Cristo y ser hallado en él,

¹⁹⁹ Cf. C. E. Faw: «Death and Resurrection in Paul's Letters», *JBR* 27 (1959), 291ss.

²⁰⁰ C. H. Buck: «The Date of Galatians», 121ss.

²⁰¹ W. Wrede: *Paul*, ETr (London, 1907), 123.

²⁰² *Ibid.* Cf. W. Heitmüller: *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums* (Marburg, 1917), 19ss. y el debate en K. Holl: *Gesammelte Aufsätze*, II (Tübingen, 1928), 18s.

²⁰³ También se presupone en el lenguaje paulino de 1 Corintios 1:30 («Cristo Jesús, a quien Dios hizo... nuestra justificación») y 2 Corintios 5:21 («para que en él fuéramos hechos justicia de Dios»). Se puede aducir que Pablo supone en Gálatas 2:15ss. que Pedro coincide con él en «que un hombre no es justificado por las obras de la ley, sino mediante la fe en Jesucristo» (cf. Hch. 15:7-11), pero que resulta difícil determinar dónde termina el reproche paulino hacia Pedro y dónde están sus reflexiones generales sobre el principio en cuestión. Cf. C. von Weizsäcker: *The Apostolic Age*, ETr, I (London, 1907), 74ss.

²⁰⁴ Un buen ejemplo es la exposición acerca de la importancia cósmica de la obra de Cristo que reacciona contra la «herejía» de Colosas.

sin tener una justicia propia basada sobre la ley, sino la que es por la fe en Cristo, la justicia de Dios que depende de la fe» (Fil. 3:8ss.); pero desde su conversión no hubo ningún momento en que no utilizara esas mismas palabras. Cuando dice en Gálatas 2:20 que «la vida que ahora vivo en la carne²⁰⁵ la vivo por la fe²⁰⁶ en el Hijo de Dios», nada nos indica que esté utilizando una nueva formulación que hubiera cobrado forma ante la exigencia de refutar a los judaizantes de Galacia. El argumento de Gálatas 3:10-14, donde Cristo asumió la maldición en la que había incurrido su pueblo al romper la ley²⁰⁷ muriendo la muerte con la que se incurre en la maldición divina, debió parecerle a Pablo muy al comienzo de su vida cristiana la solución al escándalo intolerable que había visto antes en la pretensión cristiana: el Mesías, sobre quien recae de forma excepcional la bendición de Dios, sufrió a pesar de ello la muerte que incurre en la maldición de Dios, tal y como explicita la ley.

Algunos teólogos alemanes contemporáneos han enfatizado oportunamente la centralidad de la doctrina paulina de la justificación para su concepción del Evangelio, y no solamente en situaciones polémicas. Por ejemplo, Günter Bornkamm señala en su monografía *Paul* que «la doctrina paulina de la justificación no debe considerarse una teologización del Evangelio primitivo, sino su desarrollo y exposición acertados».²⁰⁸ La soteriología paulina es la interpretación de su cristología: «para mostrar el Evangelio de Cristo como un Evangelio de justificación, y viceversa, es un aspecto decisivo de toda su teología».²⁰⁹ Ernst Käsemann afirma en *Perspectives on Paul* que «la doctrina paulina de la justificación es única y exclusivamente cristología, una cristología desde la cruz de Jesús y por ello una cristología ofensiva».²¹⁰ Además, es una doctrina polémica o «combativa»,²¹¹ pero no un elemento subordinado del Evangelio paulino, porque las actitudes y los presupuestos contra los que lucha no solo pertenecen al judaísmo del siglo I, sino que se trata de actitudes y pre-

²⁰⁵ Griego ἐν σαρκί, ejemplo del uso no teológico de «carne» (=cuerpo mortal), incluso en Gálatas.

²⁰⁶ El principio salvador o justificante de la fe, sobre el que insiste en Gálatas y Romanos, se presenta en las cartas corintias con mayor frecuencia que πίστις con el sentido de un don espiritual especial, como en 1 Corintios 12:9; Romanos 12:6; cf. 1 Corintios 2:5; 15:14, 17; 2 Corintios 1:24 (πίστις); 1 Corintios 1:21; 3:5; 14:22; 15:2,11 (πιστεύω).

²⁰⁷ Véase pp. 157ss.

²⁰⁸ G. Bornkamm: *Paul*, ETr (London, 1971), 116.

²⁰⁹ *Ibid.*, 117.

²¹⁰ E. Käsemann: *Perspectives on Paul*, ETr (London, 1971), 73.

²¹¹ *Ibid.*, 70.

supuestos a los que también debemos oponernos en nuestro siglo, y no podemos combatirlos a no ser con esta «doctrina combativa», que por sí misma es el «avance de la nueva creación».²¹²

5. Otros argumentos

Debemos mencionar la secuencia que C. H. Dodd consideró probable de las cartas paulinas, a partir del desarrollo del pensamiento de Pablo.²¹³ Consideraba que la «aflicción en Asia» de 2 Corintios 1:8-10 señalaba una experiencia psicológica en la vida de Pablo o «una especie de segunda conversión», tras la cual «dos rasgos fanáticos y de intolerancia que se encuentran en algunas de sus primeras cartas desaparecieron en gran parte (si no del todo), al mismo tiempo que la insistencia en su dignidad».²¹⁴ Según Dodd, Gálatas y 2 Corintios 10-13, que incluyen tales rasgos, se escribieron antes de esta experiencia psicológica, mientras que 2 Corintios 1-9, de donde casi han desaparecido, es posterior (al menos en su mayor parte²¹⁵). Hay mucho que decir de la exposición que Dodd hace de «la mente de Pablo»; no comparto todas sus opiniones, aunque reconozco que 2 Corintios 10-13 es una carta distinta a 2 Corintios 1-9 y la fecho después de 2 Corintios 1-9.²¹⁶ Por tanto, no puedo recurrir a la tesis de Dodd a favor de una datación de Gálatas anterior a 2 Corintios 1-9, ya que si 2 Corintios 10-13 se pudo escribir después de 2 Corintios 1-9, en teoría también pudo serlo Gálatas.

T. W. Manson fechó Gálatas durante la estancia de Pablo en Éfeso, aunque considerara que los destinatarios fueran los gálatas del Sur.²¹⁷ Señala que Pablo dedica dos quintas partes de la carta a defender su estatus apostólico frente a un ataque violento, y otras dos quintas partes a contraatacar la postura del partido de la circuncisión; observa que «la única

²¹² Ibid., 73.

²¹³ C. H. Dodd: «The Mind of Paul», *BJRL* 17 (1933), 91ss.; 18 (1934), 69ss., reimpresso en *NT Studies* (Manchester, 1953), 67-128.

²¹⁴ *NT Studies*, 81.

²¹⁵ 2 Corintios 6:14-7:1, considerado a menudo una interpolación, puede ser una excepción.

²¹⁶ Cf. C. K. Barrett: *Second Corinthians*, 5-21. Si fechamos Filipenses 3:2 después de 2 Corintios, como sostiene Dodd, la furiosa invectiva sería una excepción a la regla. Cf. T. W. Manson: «si se data Filipenses después de la crisis espiritual, el capítulo iii solo puede ser, o una recaída, o un episodio trasapelado de la etapa anterior de Pablo» (*Studies in the Gospels and Epistles*, 164).

²¹⁷ T. W. Manson: «The Problem of the Epistle to the Galatians», *BJRL* 24 (1940), 59-80, reimpresso en *Studies in the Gospel and Epistles*, 168-189.

vez que Pablo tuvo que enfrentarse a esa clase de ataque y de tal gravedad es durante la estancia en Éfeso; y creo que la situación patente en las cartas a Filipos y a Corinto coincide sustancialmente con la que se presupone en Gálatas.²¹⁸ Sin embargo, no estoy tan seguro de que se cuestionara el estatus apostólico durante una única fase de su actividad apostólica; los que le desafiaban podían hacerlo en cualquier momento que les pareciera oportuno. Me parece que la propaganda judaizante de la correspondencia corintia pertenece a una etapa posterior a la de Gálatas. Durante la crisis gálata se presionaba a los conversos gentiles de Pablo a que se circuncidaran, junto con la exigencia de aceptar otros elementos del judaísmo, como el calendario sagrado; durante la crisis corintia no parece figurar la circuncisión: solo se menciona de modo incidental y ajena a la controversia en 1 Corintios 7:18ss. Creo que la razón es que, tras el edicto del decreto apostólico de Hechos 15:20, 29, habría sido difícil que los predicadores judaizantes apelaran a la autoridad de los líderes de Jerusalén para imponer la circuncisión a los cristianos gentiles.²¹⁹ Lo que trataban de imponer a la iglesia de Corinto era el sentido literal de las regulaciones alimenticias que acompañaban el decreto, ante las cuales mantenía Pablo una actitud más liberal e ilustrada.²²⁰ El síncretismo de Colosas, que incluía la circuncisión, era un desarrollo frigio local, y no algo impuesto por los emisarios judíos; no está claro si «el partido de la mutilación», ante el que se previene a los filipenses, incluía a gentiles o a cristianos judaizantes.²²¹

John Drane²²² ha propuesto una interesante explicación sobre la relación entre Gálatas y las otras tres «epístolas principales». El gran énfasis libertario de Gálatas, que era necesario para trabajar con los cristianos que estaban siendo empujados al legalismo, podía utilizarse mal por los conversos del paganismo. Los entusiastas de la iglesia de Corinto son muestra de ello: sin necesidad de haber leído Gálatas, convirtieron la libertad con la que Cristo los había liberado en una especie de antinomismo gnóstico,

²¹⁶ Cf. C. K. Barrett: *Second Corinthians*, 5-21. Si fechamos Filipenses 3:2 después de 2 Corintios, como sostiene Dodd, la furiosa invectiva sería una excepción a la regla. Cf. T.W. Manson: «si se data Filipenses después de la crisis espiritual, el capítulo iii solo puede ser, o una recaída, o un episodio traspapelado de la etapa anterior de Pablo» (*Studies in the Gospels and Epistles*, 164).

²¹⁷ T. W. Manson: «The Problem of the Epistle to the Galatians», *BJRL* 24 (1940), 59-80, reimpresso en *Studies in the Gospel and Epistles*, 168-189.

²²¹ J. G. Machen: *The Origin of Paul's Religion* (London, 1921), 104 y F. W. Beare: *Philippians*, 104 defienden, *inter alios*, que se trataba de judíos. T. W. Manson: *Studies*, 163 sostiene que eran judaizantes.

²²² J. W. Drane: *Paul: Libertine or Legalist?* (London 1975).

el auténtico asunto contra el que previene Pablo en Gálatas 5:13, y adoptaron el lema «Todo me está permitido» (1 Co. 6:12; 10:23). En 1 Corintios, Pablo contrarresta esta tendencia estableciendo límites y pautas que algunos de sus conversos confundirían con un nuevo código de normas y regulaciones. En 2 Corintios y Romanos reconocemos la síntesis de los extremos expresados en las dos cartas anteriores.

Puede dar la impresión de que Drane impone un esquema hegeliano a la correspondencia paulina, pero no es así: el esquema surge del estudio de los textos. No fechó Gálatas como la primera de las cuatro cartas por necesidades del esquema, sino que ya había asumido esta datación por otros motivos, antes de embarcarse en este estudio concreto.

Si leemos las epístolas a la luz de esta tesis, elementos diversos cobran nueva vida. Por ejemplo, el énfasis de 1 Corintios en el Evangelio como una «tradición» puede entenderse como un contrapeso al énfasis en el Evangelio como «revelación» en Gálatas. Las detalladas directrices y advertencias éticas de 1 Corintios («Todo me está permitido, *pero...*») pueden ser un correctivo a las falsas conclusiones derivadas de la insistencia paulina en la libertad cristiana. Las exhortaciones de 1 Corintios sobre el decoro público de las mujeres en cuanto al vestido y el trato quieren corregir el uso irresponsable del principio de que en Cristo «no hay hombre ni mujer» (Gá. 3:28), aunque esto último resulta más dudoso.²²³ Aun cuando se acepte el patrón propuesto por Drane de tesis-antítesis-síntesis, no puede utilizarse para argumentar la datación temprana de Gálatas, aunque lo presuponga.

6. Gálatas y Tesalonicenses

Hasta ahora no hemos dicho nada sobre la relación entre Gálatas y 1, 2 Tesalonicenses, pero cuanto antes se feche Gálatas más necesario resulta hablar de dicha relación. Si Gálatas se fecha antes de la asamblea de Jerusalén de Hechos 15:28ss., entonces es anterior a 1, 2 Tesalonicenses, pero éstas parecen menos desarrolladas que Gálatas en la Evangelización y la Escatología.

En cuanto a la Evangelización, las palabras de 1 Tesalonicenses 1:9 «os volvisteis de los ídolos a Dios para servir a un Dios vivo y verdadero» se podrían aplicar a los prosélitos judíos provenientes del paganismo, pero

²²³ Cf. G. Zuntz: *The Text of the Epistles* (London, 1975) para la posibilidad de que 1 Corintios 14:34ss. sea una interpolación.

a tales prosélitos se les habría dicho que el siguiente paso era el cumplimiento de la ley de Moisés; entre otras cosas, esto les protegería el día del juicio final. A los cristianos de Tesalónica se les decía que el corolario de servir al Dios vivo y verdadero era esperar de los cielos a su Hijo, Jesús, que había resucitado de los muertos; *Él* les protegería el día del juicio final, salvándolos de «la ira venidera» (1 Ts. 1:10). A los gálatas se les recuerda que ya se han vuelto de los ídolos a Dios (Gá. 4:8ss.) y se les exhorta a que no actúen de forma incoherente con lo que han hecho. Pero en Gálatas, como sucede en las otras cartas principales, el contenido de la salvación cristiana se expresa con términos más ricos: ser justificado ante Dios por la fe en Cristo y disfrutar del goce de todas las bendiciones que provienen de la justificación. Hay muy poco de esto en la correspondencia tesalónica.

En cuanto a la Escatología, la enseñanza paulina es tan clara en Gálatas como en cualquiera de sus otras cartas, aunque sin tanto detalle. La venida de Cristo ha inaugurado una nueva etapa en la historia de la actuación de Dios con su pueblo: con su llegada vino «la plenitud del tiempo» (Gá. 4:4); la era de la ley ha quedado invalidada por la era del Espíritu. Los creyentes en Cristo han sido librados por su muerte «del presente siglo malo» (1:4), lo cual los convierte en herederos de la nueva era resurreccional, cuyas bendiciones disfrutaban anticipadamente mediante el Espíritu. Por fe, mediante el Espíritu, esperan «la esperanza de justicia» (Gá. 5:5), la gloria en la que entrarán en la consumación de los tiempos. Esto es lo más cerca que Pablo habla en Gálatas de la parusía.²²⁴ No podemos pasar por alto el contraste entre esta reticencia y el tono apocalíptico de 1 y 2 Tesalonicenses.²²⁵

¿Es posible que el apóstol se refiera de una forma tan breve y alusiva en una carta escrita antes que 1 y 2 Tesalonicenses, donde se expresa repetidamente y con viveza la expectativa de una pronta parusía? Si delineamos la maduración del pensamiento paulino desde una concepción de los acontecimientos futuros más apocalíptica hasta una menos apocalíptica, desde la perspectiva que va de 1-2 Tesalonicenses hasta 2 Corintios y Romanos, entonces Gálatas pertenece a la última etapa y no a la primera. Se puede aducir en contra que resulta arriesgado trazar el desarrollo del pensamiento paulino a partir de cartas ocasionales que tratan los casos conforme van apareciendo. El tono apocalíptico de 1-2 Tesalonicenses

²²⁴ Cf. U. Wilkens: *Römer*, 30-33.

²²⁵ Aceptamos la autenticidad de 2 Tesalonicenses.

sería la reacción paulina ante la exaltación escatológica en la iglesia de Tesalónica, del mismo modo que el distinto tono de Gálatas muestra su reacción ante el legalismo que se venía infiltrando en las iglesias de Galacia. Si los énfasis principales de Gálatas reciben un trato secundario en la correspondencia tesalónica, nos podemos preguntar: ¿por qué nos sorprende que los énfasis principales de 1-2 Tesalonicenses reciban en Gálatas apenas atención?

Resulta oportuno mencionar el tratamiento que F. C. Burkitt da a este problema, ya que fecha Gálatas antes de la asamblea de Jerusalén. Afirma que 1 y 2 Tesalonicenses «aunque están llenas de ideas y expresiones genuinamente paulinas», deben entenderse «como ellas dicen ser, las cartas de Pablo, Silvano y Timoteo, y esto significa que quienquiera que fuera el escriba, fueron delineadas por Silvano».²²⁶ Silvano sería entonces el responsable de aquellos aspectos de las cartas tesalónicas que contrastan con el tono de Gálatas; con algún cambio, permanece como una tesis aceptable.²²⁷

7. Conclusión

El estudio comparativo entre Gálatas y las cartas paulinas de fecha más segura no es decisivo para fechar la carta. Pero nada de lo que hemos visto en este estudio comparativo impide situar Gálatas relativamente temprano entre las cartas paulinas si encontramos otros argumentos a su favor. En Hechos 15:1 llegaron visitantes judíos a Antioquía de Siria y comenzaron a enseñar a los cristianos que los que no estaban circuncidados según la ley de Moisés no serían salvos. Entonces, es probable que otros que con anterioridad quisieron presionar en esta misma dirección visitaran las recién formadas iglesias-hija de Antioquía, y no solamente en Siria y Ciliicia (como indica la carta apostólica, Hch. 15:23), sino también en el sur de Galacia.

De ser así, la carta a los Gálatas se escribió tan pronto como Pablo recibió noticias de lo que estaba sucediendo, en vísperas del encuentro en Jerusalén descrito en Hechos 15:6ss. Se trataría de la correlación más satisfactoria entre Gálatas y Hechos, así como la datación más satisfactoria para Gálatas. Debemos admitir que, de ser así, Gálatas es la primera de

²²⁶ F. C. Burkitt: *Christian Beginnings* (London, 1924), 116-118 sobre Gálatas; 128-133 sobre Tsalonicenses.

²²⁷ Véase F. F. Bruce: *First and Second Thessalonians*, Word Biblical Commentary (Waco, 1982).

las cartas existentes de Pablo.²²⁸ No sé de ninguna evidencia que haga imposible o improbable esta conclusión. Aun suponiendo una fecha temprana, Pablo había sido cristiano durante al menos quince años, y las líneas maestras de su comprensión del Evangelio, conformadas por su experiencia de Damasco, ya estarían tan definidas como tiempo después. No importa su fecha: Gálatas es uno de los documentos más importantes del cristianismo primitivo, pero si se trata del primer documento cristiano existente, aún lo es más.

²²⁸ Entre los que mantienen esta fecha se encuentran J. Calvino: *Commentary on Galatians* (Geneva, 1548); ETr por T. H. L. Parker (Edinburgh, 1965), 24; V. Weber: *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil* (Ravensburg, 1900); D. Round: *The Date of St Paul's Epistle to the Galatians* (Cambridge, 1960); K. Lake: *The Earlier Epistles of Paul* (London, 1911), 297ss., quien abandonó más tarde esta opinión por la que identificaba las visitas a Jerusalén de Hechos 11:30 y 15:2; C. W. Emmet: *St Paul's Epistle to the Galatians*, Reader's Commentary (London, 1912) xivss, y *The Beginnings of Christianity*, ed F. J. Foakes Jackson y K. Lake, I, 2 (London, 1922), 269ss; W. M. Ramsay: *The Teaching of Paul*, 372ss. y SPT¹⁴, xxii, xxxi; D. Plooi: *De chronologie van het leven van Paulus* (Leiden, 1918), 111ss.; A. W. F. Blunt: *The Acts of the Apostles*, Clarendon Bible (Oxford, 1922), 182ss. y *The Epistle to the Galatians*, Clarendon Bible (Oxford, 1925), 22ss.; F. C. Burkitt: *Christian Beginnings* (London, 1924), 116ss.; H. N. Bate: *A Guide to the Epistles of St. Paul* (London, 1926), 45ss.; G. S. Duncan: *The Epistle to the Galatians*, Moffat Commentary (London, 1934), xxiiss.; F. Amiot: *S. Paul: Épître aux Galates* (Paris, 1946), 32; W. L. Knox: *The Acts of the Apostles* (Cambridge, 1948), 40ss.; R. Heard: *Introduction to the NT* (London, 1950), 183; H. F. D. Sparks: *The Formation of the NT* (London, 1952), 60s.; C. S. C. Williams: *The Acts of the Apostles*, BNTC (London, 1957), 30, a modo de tentativa; F. R. Coad, en *A Bible Commentary Today*, ed. G. C. D. Howley (London, 1979), 1490. Es difícil decidir qué importancia otorgar al hecho de que la mayoría de los que proponen esta fecha son británicos. Para resúmenes equilibrados, cf. J. G. Machen: *The Origin of Paul's Religion*, 80ss.; G. B. Caird: *The Apostolic Age* (London, 1955), 200ss.; D. Guthrie: *NT Introduction: The Pauline Letters* (London, 1961), 79ss.

VI. Estructura

- I. Salutación (1:1-5)
- II. No hay otro evangelio (1:6-10)
 - (a) Asombro e indignación de Pablo (1:6-9)
 - (b) Pablo no busca agradar a los hombres (1:10)
- III. Sección autobiográfica: el evangelio independiente de Pablo (1:11-2:14)
 - (a) Pablo ha recibido el evangelio por revelación (1:11-12)
 - (b) La trayectoria anterior de Pablo (1:13-14)
 - (c) Pablo, apóstol (1:15-17)
 - (d) Pablo se reúne con los líderes de la iglesia de Jerusalén (1:18-20)
 - (e) Pablo viaja a Siria y Cilicia (1:21-24)
 - (f) La asamblea en Jerusalén (2:1-10)
 - (g) El conflicto en Antioquía (2:11-14)
- IV. La fe recibe la promesa (2:15-5:1)
 - (a) Tanto judíos como gentiles están justificados por la fe (2:15-21)
 - (b) La primacía de la fe sobre la ley (3:1-6)
 - (c) La bendición de Abraham (3:7-9)
 - (d) La maldición de la ley (3:10-14)
 - (e) La prioridad y permanencia de la promesa (3:15-18)
 - (f) El propósito de la ley (3:19-22)
 - (g) Liberación de la ley (3:23-25)
 - (h) Judíos y gentiles son uno en Cristo (3:26-29)
 - (i) De la esclavitud a la filiación (4:1-7)
 - (j) ¡No hay vuelta atrás! (4:8-11)
 - (k) Ruego personal (4:12-20)
 - (l) Una enseñanza de la Escritura (4:21-5:1)
- V. La libertad cristiana (5:2-12)
 - (a) La ley exige total compromiso (5:2-6)
 - (b) Palabras duras contra los agitadores (5:7-12)
- VI. Carne y Espíritu (5:13-26)
 - (a) El amor como medio (5:13-15)
 - (b) Caminar en el Espíritu (5:16-18)
 - (c) Las obras de la carne (5:19-21)
 - (d) El fruto del Espíritu (5:22-26)
- VII. Ayuda y servicio mutuo (6:1-10)
- VIII. Conclusiones y despedida (6:11-18)
 - (a) El verdadero fundamento en que gloriarse (6:11-17)
 - (b) Las marcas de Jesús (6:17)
 - (c) Despedida (6:18)

Este análisis, en el que se basa el comentario de Gálatas de esta obra, puede ayudar al lector, de igual modo que ha ayudado al comentarista, a apreciar el hilo argumental de Pablo; eso no significa que nos atrevamos a asegurar que coincide exactamente con la estrategia que Pablo tenía en mente cuando redactó este escrito.

Entre las diferentes estructuras de esta epístola que se han sugerido, debemos mencionar de forma especial la persuasiva presentación de Hans Dieter Betz. Cree que *Gálatas* es un ejemplo del género «epistolar apoloético», construida según los principios retóricos contemporáneos y dividida en las siguientes partes principales: (i) introducción epistolar (1:1-5); (ii) exordium (1:6-11); (iii) narratio (1:12-2:14); (iv) propositio (2:15-21); (v) probatio (3:1-4:31); (vi) exhortatio (5:1-6:10); (vii) cierre epistolar o conclusio (6:11-18).²²⁹ El análisis de Betz se corresponde con el hilo argumental que Pablo usa en esta epístola; sin embargo, siempre hemos de ser cautelosos y considerar si es normal que Pablo, en medio de aquella crisis, urgencia y alteración, se detuviera a construir, de forma consciente, una carta según los cánones de la Retórica.

²²⁹ H. D. Betz, *Galatians*, 14-25; «The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians», *NTS* 21 (1974-75), 353-379; «Galatians, Letter to the», *IDBSup*.

COMENTARIO

I. Salutación (1:1-5)

Pablo saluda a las iglesias de Galacia, subrayando el origen divino de su comisión apostólica.

Pablo, un apóstol (comisionado) no por hombres o a través de hombre, sino a través de Jesucristo y Dios Padre que le levantó de los muertos, y todos los hermanos que están conmigo, a las iglesias de Galacia: gracia y paz a vosotros de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo, quien se dio a sí mismo por nuestros pecados a fin de librarnos del presente siglo malo según la voluntad de nuestro Dios y Padre, a quien sea la gloria por siempre. Amén.

NOTAS TEXTUALES

- v. 1 καὶ θεοῦ πατρὸς *om* Mcion (& αὐτὸν προ αὐτὸν?)
v. 3 ἡμῶν καὶ κυρίου κ A 33 81 al / καὶ κυρίου ἡμῶν P⁴⁶, 51^{vid}
B D G H byz lat syr cop^{sa} / καὶ κυρίου 1877 Pelag Chrys Aug /
ἡμῶν καὶ κυρίου ἡμῶν cop^{bo} eth
v. 4 ὑπὲρ P⁶¹ B H 33 *pm* TR / περὶ P⁴⁶^{vid} κ* A D G ψ byz

En general, las cartas que se escribían en la Antigüedad en la zona del Oriente Próximo presentaban un encabezamiento común: «X a Y: saludos».

Cf. 'artahsast' meleḳ mal'kayya' l' kah'na' sapaṛ data' di-'lah s'mayya' g'mir: Artajerjes, rey de reyes, al sacerdote Esdras, escriba de la ley del Dios del Cielo, saludos» (Esd. 7:12).

Θέων Θέωνι τῷ πατρὶ χαίρειν: «Zeón a Zeón, su padre, saludos» (P. Oxy. 119.1): *M. Cicerón Q. fratri salutem*, «Marco Cicerón a Quisto, su hermano, salud (Cicerón, *Ep. ad Q. fratrem*, i.2). La introducción de las diversas epístolas neotestamentarias, incluidas las de Pablo, muestran el mismo esquema: uno o más de entre tres posibles elementos (autor, destinatario, saludos), que se ven más o menos ampliados, según lo requiera la ocasión.

Estos tres elementos se distinguen de inmediato en la introducción a la epístola que nos ocupa: (a) «Pablo... y todos los hermanos que están conmigo» (1:1, 2a), (b) «a las iglesias de Galacia» (1:2b), (c) «gracia y paz...» (1:3). Primero y tercer elementos han sido considerablemente desarrollados.

1:1 Παῦλος ἀπόστολος. En la mayoría de los casos, Pablo se presenta como apóstol. En Romanos 1:1, se denomina a sí mismo «esclavo (δοῦλος) de Jesucristo», no sin añadir a continuación κλητὸς ἀπόστολος (1 Co. 1:10). En Filipenses 1:1 se describe a sí mismo y a Timoteo como «esclavos de Cristo Jesús»; y en Filemón 1 se denomina «prisionero (δέσμιος) de Cristo Jesús».

Un ἀπόστολος es, en sentido amplio, «el que es enviado» (con ese sentido se utiliza en Jn. 13:16), pero por lo general a lo largo del NT es el que ha recibido un llamamiento especial de parte de Cristo. Pablo, al aplicarse el término, reclama para sí una consideración no inferior a la de los que, en palabras suyas, «fueron apóstoles antes que yo» (v. 17): si ellos habían sido llamados por Cristo (cosa que no discutía), él no lo había sido menos. Pablo conocía la existencia de otros apóstoles, que habían sido enviados por hombres, como era el caso de los ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν a los que hace referencia en 2 Corintios 8:23, cuyo llamamiento era enteramente válido, pero marcado en cuanto a su carácter por la persona de quien parte. Si el término neotestamentario ἀπόστολος guarda alguna relación con los hebreos salúah o saliah (lo que parece probable) es cierto respecto de ambos que s'elúhō sel'adam k'mōtō, «el representante de un hombre es como ese hombre mismo» (m. Ber. 5.5); es decir, que la autoridad de la persona enviada es la de la persona que le envía. Así pues, cuando Pablo habla o actúa como apóstol de Cristo lo hace con la autoridad de Cristo (2 Co. 10:8).

Hay una extensa bibliografía sobre apóstoles y apostolado. Véase entre otros K. H. Rengstorff, *TDNT* I, 407-447 (s.v. ἀπόστολος); H. Riesenfeld, *RGG*³ I, 497-499 (s. v. «Apostel»); D. Müller y C. Brown, *NIDNTT* I, 126-137 (s. v. «Apostle»); E. Käsemann, «Die Legitimität des Apostels», *ZNW* 41 (1942), 33-71; A. Fridrichsen, *The Apostle and his Message* (Uppsala, 1947); H. von Campenhausen, «Der urchristliche Apostelbegriff», *ST* 1 (1948-49), 96-130; J. Munck, «Paul, the Apostles and the Twelve», *ST* 3 (1950-51), 96-110; E. Lohse, «Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats», *TZ* 9 (1953), 259-275; G. Klein, *Die zwölf Apostel* (Göttingen, 1961); R. Schnackenburg, «Apostles before and during Paul's Time», *Bruce FS*, 287-303; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle* (London, 1970), y «Shaliah and Apostle», *Danbe FS*, 88-102; W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church*, *ETr* (London, 1971); J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Cambridge, 1975).

A diferencia de los ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, el ministerio apostólico de Pablo no procedía «de hombres» (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων). Ni siquiera le fue dado a través de «un intermediario humano» (οὐδὲ δι' ἀνθρώπου): lo recibió

directamente «a través de Jesucristo». Sin mucho temor a equivocarnos, podríamos deducir, a juzgar por el tono enfático que utiliza Pablo, que los gálatas habían recibido una versión diferente de su apostolado, a saber: que Pablo no había recibido llamamiento alguno más allá del dado por hombres, que habían sido líderes cristianos antes que él, ya fueran apóstoles y ancianos de la iglesia de Jerusalén u otros dirigentes cristianos de Damasco o Antioquía, aunque en última instancia su ministerio proviniera de Cristo, le había sido transmitido a través de esos líderes. Pablo niega dicha versión: recibió su ministerio directamente de Cristo resucitado, sin intermediarios. El momento elegido fue su experiencia en el camino de Damasco, al que se refiere a continuación en los versículos 15 y siguientes: «Agradó a Dios revelar a su Hijo en mí».

Es extraño encontrar la preposición διὰ, que se utiliza en la expresión οὐδὲ δι' ἀνθρώπου para denotar mediación, antepuesta a Ἰησοῦ Χριστοῦ. En ningún caso Pablo pretende decir que Jesucristo fuera el intermediario a través del cual recibió su apostolado. Sí podría interpretarse en el sentido de que lo recibió de Dios Padre a través de Jesucristo, pero esta deducción queda excluida en este caso porque el término θεοῦ πατρός está, como Ἰησοῦ Χριστοῦ, bajo el régimen de la preposición διὰ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός). Es más: cuando Pablo desarrolla el tema a lo largo de esta y otras epístolas, deja muy claro que él era el apóstol del Señor resucitado, a quien ha de rendir cuentas por el cumplimiento de su cometido (v. 10; 6:17; 1 Co. 4:1-4; 9:1ss., 14-27, Ro. 15:15-21). Podemos, pues, llegar a esta conclusión: que si bien cuando διὰ precede a ἀνθρώπου significa «a través de» en el sentido de mediación, cuando se antepone a διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός adquiere un sentido más genérico que apunta al agente. Véase: δι' οὗ ἐκλήθητε, con referencia a Dios (1 Co. 1:9); δι' οὗ τὰ πάντα, igualmente en referencia con Dios (He. 2:10); asimismo BDF 223 (2).

A partir del versículo 15, Pablo se extiende en torno al tema del carácter directo —no mediado— de su llamamiento divino.

Al distinguir «Jesucristo y Dios Padre» de toda autoridad o actividad humana, Pablo coloca a Cristo en una categoría completamente distinta a la del resto de los mortales (ver nota sobre v. 12). Una vez resucitado y exaltado, se cita y se concibe a Cristo al mismo nivel que Dios Padre, a cuya diestra está sentado, según la aplicación que en el cristianismo primitivo se hizo de Salmos 110:1 (ver Ro. 8:34). La naturalidad con que Pablo constantemente menciona unidos a Dios y Cristo da una clara idea de cuál era su concepción de la persona y la posición de Cristo.

τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Dios Padre aparece definido además como quien resucitó a Cristo de entre los muertos. Igual que otros judíos que creían en la resurrección, la educación que Pablo había recibido le llevaba a aclamar a Dios como «aquel que levanta a los muertos» (*ʾn hayyeh hammetim*, como se le denomina en la segunda de las Dieciocho Bendiciones; véase Romanos 4:17, θεοῦ τοῦ ζῳποιοῦντος τοὺς νεκροὺς, y 2 Corintios 1:9, τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς). Pero ahora sabía que la de Cristo no era sino el primer paso de esa esperada resurrección. Además, la resurrección de Cristo supuso una trascendencia especial respecto al llamamiento de Pablo, pues hay que recordar que en su experiencia en el camino de Damasco se encontró cara a cara con el Cristo resucitado, lo que por un lado le convenció de que Dios realmente había resucitado a Jesucristo de los muertos y por otro le reveló la importancia de su llamamiento como apóstol del Cristo resucitado a los gentiles. El llamamiento era de Cristo, pero también era de Dios, pues fue Dios el que mostró a su Hijo ante los ojos de Pablo en aquel encuentro (véase v. 15 y ss.).

1:2 καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί. En el saludo inicial de varias de sus cartas, Pablo cita por nombre a uno o más de sus colaboradores que le acompañan en el momento de escribir (véase 1 Co. 1:1; Fil. 1:1; Col. 1:1; 1 Ts. 1:1; 2 Ts. 1:1; Flm. 1). En este caso no menciona a nadie por nombre, pero sí se refiere a «todos los hermanos que están conmigo». Nuestras conclusiones en torno a la posible identidad de esos hermanos dependerá de cuál sea nuestra opinión sobre la procedencia y la fecha de la epístola. Si se envió desde Antioquía de Siria, poco después de que Pablo y Bernabé regresaran de su evangelización de las ciudades del sur de Galacia (véase Hch. 14:26 y ss.), podríamos pensar en los dirigentes de la iglesia en Antioquía, incluido de forma destacada Bernabé (Hch. 13:1). En ese caso cabría preguntarse por qué no se hace una mención especial a Bernabé, al haber sido éste su superior en la evangelización del sur de Galacia. R. J. Bauckham en su artículo «Barnabas in Galatians», (*JSNT*, Número 2 [1979], 65) apunta a que esa referencia genérica por parte de Pablo pudiera «ocultar su vergüenza al no poder pedir a su colaborador que refrendara la carta» tras el doloroso incidente que se narra en 2:11-13. No obstante, también pudo ser que Pablo quisiera transmitir a los gálatas que aquél no era únicamente su punto de vista personal, sino el compartido por todos sus colaboradores. La expresión οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί aparece en la salutación final de Filipenses 4:21, donde parece referirse (de forma menos genérica que πάντες οἱ ἅγιοι en el versículo siguiente) a sus compañeros de ministerio.

ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας. El grado de especificación de los destinatarios de la epístola es mínimo. Se vuelve a aludir a «las iglesias de Galacia» en 1 Corintios 16:1. Como se ha afirmado anteriormente, las iglesias a las que va dirigida la carta son las del sur de Galacia de cuya fundación a cargo de Pablo y Bernabé se da cuenta en Hechos 13:14-14:23.

Obviamente, se trata de una circular pensada para que un mensajero la llevara de una iglesia a la siguiente de su itinerario, y así sucesivamente hasta que todas recibieran noticia de su contenido. Si alguna de las iglesias quería hacer o conservar una copia de ella, por supuesto podía hacerse, pero al parecer Pablo no enviaba varias copias, una por cada iglesia: las palabras del capítulo 6:11 nos dan a entender que cada iglesia vería la copia única que les enviaba y observarían «las grandes letras» que caracterizaban su escritura.

1:3 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. El saludo más común al comienzo de una carta en griego en aquella época era χαίρειν («regocijao»), al tiempo que en una judía era *salôm*, εἰρήνη («paz»). La fórmula ampliada que se utiliza en este caso «gracia y paz» (6:16) era al parecer común en algunos círculos judíos (véase 2 Bar. 78:2). La fórmula χάρις καὶ εἰρήνη es típicamente paulina. Ambos términos tienen un fuerte sentido cristiano. La gracia es la buena voluntad de Dios hacia la humanidad expresada de forma incondicional en la obra redentora de Cristo; la paz es el estado vital de paz con Dios (Ro. 5:1) y paz los unos con los otros (Ef. 2:14-18) de que disfrutaban los que han experimentado la gracia divina (5:22; 6:16).

Véase E. Lohmeyer, «Probleme paulinischer Theologie, I. Brieflicher Grussüberschriften» ZNW 26 (1927), 158-173 (donde se afirma que dicha fórmula era eminentemente litúrgica y únicamente de forma secundaria epistolar); A. Pujol «De salutatione apostolica «gratia vobis et pax», VD 12 (1932), 38-40, 76-82; C. E. B. Cranfield, *Romans*, 71 y ss.; E. Käsemann, *Romans*, 16.

Las palabras ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ vienen a enfatizar la fuerza cristiana de los términos gracia y paz. Dicho añadido aparece con pequeñas variaciones en la mayoría de las saluciones iniciales de Pablo (faltan en 1 Ts. 1:1; καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ falta en Col. 1:2) Si en el versículo 1 «Jesucristo» y «Dios Padre» quedan ambos unidos bajo el régimen de la preposición διὰ, en este caso es ἀπὸ la que hace lo propio con «Dios nuestro Padre» y «el Señor Jesucristo» El lenguaje deja traslucir el lugar preeminente que el Cristo resucitado ocupaba en el pensamiento paulino. Al resucitar ha sido revestido de una humanidad

celestial, como un espíritu vivificante (1 Co. 15:45-49) y ha sido investido por Dios con el título de κύριος, «Señor», «un nombre que es sobre todo nombre» (Fil. 2:9). La salvación es a la vez don de Dios y don de Cristo: la gracia que sustenta esa salvación se denomina indistintamente «gracia de Dios» (2:21) y «gracia de Cristo» (1:16), y la paz que produce dicha salvación se llama indistintamente «paz de Dios» (Fil. 4:7) y «paz de Cristo» (Col. 3:15).

1:4 τοῦ δόντος ἑαυτὸν κτλ. Algo que supone una excepción es el hecho de que el tercer elemento de la salutación se vea ampliado en este caso con lo que parece ser una primitiva confesión de fe o un resumen kerigmático, presente también en varios contextos neotestamentarios. δοῦναι ἑαυτὸν es idéntico a δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (Mr. 10:45) excepto en que éste conserva el giro semítico (el arameo l'mehel napseh, donde nepes con sufijo pronominal hace las veces de pronombre reflexivo). Véase 2:20, τοῦ ... παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἑμοῦ. Pablo usa con más frecuencia παραδίδωμι que el simple δίδωμι en este contexto, pero véase 1 Timoteo 2:6, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, y Tito 2:14, ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, como evolución posterior de la presente fórmula.

ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. El uso de ὑπὲρ está mejor avalado en este caso que su variante περί. Cf. 1 Corintios 15:3 Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, también presente en un resumen kerigmático. «Por nuestros pecados» significa «por el perdón o expiación de nuestros pecados» (véase en este mismo sentido Mr. 10:45, δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν); la terminología quizá le deba algo al cuarto cántico del siervo de Isaías (Is. 53:5, 12 LXX, ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν ... διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη); cf. Romanos 4:25, ὃς παρεδόθη διὰ τὰς παραπτώματα ἡμῶν. El uso de ὑπὲρ con genitivo en lugar de διὰ con acusativo puede deberse a la influencia de ὑπὲρ ἡμῶν en el mismo contexto. (véase 3:13; Ro. 5:8; 8:32; 2 Co. 5:21; 1 Ts. 5:10; Tit. 2:14; asimismo ὑπὲρ ἑμοῦ en Gá. 2:20); pero cabe comparar también el uso de ὑπὲρ en 3 Re (1M 1 Re.) 16:18ss. ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ, donde ὑπὲρ ha de significar «debido a»: Zimri murió como castigo por sus pecados (y no precisamente por la expiación de los mismos). Véase también Policarpo 1:2: ὃς ὑπέμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἕως θανάτου καταντήσαι («quien sufrió por nuestros pecados incluso hasta la muerte»).

ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς. La autoinmolación de Cristo no solamente trae a su pueblo el perdón de los pecados pasados, sino que les traslada de un reino en el que el pecado es irrefrenable a otro del que Él mismo es Señor.

Véase Romanos 14:9 «a este fin Cristo murió y volvió a la vida, para ser Señor, así de los muertos, como de los que viven».

Ésta es la única vez que Pablo utiliza el término ἐξαιρέομαι, prefiere otros como σώζω, ῥύομαι, ἐλευθερώ o (ἐξ)αγοράζω para expresar la obra salvadora de Dios en Cristo. No obstante, es habitual su uso con este mismo sentido en la Septuaginta (sobre todo para traducir el hifil de *nasal*) y este empleo es el que vemos en Hechos, no solo en alusiones o citas veterotestamentarias (7:10, 34) sino en otros contextos (12:11; 23:27; 26:17). El uso por parte de Pablo de ἐξαιρέομαι añade peso a la opinión de que está citando una fórmula conocida por sus lectores, que resumía el Evangelio que habían recibido y del que ahora, mucho se temía el apóstol, se estaban apartando. Véase el artículo de F. Bovon «Une formule prépaulienne dans l'Épître aux Galates», en *Simon FS*, 91-107, más concretamente en páginas de la 97 a la 105.

El esquema de esta fórmula, en que la afirmación sobre la entrega voluntaria de Cristo viene seguida de una proposición final, aparece fielmente reproducido en Tito 2:14 «quien se dió a sí mismo por nosotros, para redimirnos (ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς) de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo propio (λαὸν περιούσιον) celoso de buenas obras».

Respecto a «liberarnos del presente siglo malo» (ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ) véase Sir. 51:11, ἐξέλθου με ἐκ καιροῦ πονηροῦ. Pero en este caso καιρὸς πονηρός es una situación difícil, algún tipo de peligro mortal del que Ben Sira fue librado (de ahí el texto judío *waymall'teni t'yóm sarah*, «y me rescató en el día de tribulación»), mientras que el αἰὼν πονηρός al que Pablo hace referencia es una época dominada por un poder éticamente pervertido que, lejos de ser «conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre», se opone por completo a Él.

Los que aceptan el Evangelio son por tanto liberados del impío *Zeitgeist*. Respecto al contexto misionero en que se ha de ubicar dicho lenguaje, véase la obra de E. Haenchen *Acts*, 184 n. 8 con referencia a Hechos 2:40: «Sed salvos de esta generación perversa» (eco a su vez de la descripción de la generación del desierto que vemos en Dt. 1:35; 32:5) Pero la definición del presente siglo (ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς, en hebreo ha'ólam hazzeh) como de «malo» en contraste con el siglo venidero (ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος, en hebreo ha'ólam habba') forma parte sin duda del trasfondo paulino: el Evangelio avivaba esa consciencia de la diferencia ética entre las dos épocas. En la literatura de Qumram puede encontrarse también un paralelo con esta misma distinción: el tiempo presente es «la época de maldad» (ques haris'ah, p.ej. 1QpHab 5:7ss.) en la que Belial, el poder contrario a la voluntad de

Dios, anda suelto. Otra perspectiva similar aportada desde una secta judía es la que leemos en 4 Esdras 7:12ss.: «Las entradas a este mundo (en latín *huius saeculi*) son estrechas y dolorosas y laboriosas; son pocas y malas, llenas de peligros y asediadas por gran dificultad» (en contraste con las anchas y seguras entradas al «gran mundo» que conducen a la inmoralidad); si bien el énfasis ético queda visiblemente reducido en ella. Otro paralelismo lo encontramos en el «logion Free», donde los discípulos afirman: «Este siglo (ὁ αἰὼν οὗτος) de anarquía e incredulidad está bajo el dominio de Satanás» (Mr. 16:14 W).

La liberación de la que habla Pablo no se refiere al mundo material, sino al mal que lo domina (Jn. 17:15, donde κόσμος tiene el mismo sentido que el αἰὼν paulino). En esta misma línea, Pablo insta a los Romanos en el cap. 12:2 a que no se conformen a este siglo (τῷ αἰῶνι τούτῳ), sino que se transformen por la renovación interior para comprobar, por experiencia propia, lo bueno (contrapuesto a lo malo) de la voluntad de Dios. Por tanto, el pasaje κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν puede implicar no solo que la liberación de los creyentes del «presente siglo malo» sea conforme a la voluntad de Dios, sino que dicha liberación les permita vivir de acuerdo con la voluntad de Dios.

Ésta es pues la «escatología concreta» de Pablo. Desde el punto de vista temporal, el siglo venidero, la era de la resurrección, permanece aún en el futuro; espiritualmente, en cambio, los creyentes en Cristo han sido hechos partícipes de ella aquí y ahora, porque comparten la vida resucitada (2:19ss.) de Cristo, quien ya ha entrado en esa era de resurrección. Han sido, pues, liberados del control de los poderes que dominan el presente siglo. Como dice 1 Corintios 7:31, «la apariencia de este mundo (τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου) se pasa», por tanto los creyentes en Cristo han de mostrar un espíritu de distanciamiento respecto a Él. El Espíritu que mora en ellos no solo les ayuda a anhelar confiados la vida venidera (5:5), les permite disfrutarla aun dentro del cuerpo mortal en que viven en el presente siglo. Gracias a la obra del Espíritu, que aplica a los creyentes la redención y la victoria logradas por Cristo, el «todavía no» se ha convertido en un «ya» para ellos.

De especial transcendencia en la argumentación de la epístola es el hecho de que la ley a la que los galatas debían someterse, según los judaizantes, pertenezca a este presente siglo: se la asocia con «los poderes elementales del mundo» (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), a los que estaban esclavizados antes de acudir a la fe en Cristo (4:3, 9).

En relación con el término αἰὼν en Pablo, véase la obra de E. D. Burton, *Galatians*, 426-433. Tiene exactamente la misma fuerza que el juanino κόσμος

en el sentido de «mundo impío» (1 Jn. 2:15-17); en realidad Pablo a veces usa κόσμος como sinónimo de αἶων (1 Co. 1:20; 2:12; 3:19; así como el 7:31 mencionado anteriormente), en alusión no solo a la actual era de la historia del mundo, sino también al modo de vida que lo caracteriza.

El apéndice «conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre» puede tener un significado más amplio. Es Cristo quien «se entregó por nuestros pecados para liberarnos...» pero este anexo nos recuerda una vez más que, en esa entrega y liberación, Cristo y Dios están actuando a la par; que «Dios nos ha reconciliado consigo mismo a través de Cristo» y que, en realidad, «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo» (2 Co. 5:18 ss.).

Probablemente ésta sea la afirmación escrita más antigua del Nuevo Testamento en relación con la importancia de la muerte de Cristo. Relaciona esa muerte con la superación del viejo siglo por el nuevo. En consecuencia, su pueblo (igual que se afirma en otros pasajes del corpus paulino) estará formado por «aquellos a los que ha alcanzado el final de los siglos» (1 Co. 10:11, véase una fraseología similar en He. 1:2; 9:26; 1 P. 1:20); los que han sido liberados por Dios del dominio de la oscuridad y trasladados ... al reino de su amado Hijo (Col. 1:13). Además, relaciona su muerte con el perdón de los pecados de ese pueblo. Esta visión no es privativa de Pablo; escribe en estos mismos términos en otros pasajes donde cabe reconocer resúmenes prepaulinos de la fe y mensaje cristianos. Ya en el año 50 d.C. «enseña» a los corintios, como parte del Evangelio que él mismo había «recibido» y compartido con los dirigentes de la iglesia de Jerusalén, que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras (1 Co. 15:3); a los romanos (no como quien les dice algo nuevo, sino usando palabras que presumiblemente ellos conocían y compartían) les describe al Señor resucitado como «el que fue entregado por nuestras transgresiones» (Ro. 4:25) Véase la obra de R. Bultmann *Theology of the NT*, ETr, I (Londres, 1952, 46ss.). Pero si esta interpretación de la muerte de Cristo era comúnmente aceptada por sus seguidores veinte años después de dicho evento, es muy probable que fuera por el impulso que Él mismo le había dado al tema. El primero de los evangelistas le representa aceptando su propia muerte con este enfoque: hablando de sí mismo como quien da la vida en «rescate de muchos» (Mr. 10:45) y hablando de «la sangre del pacto» «derramada por muchos» (Mr. 14:24 el exegético εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν de Mateo 26:28 explicita lo que está implícito en el relato de Marcos).

1:5 ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Añadir una doxología al final de un saludo introductorio no tiene parangón en las epístolas paulinas

(hay un caso similar en el NT en Ap. 1:5b, 6). Ahora bien, esta doxología puede ser inducida por el resumen del Evangelio del versículo 4 (véase la doxología de 1 Ti. 1:17 a continuación de la «palabra fiel» del versículo 15ss.). Existe también la posibilidad de que la doxología haya tomado el lugar de la inexistente acción de gracias (véase las notas sobre el v. 6).

El antecedente del relativo $\bar{\omega}$ es probablemente el que precede de inmediato a «nuestro Dios y Padre» (Fil. 4:20). La «gloria» (en hebreo *kabôd*) del Dios de Israel en el AT es primordialmente el resplandor de su presencia; cuando se le da «gloria», el término denota la alabanza y adoración trascendente de la que es digno (Sal. 29:2; 96:8, «Dad a Yahveh la gloria debida a su nombre»). $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\iota\omega\upsilon\alpha\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \alpha\iota\omega\upsilon\omega\upsilon$ es una variante más enfática (Sal. 84:5 [LXX 83:4]) del término más común en la Septuaginta $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \alpha\iota\omega\upsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\upsilon\omega\varsigma$, y cuyo significado sería «por toda la eternidad» en su sentido más ilimitado. Como en las doxologías añadidas a los cuatro primeros libros del salterio veterotestamentario (Sal. 41:13; 72:19; 89:52; 106:48), las doxologías neotestamentarias suelen terminar con la palabra «amén». Al ser leída esta epístola en las iglesias de Galacia, los oyentes añadirían su particular «amén» al de Pablo al final de la doxología, refrendando así la gloria debida a Dios (cf. 2 Co. 1:20).

II. No hay otro Evangelio (1:6-10)

Pablo expresa su asombro ante el hecho de que los cristianos gálatas se estén apartando tan pronto del Evangelio que recibieron de él, para aceptar una forma diferente de doctrina que nada tiene que ver con el Evangelio. Pronuncia una maldición solemne contra todo aquel que traiga un falso evangelio, e insiste en que su cometido es agradar a Dios y no adornar su mensaje para adaptarlo a sus oyentes.

A. Asombro e indignación de Pablo (1:6-9)

Estoy asombrado de que os estéis apartando tan rápido de aquel que os llamó por la gracia [de Cristo] a otro «evangelio», que en realidad no es «otro evangelio»; salvo que hay algunos que os están confundiendo y desean pervertir el Evangelio de Cristo. Pero aunque nosotros o un ángel del Cielo [os] predicara un evangelio distinto del que os hemos predicado, sea maldito. Como os hemos dicho antes, de nuevo os digo ahora: si cualquiera os trae un evangelio distinto al que recibisteis, sea maldito.

NOTAS TEXTUALES

- v. 6 οὕτως *om* G 1 *al*
 Χριστοῦ P⁵¹ κ A B ψ byz lat^f v⁸ syr^{pes} cop^{bo} / Ἰησοῦ Χριστοῦ D
 326 syr^{he} /
 Θεοῦ 7 327 Orig^{lat} / *om* P^{46vid} G H^{vid} lat^{a b} v^{8cod} Mcion Tert Cypr Ambst
 Pelag Ephr
 v. 9 προειρήκαμεν / προειρήκα κ^{*} p^r lat^a syr^{pes}

1:6 Θαυμάζω κτλ. En la mayoría de las cartas de Pablo, la salutación introductoria viene precedida por unas palabras de acción de gracias a Dios por alguna característica de la vida o fe de los destinatarios, a menudo utilizando εὐχαριστέω. «Yo (nosotros) damos gracias a Dios...» (Ro. 1:4; 1 Co. 1:4; Fil. 1:3; Col. 1:3; 1 Ts. 1:2; 2 Ts. 1:3, «debemos dar gracias a Dios»; Flm. 4; 2 Ti. 1:3) y en dos ocasiones el adjetivo verbal εὐλογητός: «Bendito sea Dios...» (2 Co. 1:3; Ef. 1:3). El caso de Gálatas es la única excepción; irrumpe con palabras de reproche.

Véase P. Schubert: *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Berlin, 1939); P. T. O'Brien: *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (Leiden, 1977); así como G. P. Wiles: *Paul's Intercessory Prayers* (Cambridge, 1974).

Si Gálatas fuera la primera carta extensa de Pablo, podríamos decir que ésta se escribió antes de que el apóstol hubiera establecido su costumbre de acompañar la salutación con una expresión de agradecimiento a Dios. Pero la salutación seguida de una expresión de agradecimiento era una fórmula común de la epistolografía griega, si bien Pablo la desarrolló con sus particularidades. La explicación más probable para la omisión de todo tipo de fórmula de agradecimiento en nuestro caso es que Pablo se veía impelido por un imperioso sentido de urgencia que le hacía ir directo al grano. Evidentemente, acababa de recibir la noticia de que sus conversos gálatas habían abandonado el Evangelio de la gracia que les había sido predicado, y reacciona de inmediato ante dicha noticia. La sustitución de expresiones de gratitud o alegría por otras de asombro o indignación ante noticias recientes (o ante la ausencia de las mismas), a menudo introducidas por θαυμάζω, encuentra numerosos paralelos en los papiros (cf. J. L. White: *The Body of the Greek Letter* [Missoula, 1972], 18s., 49s.). Pablo desearía estar junto a sus amigos gálatas para poder encarar la cuestión personalmente (4:20), pero como no es posible, les envía una carta.

P. T. O'Brien señala que, del mismo modo que las palabras de gratitud del resto de las cartas paulinas incluyen referencias al Evangelio, éste

emerge en Gálatas 1:6-9 en la expresión de asombro que aquí sustituye al habitual agradecimiento. «Dado que los gálatas se han alejado del Evangelio de Cristo no puede haber palabras de gratitud; en su lugar se pronuncia una maldición sobre cualquiera que traiga otro mensaje» (*Introductory Thanksgivings*, 141 n. 1).

οὕτως ταχέως. Esta expresión no ofrece ninguna indicación precisa sobre el intervalo de tiempo transcurrido entre la conversión de los gálatas y el momento en que Pablo recibió las inquietantes noticias acerca de ellos; está enfatizando su asombro, aunque cuanto más corto fuera dicho intervalo, mayor énfasis tendría la expresión «tan pronto».

μετατίθεσθε. La pasiva de μετατίθημι se utiliza, entre otros, para hablar de un cambio de posición, bien de tipo geográfico, como en el traslado de los huesos de los patriarcas de Egipto a Siquem (Hch. 7:16), o la ascensión de Enoc (He. 11:5), bien para hablar de las creencias o prácticas religiosas, como es el caso (2 Mac. 7:24: μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων «abandonó los caminos de los padres»).

ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς. Es decir: de Dios. El verbo καλέω forma parte del vocabulario paulino para enfatizar la iniciativa divina de salvación (cf. 5:13; Ro. 8:30; 9:11; 1 Co. 1:9). Lo que afirma de los creyentes gálatas aquí lo afirma de él mismo en el versículo 15, donde a καλέσας le sigue διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, mientras que en el versículo 6 a τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς le sigue ἐν χάριτι [Χριστοῦ]. Si en el versículo quince se trata de la Gracia de Dios, también aquí (la evidencia textual se divide entre la adición o la ausencia del genitivo Χριστοῦ).

Sea cual fuere la lectura, la gracia de la que Pablo habla no es una simple actitud benevolente de parte de Dios o de Cristo (véase el comentario al v. 3); se demuestra por la acción salvífica de Dios en la muerte de Cristo, por la cual los que no lo merecían, los «ímpios» (Ro. 5:6) son redimidos, justificados y reconciliados. Gracia y ley se excluyen mutuamente como modos de justificación (cf. 5:4): «si es por gracia, ya no es sobre la base de las obras [de la ley]; de otro modo, la gracia ya no sería gracia» (Ro. 11:6). Cf. J. Moffat: *Grace in the NT* (London, 1931).

1:6s. εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο. Se puede reconocer la distinción convencional entre ἕτερος (de un tipo diferente) y ἄλλος (otro del mismo tipo); véase R. C. Trench: *Synonymous of the NT* (London, ⁸[1876] 1961), # xiv, 334-337; E. D. Burton: *Galatians*, 420-422. Sin embargo, BDF 306 (4) no encuentra ninguna diferencia esencial: «ἄλλο se emplea de forma pleonástica para introducir εἰ μὴ (cf. *nihil aliud nisi*) «no que haya otro, sino que...».

El mensaje que los cristianos gálatas están dispuestos a aceptar en lugar del que recibieron de Pablo es tan diferente del mensaje paulino que constituye ἕτερον εὐαγγέλιον, «un evangelio diferente», que al fin y al cabo no es tal, ya que no puede haber «otro evangelio» (ἄλλο εὐαγγέλιον) en el sentido estricto del término más que la proclamación de la justificación por fe, aparte de las obras de la ley.

Posiblemente, Pablo no mantuvo una distinción rígida entre los términos ἕτερος y ἄλλος: en 2 Corintios 11:4 habla de los intrusos en las iglesias de Corinto como de quienes proclaman ἄλλον Ἰησοῦν ... πνεῦμα ἕτερον ... εὐαγγέλιον ἕτερον, donde parece usarse ἄλλον de forma sinónima a ἕτερον, quizá debido a que se usa junto a Ἰησοῦν, ya que no puede proclamarse a ningún «otro Jesús» como Salvador más que el Jesús que murió por el pecado de su pueblo y fue resucitado de entre los muertos: un ἄλλος Ἰησοῦς ha de ser inevitablemente un ἕτερος Ἰησοῦς.

En el NT, el εὐαγγέλιον es: a) la proclamación de Jesús de que el Reino de Dios se ha acercado; b) la proclamación de los discípulos de que en Jesús el Reino de Dios se ha manifestado plenamente, que por su humillación y exaltación se ha manifestado como Mesías, Señor, hijo de Dios. Esta segunda fase del εὐαγγέλιον surge necesariamente de la primera: la pasión y el triunfo de Jesús, que formaron el fundamento de la predicación apostólica, coronó su ministerio y encarnó y confirmó todo lo que había enseñado acerca del Reino de Dios. O. A. Piper ha distinguido «dos patrones a través de los que se presentan las buenas noticias, a saber: el tipo Reino y el tipo Resurrección». La diferencia entre ambos es una cuestión de «perspectiva más que de contenido». («Change of Perspective», *Int.* 16 [1962], 402-417, sobre todo 416s.).

El trasfondo del sustantivo εὐαγγέλιον y su verbo relacionado εὐαγγελίζομαι, tal y como se emplea en el NT, deben leerse a la luz de Isaías 40-66. Las buenas noticias de liberación y restauración de Sión que se celebran en Isaías 40:9, ὁ εὐαγγελιζόμενος Σειῶν, «el que trae buenas nuevas a Sión» (cf. Is. 60:6 LXX: τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται), se interpretan en el NT como el que anuncia las buenas noticias de una liberación y restauración mayores: la salvación que procura Cristo. Las palabras de Isaías 52:7, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ las aplica Pablo en Romanos 10:15 a los predicadores del Evangelio cristiano. En Isaías 40-66, las buenas noticias proclaman en última instancia al propio Yahveh: se dice al heraldo «Di a las ciudades de Judá: “¡Ved a vuestro Dios!”» (Is. 40:9). En el NT, los portadores del Evangelio resumen su encargo del siguiente modo: «No nos

predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor» (2 Co. 4:5). Se parece al uso helenista de la familia del término, relacionado con «el Dios-emperador venerado en el culto y el εὐαγγέλιον que le anuncia» (J. Schniewind: *Evangelion*, II [Gütersloh, 1931], 183).

Es en Isaías 40-66 (el texto más importante para el uso del NT es Is. 61:1) donde un hablante anónimo se presenta a sí mismo con las siguientes palabras: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque Yahveh me ha llamado a llevar buenas noticias a los pobres» (LXX εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς). Lucas 4:17-19 presenta a Jesús leyendo las Escrituras en la sinagoga de Nazaret y aplicándoselas al Ungido, «hecho Mesías» por la proclamación del Evangelio. Más aún: en el primitivo incidente «Q», en el que Jesús responde a la pregunta de Juan el Bautista en prisión (Lc. 7:22; Mt. 11:5), se enfatiza que la prueba definitiva de que Jesús es «el que había de venir» señalado por Juan es que «a los pobres se les anuncia el Evangelio» (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται).

1:7 εἰ μή tiene el sentido de πλὴν ὅτι (cf. Hch. 20:23): «salvo que». Pablo sugiere que nadie llamaría a este mensaje sustitutivo «Evangelio», a no ser que tuviera la intención de confundir a los creyentes. No se trata del Evangelio pues es un mensaje de esclavitud, no de libertad. Es una forma de doctrina de la salvación mediante el cumplimiento de la ley, de la cual el mismo Pablo había sido liberado gracias al verdadero Evangelio recibido en el camino a Damasco «por revelación de Jesucristo» (v. 12). Ése era el Evangelio que predicaba a los demás, incluyendo a los gálatas, y no podía haber ningún otro. Dicho de otro modo: sin duda, su presentación a los judíos era distinta a la de los gentiles (2:7), pero el criterio era el mismo, la proclamación de la salvación y la vida por la gracia de Dios, apropiada por «el oír con fe» (cf. 3:2, 5).

A los predicadores de este mensaje sustitutivo se les llama οἱ ταρασσόντες, «los que molestan» la paz que el verdadero Evangelio ha traído a los gálatas. En lugar de mantener una relación adecuada con el verdadero Evangelio, su mensaje es una falsificación creada «para pervertir (μεταστρέψαι) el Evangelio de Cristo». Podemos comparar ταρασσόντες con el participio aún más duro ἀναστατούντες del cap. 5:12. La naturaleza de su ταραχή o ἀναστάτῳσις se muestra más claramente a continuación: entre otras cosas, estaban acuciando a los conversos masculinos de las iglesias gálatas para que se circuncidaran; sostenían que la circuncisión era una condición indispensable para ser justificados ante Dios. La identidad de estos agitadores no resulta evidente: dado que Pablo siempre se refiere

a ellos en tercera persona, en tanto que se dirige a los conversos gálatas en segunda persona, no es probable que surgieran de dichas iglesias, tal y como pretende J. Munck, en *Paul and the Salvation of Mankind*, ETr [London, 1959], 87ss. Ellos mismos habrían estado sujetos a presiones que solo podemos sospechar; Pablo no dice nada al respecto. Lo que sí está claro es que entendió que su insistencia en la circuncisión, un reto que por sí mismo no vale nada (5:6; 6:15), suponía una regresión de la justificación por gracia a la justificación por el cumplimiento de la ley, una regresión de la libertad en el Espíritu a la esclavitud religiosa. Dicha insistencia socavaba el auténtico Evangelio al sustituir el fundamento que Dios había puesto, por otro falso (cf. 1 Co. 3:11).

El propio Pablo había creído durante largo tiempo en la justificación ante Dios mediante el cumplimiento de la ley judía, hasta que su experiencia en el camino de Damasco le enseñó lo infructuoso de su búsqueda y el fracaso de la vía del cumplimiento de la ley como forma de justificación ante Dios. Esa seguridad de saberse aceptado por Dios, que nunca tendría mientras viviera bajo la ley, la recibió inmediatamente al rendirse al Cristo resucitado. También se dio cuenta inmediatamente de que la ley, a la que había dedicado todos sus esfuerzos y recursos, no le había librado de seguir el camino de pecado, de perseguir a la Iglesia de Dios (v. 13), de lo que ahora era consciente; la ley ni siquiera había sido capaz de mostrarle que esa vía era pecaminosa. Más tarde llega a decir que la ley «fue añadida a causa de las transgresiones» (3:19), es decir, para sacar a la luz las transgresiones e incluso estimular a su comisión. En su propia experiencia personal esto era cierto en un sentido muy especial: su devoción a la ley le había llevado al peor de los pecados: perseguir a los seguidores de Cristo. Pablo conocía ese sentimiento gozoso de liberarse de la esclavitud de la ley cuando puso su fe en Cristo, y deseaba esa misma liberación para sus correligionarios judíos. Ahora bien: que los gentiles, llegados a la fe en Cristo y habiendo experimentado su gracia salvadora sin haber vivido bajo la ley judía, hubieran de asumir el yugo de dicha ley era una perversidad absoluta.

1:8 ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς κτλ. En última instancia, lo que importa es el mensaje, no el mensajero. El Evangelio predicado por Pablo no es el verdadero Evangelio porque lo predique Pablo; es el verdadero Evangelio porque el Cristo resucitado se lo encomendó a Pablo. Si el propio Pablo u otro apóstol o incluso un ángel trajeran un mensaje diferente del que había demostrado su poder salvador a los gálatas cuando lo oyeron y

creyeron en él, el mensajero y su falso mensaje debían ser rechazados. No cabe duda de que la autoridad y el carácter del predicador son importantes, pero su importancia es secundaria: es más importante el contenido de la predicación. Lutero expresó esta misma idea en peculiar estilo paradójico: «lo que no enseña a Cristo no es apostólico, aunque lo enseñaran Pedro o Pablo. Por otro lado, lo que enseña a Cristo es apostólico, aunque lo presentaran Judas, Anás, Pilato o Herodes» (Prefacio a la epístola de Santiago, WA, *Die Deutsche Bibel*, 7.384s.). Con «enseñar a Cristo», Lutero no quiere decir otra cosa que predicar el Evangelio de la justificación por la sola fe.

παρ' ὃ (también en el v. 9), «más allá que», «otro que» (cf. 1 Co. 3:11, παρὰ τὸν κείμενον, «otro que el que ha sido puesto»).

ἀνάθεμα ἔστω (también en el v. 9). Se trata de una fórmula más solemne que la imprecación de Apocalipsis 22:18ss. (eco de Dt. 4:2; 29:19ss.) al amplificar o reducir el texto de Apocalipsis. ἀνάθεμα es la traducción corriente de LXX para el hebreo herem, «consagrado». En la guerra santa, el herem suponía en la práctica la destrucción de todas las personas y de los objetos que caían bajo el mismo. En teoría, todo lo que estaba bajo el herem estaba dedicado por completo a Yahveh, de ahí que fuera un sacrilegio que Can se quedara con parte del expolio de Jericó (Jos. 7:1, 20ss.). Pero aunque este es el sentido original de herem y ἀνάθεμα (derivado de ἀνατίθημι, «dedicar»), no es el que tiene aquí, sino: «que la maldición divina caiga sobre él» (cf. Ro. 9:3, donde Pablo dice que quisiera hacerse ἀνάθεμα ... ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, «maldito de Cristo», si de ese modo pudieran salvarse sus correligionarios judíos).

Pero, ¿por qué se pronuncia con tanta vehemencia sobre quienes han predicado un mensaje diferente al suyo? En parte, porque sostenía que la predicación de la salvación por el cumplimiento de la ley era una trampa y una desilusión que ponía las almas de hombres y mujeres en peligro; en parte, a causa de las implicaciones en contra de la autenticidad de Cristo. Para Pablo, el reconocimiento de Jesús como Mesías implica por lógica la aprobación de la ley (véase la nota al capítulo 3:19 más adelante). Si Cristo desplazaba la ley como el centro activo de la vida del propio Pablo, asimismo desplazaba la ley en la economía de Dios, en el orden de la historia de la salvación. Por tanto, si la ley todavía se sostenía como el camino de salvación y vida, la era mesiánica todavía no se había inaugurado y, por tanto, Jesús no era el Mesías. En ese caso, Jesús habría sido arrestado y sentenciado justamente, porque sus pretensiones mesiánicas eran falsas. Cualquier enseñanza que condujera necesariamente a tales conclusiones

era para Pablo perversa en sí misma: cualquiera que supusiera que Jesús era anatema (cf. 1 Co. 12:3), era él mismo anatema.

1:9 Se trata de algo tan serio para Pablo, que después del lenguaje retórico del versículo 8 lo repite de forma más sobria (ἐἴ τις...), pero no por ello menos enfática.

ὥς προειρήκαμεν. Probablemente, se refiere a lo dicho en el versículo 8. Lo repite para impresionar al máximo las mentes de sus lectores. Resulta menos probable que hubiera considerado necesario darles este aviso en persona cuando estaba con ellos (así W. Schmithals: *Paul and the Gnostics*, ETr [Nashville/NY, 1972], 18s.); el problema del legalismo aún no había surgido. En cuanto a πάλιν λέγω, cf. 5:3: μαρτύρομαι δὲ πάλιν.

παρελάβετε, «vosotros recibisteis». En este contexto, παραλαμβάνω (igual que el hebreo qibbel) es el término correlativo de παραδίδωμι (como el hebreo masar), «entregar». Ambos términos se usan para hablar de la recepción y transmisión de la tradición. Los gálatas «recibieron» de Pablo el Evangelio que a su vez había recibido directamente «por revelación de Jesucristo», tal y como defiende en el versículo 12 (véase nota *ad loc.*).

B. Pablo no busca agradar a los hombres (1:10)

¿Trato de persuadir ahora a los seres humanos o a Dios? ¿O estoy buscando agradar a los seres humanos? Si todavía siguiera agradando a los seres humanos, no sería esclavo de Cristo.

1:10 Ἄπει... ἔτι...; parece claro por el sentido de ambas preguntas, sobre todo por la fuerza de los adverbios temporales ἄπει («ahora») y ἔτι («todavía»), que han cuestionado la coherencia de Pablo. Sugieren que todo lo que hiciera o enseñara lo haría de formas diferentes a un tiempo. De hecho, sospechaban que adaptaba su práctica y su enseñanza para agradar a sus cambiantes auditorios.

Uno puede entender sin problemas que Pablo, cuya estrategia establecida era «hacerse todo a todos los hombres» (1 Co. 9:22), vacilara en algún momento. Para algunas personas resultaba más fácil fijarse en esta conducta cambiante, al ejercer su libertad y restringirla voluntariamente según el caso, sin apreciar su importantísima coherencia: «lo hago todo por el bien del Evangelio» (1 Co. 9:23). (Véase H. Chadwick: «ALL Things to All Men», *NTS* 1 [1954-1955], 261-275; D. Daube: *The NT and Rabbinic Judaism* [London, 1956], 336-361.)

La constante tarea de Pablo era *persuadir* a hombres y mujeres, de acuerdo con el único lugar en que el verbo transitivo πείθω se encuentra en sus escritos: ἀνθρώπους πείθομεν (2 Co. 5:11). El contenido de dicha persuasión se resume en ese mismo contexto: «Reconciliaos con Dios» (2 Co. 5:20), una llamada confiada a Pablo en su función de embajador de Cristo. No estaba llamado a *agradar* a hombres y mujeres, sino a servir a Cristo: no podía hacer su labor y tratar de agradar a sus oyentes al mismo tiempo. Por ello, en 1 Corintios 4:3ss. no está preocupado por lo que otra gente diga de él; dice: «el Señor es quien me juzga», así que su trabajo es agradar a Dios. Los que «agradaban a los hombres» (ἀνθρωπάρεσκοι) eran oportunistas, que actuaban «para ser vistos» (Col. 3:22; Ef. 6:6). Dice de su labor apostólica: «hablamos, no para agradar a los hombres sino para agradar a Dios, quien prueba nuestros corazones». Añade: «porque nosotros nunca utilizamos palabras lisonjeras...» (1 Ts. 2:4s.), cosa que los aduladores sí habrían hecho. (Si en 1 Co. 10:33 habla de su intento de «agradar a todo hombre en todo lo que hago», el contexto aclara que se trata de subordinar sus propios intereses a los de otros con vistas a su salvación. De modo similar insiste en Romanos 15:1-3 mediante una invitación a seguir al ejemplo de Cristo, tarea de todo cristiano y especialmente de los «fuertes» y «agradar a su prójimo por su bien, para edificarle», en lugar de agradarse a uno mismo.)

Por tanto, la respuesta detrás de la pregunta «¿Trato de persuadir ahora a los seres humanos o a Dios?» parece ser: «a los seres humanos». Persuadir a Dios era un concepto completamente extraño al pensamiento de Pablo: era lo que los charlatanes religiosos y los practicantes de magia creían que podían hacer. Era una superstición común, denunciada por los profetas hebreos y por el paganismo culto: creer que se podía persuadir a la divinidad mediante regalos: δῶρα Θεοῦς πείθει (Hesíodo, citado por Platón: *Rep.*, 3.390E); πείθειν δῶρα καὶ Θεοῦς λόγος (Eur. *Medea* 964). La importancia de este «persuadir a Dios» puede encontrarse en el anatema que Pablo acaba de pronunciar: él podía lanzar un anatema a los agitadores, pero supone que su anatema no sería efectivo a no ser que pudiera persuadir a Dios para que lo ratificara.

W. Schmithals (*Paul and the Gnostics*, 56-58) considera que el énfasis de la pregunta anterior se encuentra en πείθω: «¿Estoy *persuadiendo* a los hombres?». Sugiere que los opositores de Pablo le acusaban de convertir mediante recursos retóricos, con medios apropiados para enseñar κατὰ ἄνθρωπον, pero no la comunicación de una verdad espiritual (1 Co. 2:1-13). Pero según Schmithals, Pablo rechazó la acusación de que utilizaba

tales medios de persuasión porque los interpretó (erróneamente) como métodos deshonestos, en tanto que más adelante lo comprendió mejor y lo asoció a la pretensión de que persuadía mediante razonamientos sobrios (2 Co. 5:11-15). No existen razones suficientes para suponer que Pablo no comprendiera la acusación: a menudo se vio obligado a rechazar las insinuaciones de que utilizaba métodos deshonestos (2 Co. 2:17; 4:1-3; 1 Ts. 2:9-12). Schmithals sugiere más adelante que dicha comprensión errónea lleva a Pablo a añadir ἢ τὸν θεόν (que según W. Bousset, «uno preferiría obviarlo por completo», en *Galater*, 34). Con esta explicación, Pablo responde a la acusación diciendo que no utiliza la persuasión en ningún caso, ni con hombres ni con Dios. La explicación más satisfactoria es la siguiente: persuade a los hombres, no a Dios, y agrada a Dios, no a los hombres. Es decir: agrada a Dios persuadiendo a los hombres. Cf. las ideas de R. Bultmann en *TDNT* VI, 2 (s.v. πείθω): «así, ἀνθρώποις ἀρέσκειν es casi idéntico a τὸν θεόν πείθειν». La acusación implícita es que, al predicar un Evangelio libre de la ley, Pablo trataba de agradar a los hombres haciendo un camino de salvación más fácil y buscaba persuadir a Dios para que los aceptara en términos menos arduos que los que se fundaban sobre la ley.

La cuestión de buscar agradar a los hombres podría referirse más específicamente a su cuidado por preservar las buenas relaciones con los líderes de la iglesia de Jerusalén, mientras que al mismo tiempo defiende su independencia, o bien a que en algunas ocasiones aprueba la circuncisión (cf. 5:11) y en otros la rechaza (cf. 5:2). C. H. Talbert cree que la circunstancia indirecta de la carta se encuentra en Hechos 16:1-4, donde se relatan dos casos que se ajustan a esta idea de que Pablo busca agradar a los hombres: cuando circuncida a Timoteo y cuando exonera del decreto de Jerusalén a las recién instauradas iglesias del sur de Galacia («Again: Paul's Visits to Jerusalem», *NovT* 9 [1967], 26-40). Cuanto menos, ambos incidentes ilustran lo que algunos compañeros de Pablo entendieron como una adaptabilidad desconcertante. Asimismo véase J. Jeremias: *Abba* (Göttingen, 1966), 285s.; H. Schlier: *Galater*, 41s.; P. Richardson: «Pauline Inconsistency», *NTS* 26 (1979-80), 347-362, sobre todo 358-360.

Podría encontrarse algún eco de esta acusación en *Hom. Clem.* 18.10, cuando Pedro acusa a Simón el mago (a menudo un trasunto de Pablo en Clemente), de hablar ἀρεσκόντως τοῖς παροῦσιν ὄχλοις, «para agradar a las multitudes que se encuentran aquí».

εἰ ἔτι ... οὐκ ἂν ἦμην. Es un buen ejemplo de la clásica condicional sin cumplimiento y referida al presente. Una y otra vez, Pablo se

autodenomina «esclavo» (δοῦλος) de Cristo (Ro. 1:1, etc.), dando a entender que está a disposición de Cristo incondicionalmente. Por amor a Cristo también es esclavo de otros (2 Co. 4:5), queriendo decir con ello que está a su disposición incondicional en el servicio de Cristo. Pero un esclavo solo trata de agradar a su dueño, a nadie más. (Para el uso de εἰ ἔτι ..., cf. 5:11 εἰ περιτομῇ ἔτι κηρύσσω, que también podría ser un ejemplo de «tratar de agradar a los hombres».)

III. Sección autobiográfica:

El Evangelio independiente de Pablo (1:11-2:14)

Pablo enfatiza una vez más que recibió su Evangelio al revelársele Cristo en el camino a Damasco, y recuerda su anterior actividad en el judaísmo: cómo perseguía a la Iglesia, el radical cambio sufrido al revelársele el Hijo de Dios y su obediencia inmediata al mandato de predicar a Cristo en el mundo gentil. Insiste en que comenzó su trabajo mucho antes de reunirse con los líderes de la iglesia de Jerusalén, y que en ninguna de las dos ocasiones (separadas por muchos años) en las que se reunió con ellos le concedieron ninguna autoridad, sino que reconocieron la validez de la misión que ya estaba llevando a cabo. Acordaron que su vocación se dirigía a los gentiles, en tanto que la de los líderes de Jerusalén a los judíos, y la única exigencia que éstos le hicieron fue que se acordara de los pobres de la iglesia de allí.

Cuando, no mucho después, se produjo la confrontación con Cefas (Pedro) en Antioquía, se debió a que la actitud contemporalizadora de Cefas amenazaba con comprometer el principio evangélico de que la justificación ante Dios es solo por la fe en Cristo, tanto para judíos como para gentiles.

A. Pablo ha recibido el Evangelio por revelación (1:11, 12)

Quiero aseguráros, hermanos, que el Evangelio predicado por mí no es un Evangelio según hombre. Ni lo recibí ni lo aprendí de ningún ser humano; fue por una revelación de Jesucristo.

NOTAS TEXTUALES

v. 11 γὰρ B D* G pc lat cop^{sa} / P⁴⁶ κ* A byz syr cop^{bo}

v. 12 οὐτε (antes de ἐδιδάχθην) P⁴⁶ B byz / οὐδὲ κ A D* G Ψ 33 81 al

Pablo comienza con un resumen autobiográfico que se prolonga hasta el 2:14. Ocupa aproximadamente la quinta parte de la carta, es decir, constituye una parte sustancial de su argumento y debería ayudar al lector moderno a reconstruir, al menos, el siguiente aspecto de la situación a la que Pablo se refiere: el rechazo de la independencia del apostolado paulino.

Por ello se esfuerza en rebatir dicha acusación y en enfatizar, con toda la solemnidad de que es capaz, que tanto el Evangelio que predica como la comisión a hacerlo los recibió directamente del Cristo resucitado, sin intermediario alguno.

1:11 Lo que Pablo llama aquí τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ (cf. τὸ εὐαγγέλιόν Ro. 2:16) se denomina en otros lugares «el Evangelio de Dios» (1 Ts. 2:8s.; 2 Co. 11:7), ya que Dios es su autor; «el Evangelio de Cristo» (1 Ts. 3:2; 2 Co. 2:12; Ro. 15:9), porque su objeto es Cristo o, de forma más amplia, «el Evangelio de Dios acerca de su Hijo» (Ro. 1:1-3). Otros términos o expresiones que se utilizan como objeto de εὐαγγελίζομαι (a menudo, Pablo usa εὐαγγελίζομαι como intransitivo, excepto con su acusativo familiar εὐαγγέλιον) o de sus quasi-sinónimos κηρύσσω y καταγγέλλω indican el contenido o la sustancia de Evangelio: «Cristo» (cf. αὐτόν v. 16), «Cristo crucificado» (1 Co. 1:23), «Cristo Jesús nuestro Señor» (2 Co. 4:5), «la fe», es decir, el mensaje de la salvación por fe (v. 23), «paz» (Ef. 2:17), «las insondables riquezas de Cristo» (Ef. 3:8).

Pero el Evangelio predicado por Pablo era el Evangelio libre de la ley, el Evangelio ajeno a cualquier clase de obligación del tipo ser *circuncidado*. Insiste en que este Evangelio libre de la ley es el Evangelio que recibió por revelación divina en el camino a Damasco y que fue enviado para darlo a conocer entre los gentiles. No era un Evangelio κατὰ ἄνθρωπον, ya que ninguna autoridad terrena se lo había transmitido, ni era el resultado de su razonamiento.

1:12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό. Parece existir una contradicción formal entre esta afirmación y otras afirmaciones en las que Pablo usa παραλαμβάνω y παραδίδωμι de acuerdo con la terminología usual de transmisión: la recepción de los predecesores y la entrega a los sucesores, como en 1 Corintios 11:23 en relación con los hechos y las palabras de Jesús en la última cena, y en 15:3 en relación con los hechos salvadores de la muerte, el entierro, la resurrección y las apariciones siguientes de Cristo. Pero no existe ninguna contradicción real. Pablo no era deudor de ningún ser humano, ni siquiera de aquellos que eran «en Cristo» antes de Él. No debería entenderse por su lenguaje (cf. v. 1) que rechazaba ἀνθρωπότης del Cristo resucitado. Sus lectores comprendieron muy bien que lo que rechazaba era cualquier origen o fundamento humanos de su Evangelio. El Evangelio de Pablo (Jesucristo es el Hijo de Dios; Jesucristo es el Señor resucitado) le fue revelado en el camino a

Damasco. Sin duda, había oído tales afirmaciones acerca de Jesús durante su celo perseguidor, pero no fue el testimonio de los discípulos perseguidos lo que le convenció. Rechazó dicho testimonio como blasfemo, hasta que aprendió la verdad por una intervención directa del cielo. Otra cuestión es que los hechos acerca de la vida y enseñanza de Jesús, su muerte, su entierro y las apariciones del resucitado se lo enseñaran después de su conversión los que tenían un conocimiento anterior al suyo (cf. el comentario a vv. 18ss.).

J. D. G. Dunn sugiere de forma convincente que «Pablo asumió la tradición kerigmática que había recibido de los líderes de Jerusalén como una confirmación de sus propias convicciones acerca de Jesús, las cuales surgieron inmediatamente después de su conversión y encargo en el camino a Damasco, y además le proporcionaron una forma valiosa de expresar lo que era su Evangelio, ya que se trataba de una formulación ampliamente aceptada y no de su expresión idiosincrática» (*Unity*, 66).

W. Schmithals deduce del lenguaje paulino que sus opositores defendían una revelación divina directa como fuente de autoridad para su versión del Evangelio. Pablo quería decir: «si ellos no recibieron su evangelio de hombres, como ellos pretenden, sino por revelación, entonces yo tampoco recibí la mía de un hombre, sino por revelación de Jesucristo» (*Paul and the Gnostics*, 20,103s.). Sin embargo, parece más probable que pretendieran haber recibido el Evangelio en toda su pureza de aquellos que lo habían recibido directamente del Señor.

οὐτε ἐδιδάχθη, sc. παρὰ ἀνθρώπου. Hay poca diferencia entre παρέλαβον y ἐδιδάχθη (cf. Fil. 4:9: ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε). Pablo enseñó el camino cristiano a otros (cf. 1 Co. 4:17), pero su único maestro fue el Señor por el Espíritu.

ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἰησοῦ Χριστοῦ es en este caso un genitivo de objeto cuya traducción más acertada sería la expresión que encontramos en los vv. 15ss.: a Dios «le agradó revelar a su Hijo (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν ὑποῦ) en mí». Es decir: Dios Padre fue el revelador; Jesucristo fue revelado, y en esa revelación Pablo recibió el Evangelio, junto con la comisión de darlo a conocer en el ámbito gentil. El Evangelio y el Cristo resucitado eran inseparables; ambos se le revelaron a Pablo en el mismo instante. Predicar el Evangelio (v. 11) equivalía a predicar a Cristo (v. 16).

A lo largo de las cartas paulinas se evidencia (cf. Fil. 3:7-10) que lo sucedido camino a Damasco no fue una experiencia mística aislada o un «simple instante de comprensión o convicción intelectual, sino un encuen-

tro personal, el comienzo de una relación personal que se convirtió en la pasión que dominó su vida... La experiencia religiosa para Pablo es en síntesis la experiencia de unión con Cristo» (J. D. G. Dunn: *Unity*, 190, 195).

Se ha sugerido que las críticas al evangelio paulino, a las que se refieren los vv. 11-12, dominan la estructura de gran parte de la carta. En el v. 11 se acusa al Evangelio de ser *κατὰ ἄνθρωπον*, mientras que en el v. 12 se dice que proviene *παρὰ ἄνθρώπου*. Se apunta que ambas críticas van a recibir respuesta, aunque en orden inverso: en 1:13-2:21 Pablo muestra que su Evangelio no proviene *παρὰ ἄνθρώπου*, y en 3:1-6:10 argumenta por qué no es *κατὰ ἄνθρωπον*. La mayor parte de la carta sería un quiasmo elaborado (véase BDF 477 [2] que resume J. Jeremias: «Chiasmus in den Paulusbriefen», ZNW 49 [1958], 145-156, especialmente 152s.).

B. La trayectoria anterior de Pablo (1:13, 14)

Vosotros habéis oído acerca de mi anterior forma de vida en el judaísmo, de cuán desmedidamente perseguía a la Iglesia de Dios y trataba de destruirla. Yo aventajaba en el judaísmo a muchos contemporáneos de mi nación al ser extremadamente celoso de mis tradiciones ancestrales.

1:13 Ἠκούσατε. Puede que los conversos de Pablo hubieran escuchado de sus propios labios algo acerca de su trayectoria anterior como perseguidor, pero por lo que viene a continuación es evidente que otros hacían circular historias acerca de él, historias que él interpreta como deliberadamente despreciativas y que rechaza con su propio testimonio de primera mano. Mientras que él hablaba de su pasado como perseguidor para magnificar la Gracia de Dios que le había salvado, otros llamaban la atención para insinuar que Pablo tenía un carácter dubitativo en el que no se podía confiar plenamente. Véase v. 20.

ἀναστροφήν, conducta, trayectoria vital; con este sentido se encuentra en todo el corpus paulino en Efesios 4:22 y 1 Timoteo 4:12 (se encuentra seis veces en 1 Pedro). El verbo ἀναστρέφωμαι (en voz media) se emplea de modo similar («comportarse», «conducirse») en 2 Corintios 1:12; Efesios 2:3; 1 Timoteo 3:15.

Ἰουδαϊσμός solo se encuentra en todo el Nuevo Testamento aquí y en el versículo 14. El verbo Ἰουδαίζω, del cual deriva, se encuentra en 2:14, pero se utiliza para hablar de los gentiles «judaizantes» que viven como los judíos (Ἰουδαϊκῶς ζῆν), como en este Est. 8:17 LXX; Josefo, *Guerras*

2.454,463. Aquí, Ἰουδαϊσμός significa simplemente «Judaísmo», la fe y la vida judía (como en 2 Mac. 2:21; 8:1; 14:38; 4 Mac 4:26). καθ' ὑπερβολήν, «excesivamente», «sin medida». Pablo es el único escritor del Nuevo Testamento que emplea esta expresión, muy clásica (Ro. 7:13; 1 Co. 12:31; 2 Co. 1:8; 4:17).

ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. Pablo habla de su actividad como perseguidor de modo similar en Filipenses 3:6 donde, como aquí, sobresale su celo por la ley (κατὰ ζήλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν); en 1 Corintios 15:9, donde, incluso tras su conversión, podría habersele descalificado para ser apóstol; no obstante, fue enviado por la Gracia divina (cf. 1 Ti. 1:13). El apóstol no afirma explícitamente que realizara dicha persecución en Jerusalén, pero ¿dónde si no habría encontrado «la Iglesia de Dios» en fecha tan temprana? Para estar seguro, «los persiguió incluso en las ciudades extranjeras» (Hch. 26:11), pero Jerusalén era el núcleo fundamental de los discípulos; no tenía sentido perseguirles en todo lugar y dejar su sede central intacta (véase la nota al versículo 22). En este sentido, la evidencia de Hechos (8:3; 26:10) no se contradice con las cartas paulinas. Si leemos Hechos entre líneas podemos concluir que, de entre los discípulos, los helenistas fueron el objetivo principal de su ataque, pero Pablo no distingue entre hebreos y helenistas cuando habla de «perseguir la Iglesia». No obstante, si los helenistas colaboradores de Esteban no solo sostenían que Jesús era el Mesías, sino que además proclamaban la derogación de las costumbres ordenadas por Moisés (Hch. 6:14), esto les habría hecho caer bajo el doble desprecio de Pablo.

Lucas presenta explícitamente a los apóstoles permaneciendo en Jerusalén durante la persecución, de la cual podrían haberse librado (πλὴν τῶν ἀποστόλων, Hch. 8:1) gracias a la popularidad de la que disfrutaban, en contraste con la posterior persecución bajo Herodes Agripa I, después de que Pedro comenzara a confraternizar con los gentiles; entonces el ataque fue directamente en contra de los apóstoles (Hch. 12:1-4). Puede que en la primera persecución «los cristianos hebreos locales todavía fieles al templo y a la ley estuvieran relativamente seguros» (Dunn: Unity, 274). Pablo añade ἐπόρθουν como sinónimo más fuerte de ἐδίωκον. El verbo πορθέω, aplicado al saqueo de ciudades (cf. v. 23), era apropiado en vista de la descripción ampliada de Lucas en Hechos 8:3.

1:14 El verbo προκόπτω («avanzar», «aumentar») se dice del crecimiento de Jesús en sabiduría, estatura y gracia en Lucas 2:52. Josefo (Vida, 8) describe cómo de niño «hacía grandes progresos en la educación» (ἐίς

μεγάλην παιδείας προύκοπτον ἐπίδοσιν); se trata de un uso helenista frecuente del término (cf. G. Stählin, TDNT VI, 705s., 709ss., s.v. προκόπτω).

συνηλικιώτας, término helenista para un miembro del mismo grupo de edad (ἡλικία, «edad»).

ἐν τῇ γένει μου. Para el uso de γένος («clase», «raza», «familia») con referencia a la nación judía, cf. 2 Corintios 11:26; Filipenses 3:5 (y Hch. 7:19; 13:26).

περισσοτέρως, «extremadamente», «muy abundantemente» (cf. 2 Co. 1:12; 7:13,15; 12:15), utilizado por Pablo en el sentido de ὑπερβαλλόντως (2 Co. 11:23).

Se ajusta mejor entender aquí ζηλωτής de acuerdo al significado más general «celoso». El término tiene un uso más especializado para hablar del partido de los celotes que surgió con este nombre el año 66 d.C. para perpetuar los ideales de Judas el Galileo y su «cuarta filosofía» (Josefo: Guerra 2.441,651; 4.160ss.). Éste podría ser el sentido del sobrenombre de Simón el Celote (Lc. 6:15; Hch. 1:13; cf. «cananeo», del arameo qan'ana', en Mr. 3:18; Mt. 10:4), aunque no podemos estar totalmente seguros. En el resto del Nuevo Testamento, el término tiene el anterior uso más general, como cuando Santiago y los otros ancianos hablan a los miles de «celosos de la ley» en la iglesia de Jerusalén (Hch. 21:20; cf. Hch. 22:3; 1 Co. 14:12; Tit. 2:14; 1 P. 3:13). El celo de Pablo se mostró especialmente en su intento de exterminar la Iglesia: para utilizar el lenguaje que él mismo emplea en otro contexto en Romanos 10:2, era un celo religioso (ζῆλος θεοῦ), pero también un celo sin conocimiento (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν). El ζῆλος es ambivalente: puede ser bueno o malo, no solo por su objeto, sino también por el espíritu que alberga (véase más adelante 5:20, donde aparece en la lista de las obras de la carne). En 2 Corintios 9:21 se alaba el celo de los Corintios por la colecta para Jerusalén, pero en 2 Corintios 12:20 ζῆλος (el mismo término) aparece en una lista de vicios contra los que se advierte.

Las tradiciones ancestrales (πατρικαὶ παραδόσεις; cf. el adjetivo compuesto πατροπαράδοτος aplicado a las anteriores prácticas idólatras de los conversos gentiles en 1 P. 1:18) incluyen los principios y las costumbres ancestrales aprendidas por Pablo en su casa paterna y en la escuela a la que había asistido, según Hechos 22:3, la escuela de Gamaliel I en Jerusalén, donde fue educado según la estricta «ley ancestral» (τοῦ πατρῶου νόμου), «siendo celoso de Dios» (ζηλωτής ὑπάρχων τοῦ θεοῦ). Esta reivindicación se amplía en Filipenses 3:5ss., donde se describe como un «hebreo

de hebreos, según la ley fariseo, ... según la justicia bajo la ley intachable» (cf. Hch. 23:6; 26:5). Las «tradiciones» indican más concretamente las consagradas en la ley oral (tôrah se-b^eal peh) o halakah transmitida en las escuelas fariseas.

C. Pablo, apóstol (1:15-17)

Pero cuando aquel que me apartó cuando todavía no había nacido y me llamó por su gracia tuvo a bien revelar a su hijo en mí para dar a conocer sus buenas noticias entre los gentiles, inmediatamente —sin consultar a ningún ser humano, o subir a Jerusalén a los que eran apóstoles antes de mí— marché a Arabia y volví de nuevo a Damasco.

NOTAS TEXTUALES

- v. 15 εὐδόκησεν P⁴⁶ B G 629 pc lat syr^{pers} Iren^{lat} Euseb / añade ὁ θεὸς
 κ A D Y Byz syr^{hell} cop
 καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ om P⁴⁶ 6 1739 1881 pc
 v. 17 ἀνήλθον / ἀπῆλθον P⁵¹ B D G pc / ἦλθον P⁴⁶

1:15 Probablemente, «Dios» [ὁ θεὸς] se añadió al texto para que resultara más explícito: «aquel que me apartó... y me llamó por su gracia» es, por supuesto, Dios, el sujeto implícito de εὐδόκησεν («de agradó», «resolvió», «tuvo a bien»).

ἀφορίσας tiene el mismo sentido que en Romanos 1:1, donde Pablo dice de sí «apartado (ἀφωρισμένος) para el Evangelio de Dios». Posiblemente, Pablo está pensando en el sentido básico de «fariseo» (hebreo parûs, arameo p'ris, «separado»): por así decirlo, ahora es una «persona separada» en un sentido bien distinto al anterior. Pero aunque Pablo hubiera tenido presente dicho juego de palabras, éste no habría sido apreciado por sus lectores. ἐκ κοιλίας μητρός μου es una expresión característica de los LXX (el hebreo mibbeten'immî), literalmente «desde el vientre de mi madre» (cf. Jue. 13:5; Sal. 22 [LXX 21]:10; 58 [LXX 57]:3; 71 [LXX 70]:6); puede significar «desde mi nacimiento» o «desde antes de mi nacimiento» (aquí sería apropiado éste último). Pablo quiere decir que, incluso antes de su nacimiento, Dios había puesto sus ojos sobre él y lo había apartado para su ministerio apostólico.

Este lenguaje recuerda mucho a aquel con el que algunos profetas del Antiguo Testamento relatan su llamamiento. Cf. Jeremías 1:5, «Antes de que te formara en el vientre (ἐν κοιλίᾳ) yo te conocí, y antes de que nacieras yo te consagré; te señalé como profeta a las naciones (εἰς ἔθνη)»; Isaías 49:1-6, donde el Siervo dice: «Yahveh me llamó desde el vientre (ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσε), desde el cuerpo de mi madre Él me llamó por mi nombre», no solo para ministrar a Israel, sino para ser «una luz a las naciones (φῶς ἐθνῶν), para que mi salvación alcance los confines de la tierra». No es por casualidad que en Hechos 13:47 citen Pablo y Bernabé estas últimas palabras en la sinagoga de Antioquía de Pisidia para argumentar a favor de llevar el Evangelio a los gentiles. Según Pablo, la misión del Siervo encomendada a Israel se dirigía a otros, pero reconocía haber sido llamado a cumplir una parte de la vocación del Siervo, la que implicaba anunciar la luz salvadora de Dios entre los gentiles, ya fuera cerca o lejos, tal y como indica a continuación.

Véase J. Munck: *Paul*, 24ss.

καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ. Cf. versículo 5, donde Dios es «el que os llamó en gracia». Allí se trata de la llamada general de Dios a todo su pueblo; aquí se incluye ésta, pero también la llamada especial de Dios, dirigida al proyecto vital de Pablo. Cf. Romanos 1:5 para la «gracia» en este contexto.

1:16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Se trata del ἀποκαλύψις Ἰησοῦ Χριστοῦ mencionado arriba, en el versículo 12. Se refiere a la experiencia paulina del camino de Damasco en la que, tal y como dice en otros lugares, «he visto a Jesús nuestro Señor» (1 Co. 9:11), «al último de todos también se me apareció [resucitado] (1 Co. 15:8), «fui alcanzado por Cristo Jesús» (Fil. 3:12). Puede que el sintagma preposicional ἐν ἐμοί, sustituya al simple dativo (cf. φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, Ro. 1:19; ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστιν κεκαλυμμένον, 2 Co. 4:3), aunque en este caso señala probablemente la interioridad de la experiencia. En Pablo coinciden la visión externa y la iluminación interna: Jesús, al que perseguía, se le reveló como el Hijo de Dios, y la revelación fue un acto de Dios mismo.

Véase BDF 220 (1); A Fridrichsen: *Apostle*, 12, 22 nota 23.

Cuando Pablo habla en 2 Corintios 4:4 de «ver la luz del Evangelio de la gloria de Cristo, que es la imagen de Dios», y continúa diciendo que Dios «ha resplandecido en nuestros corazones para iluminar el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Co. 4:6), elige este

lenguaje fundado posiblemente en su visión del camino de Damasco. Si así fuera, vio a «Jesús nuestro Señor» de forma que no solo lo identificó como el Hijo de Dios, sino también como la imagen de Dios, reflejo de la Gloria divina.

Podemos compararlo con la experiencia de Isafas, quien fue limpio y enviado durante su visión de la gloria de Dios (Is. 6:1-9a), o la de Ezequiel, cuyo llamamiento tuvo lugar durante una misión similar (Ez. 1:4-3:11). Para Ezequiel, la gloria divina fue perceptible en «una figura con forma humana» (Ez. 1:26); para Pablo, la forma humana manifestó la silueta de una persona concreta: «el rostro de Cristo». La aparición del Cristo resucitado fue para él una experiencia objetiva, en la que Cristo tomó la iniciativa: el reiterado ὤφθη de 1 Corintios 15:5-8 («se dejó ver») significa que la aparición del Cristo resucitado fue tan real como las anteriores apariciones a Pedro, Santiago y otros; no que sus experiencias fueran tan «visionarias» como la de Pablo.

Desde C. Holsten: «Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums», *ZWT* 4 (1861), 223-284 se han realizado intentos de presentar un análisis psicológico de la experiencia de Pablo, pero todos ellos han fallado al explicar los datos.

Que Pablo haya hecho de τὸν υἱὸν αὐτοῦ el objeto directo de ἀποκαλύπτει puede significar que el Cristo resucitado se le apareció en la forma específica del Hijo de Dios. Quizá Lucas conserva una reminiscencia de ello cuando resume la primera predicación paulina de Cristo con las siguientes palabras: «Él es el Hijo de Dios» (Hch. 9:20).

Véase S. Kim: *The Origin of Paul's Gospel*, 100-233. Sobre «el Hijo de Dios», véase O. Cullmann: *Christology*, 270-305; W. Kramer: *Christ, Lord, Son of God*, 108-128, 183-194; G. Bornkamm: *Paul*, 249; M. Hengel: *The Son of God*; D. F. G. Moule: *Christology*, 22-31; I. H. Marshall: *Christology*, 111.123; W. G. Kümmel: *Theology*, 151-154, 160-165.

ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. El propósito de la revelación, a saber, que Pablo proclamara el Evangelio de Cristo entre los gentiles, es parte de la revelación misma: conversión y misión van de la mano. En el mismo instante recibió del Cristo resucitado «gracia y apostolado [quizá hendíadis de “gracia del apostolado”], para promover la obediencia de fe por amor de su nombre entre todas las naciones» (Ro. 1:5). Además, la lógica «del Evangelio según Pablo» estaba implícita en su experiencia de Damasco. Allí lo comprendió Pablo en esencia, aunque las implicaciones plenas de la experiencia se le fueran aclarando de forma gradual. Pero el gran fracaso de la ley y la suficiencia absoluta de Cristo

le sobrevinieron de golpe. El conocimiento de la ley era prerrogativa de los judíos, pero si la salvación era dada por gracia (tal y como le fue dada a Pablo) y no por guardar la ley, era igualmente accesible a gentiles y a judíos. No existe una razón suficiente para sostener con A. Fridrichsen (*Apostle*, 13, 23, nota 26) que este elemento revelado se le dio a Pablo en una visión posterior (cf. Hch. 22:21, junto con O. Betz: «Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem», *Stählin FS*, 113-123). Véase más adelante sobre Gálatas 2:7.

Tampoco es necesario deducir del lenguaje paulino que antes de su conversión estuviera encargado de una misión proselitista entre los gentiles, aunque esto sea posible por otros motivos (ver más adelante sobre 5:11).

El adverbio εὐθέως no modifica las dos cláusulas negativas siguientes (οὐ προσανεθέμην ... οὐδὲ ἀνῆλθον), sino la afirmativa que introducen (ἀλλὰ ἀπῆλθον...).

οὐ προσανεθέμην, «no consulté». En 2:16, el mismo verbo tiene el sentido de «contribuir», «conferir»: ver también ἀνεθέμην, «presenté», en 2:2.

σαρκὶ καὶ αἵματι, «carne y sangre», es decir: la humanidad mortal; cf. Mateo 16:17, «esto no te lo reveló (ἀπεκάλυψεν) carne ni sangre», es decir: «ningún ser humano te lo ha dicho»; 1 Corintios 15:50 «la carne y la sangre [es decir, el cuerpo mortal] no pueden heredar el reino de Dios». En el orden inverso αἷμα καὶ σὰρξ, cf. Efesios 6:12; Hebreos 2:14. Expresiones similares se encuentran en Eurípides, fragmento 687,1ss.; Polineo: *Strategica* 3.11.1 (αἷμα καὶ σάρας); Sab 12:5 (σαρκῶν ... καὶ αἵματος); Sir 14:18 (σαρκὸς καὶ αἵματος que traduce el hebreo basár wadām); 17:31. El hebreo basár wadām se encuentra como *passim* en la literatura rabínica.

1:17 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα. En el Nuevo Testamento se «sube» a Jerusalén, tal y como sucede con el uso castellano «subir a la ciudad». A menudo se emplea el verbo ἀναβαίνειν (casi término técnico cuando se habla de subir a Jerusalén; véase J. Schneider, *TDNT* I, 519, s.v. βαίνω), como en 2:1 (cf. Mr. 10:32s; Lc. 2:42; Jn. 2:13; 5:1; Hch. 21:15; también 2 S. [LXX 2 Re] 8:7; 1 Esd. 2:5; Esd 1:3; 7:7; 1 Mac 4:36s; 3 Mac 3:16). Tanto aquí como en el versículo 18, Pablo emplea ἀνῆλθον, sinónimo de ἀνέβην (2:1); no debería traducirse por «volví», «regresé» (para lo cual el compuesto apropiado sería ἐπανῆλθον; cf. Lc. 10:35; 19:15). Véase Juan 6:3: ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος («subió al monte»).

Tan solo en los versículos 17ss. y 2:1 utiliza Pablo el neutro plural helenizado Ἱεροσόλυμα para referirse a Jerusalén; en los otros 7 lugares

en los que nombra la ciudad (incluyendo Gá. 4:25ss.; véase p. 301), emplea el término de los LXX ἱερουσαλήμ.

πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, entre los cuales (*pace* Schmithals) no solo incluye a Pedro y quizás a los once, sino también y con toda seguridad a Santiago el hermano del Señor (cf. v. 19), y puede que a otros. Para Pablo, el apostolado es misión, e implica un envío directo. πρὸ ἐμοῦ es temporal, no denota preferencia ni estatus.

En 1 Corintios 9:1, la intención del apostolado paulino está estrechamente relacionada con su pretensión de «haber visto a Jesús nuestro Señor», es decir, resucitado. Se podría concluir que otros a los que se apareció el Cristo resucitado también deberían ser reconocidos como apóstoles: los doce en su conjunto (incluyendo a Cefas/Pedro), así como a Santiago y «a todos los apóstoles» (1 Co. 15:5, 7). Puede que Santiago y «todos los apóstoles» hayan sustentado el título apostólico en su visión del Señor resucitado. Si incluimos a los quinientos de 1 Corintios 15:6, los apóstoles formarían un cuerpo muy numeroso; pero posiblemente se añadió un presupuesto adicional: el de una comisión especial por parte del Señor resucitado. Con ello se incluiría a ἀπόστολοι tales como Andrónico y Junia(s) (Ro. 16:7).

W. Schmithals (*Office of Apostle*, 1971) introdujo una nueva hipótesis en el largo debate acerca del apostolado. Adujo que el uso neotestamentario del término es originalmente gnóstico. Puede que Apocalipsis 2:2 (ἀποστόλους ... ψευδεῖς) demuestre un ἀπόστολοι gnóstico tardío, y se encuentra con toda probabilidad en Tertuliano, *De praes.* 30.13 (*probat se novus apostolos esse*); cf. Heges. Ap. Euseb. HE 4.22.6 (ψευδαπόστολοι), Dion. Cor. Ap. Euseb. HE 4.23.12 (οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι); pero no se ha probado su existencia en época de Pablo (obviamente, los ψευδαπόστολοι de 2 Corintios 11:13, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ, no son gnósticos). Según Schmithals, los 12 (concepción pospascual retrotraída a la situación prepascual) no eran en origen apóstoles; Lucas realiza dicha ecuación y con ello reduce el apostolado a los 12. Sostiene que Pablo no se refiere a los doce como apóstoles; ni siquiera Pedro se menciona como apóstol en 1 Corintios 9:5; 15:5, aunque sí en Gálatas 1:18 (se presupone) y 2:8 (εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς).

Cualquiera que sea el estatus textual de la cláusula οὐς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν referida a los doce en Marcos 3:14, son objeto de ἀποστέλλειν por parte de Cristo (cf. Mr. 6:7); ya desde el comienzo, cuando son enviados δύο δύο durante el ministerio galileo, fueron llamados ἀπόστολοι, aunque hubieran de ser reestablecidos y enviados de nuevo por su Señor

tras la resurrección. En la época de la conversión de Pablo, los doce ya serían figuras preeminentes entre los «apóstoles» de Jerusalén.

Pablo enfatiza su independencia de los líderes de Jerusalén condicionado por las exigencias de la presente apología. Tal y como vemos en 2:2, era muy consciente de que si buscaba que su ministerio apostólico fuese efectivo, debía mantener la fraternidad con estos líderes. En otros lugares insiste en que su Evangelio se basa en los mismos hechos salvadores, ya que el Cristo resucitado que se le apareció ya se había aparecido a los demás: «haya sido yo o ellos, así predicamos y así creísteis» (1 Co. 15:11). Pero ahora rechaza el relato que circulaba ampliamente, según el cual los líderes de Jerusalén le instruyeron poco después de su conversión en los principios del Evangelio (incluyendo la continuación del requisito de la circuncisión), pero él rompió su tutelaje y creó una línea propia: su evangelio libre de la circuncisión, línea que carecía de toda autoridad reconocida. Pablo ya ha rechazado este rumor en el versículo 12; ahora dice: «esto es imposible, ya que yo comencé a predicar el Evangelio en respuesta al llamamiento del Señor en el camino de Damasco, antes de encontrarme con los líderes de la iglesia de Jerusalén; y cuando me encontré con ellos, fue por un período demasiado corto de tiempo como para recibir instrucción. Pasaron muchos años hasta que tuve la oportunidad de presentar mi evangelio libre de la ley ante ellos y, cuando lo hice, reconocieron que era el Evangelio válido para los gentiles, hacia los cuales fui enviado a predicar manifestamente».

ἀπὸ πολλοῦ εἰς Ἀραβίαν. Probable referencia al reino nabateo, fundado en el siglo II a.C. con Petra como capital; en esta época se extendía desde las proximidades del sur de Damasco hasta Hijaz. Durante la conversión de Pablo, el rey nabateo era Aretas IV (9 a.C. 40 d.C.), en guerra con su vecino occidental Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea (4 a.C. 39 d.C.), debido al insulto inferido a su familia algunos años antes, cuando Antipas se divorció de la hija de Aretas para poder casarse con Herodías (Josefo: *Ant.* 18.109-115).

Posiblemente, Pablo tuvo comunión con Dios «en Arabia», en el mismo desierto en el que Moisés y Elías lo habían hecho siglos antes; pero el contexto sugiere que el propósito principal de su visita a Arabia fue el cumplimiento inmediato de su comisión para predicar al Hijo de Dios «entre los gentiles». En el reino nabateo había muchos gentiles, población sedentaria y beduinos. No se nos dice nada acerca del establecimiento de una iglesia, pero se indica el comienzo de la predicación del Evangelio. La argumentación paulina es la siguiente: «Tan pronto como me convertí

comencé mi servicio apostólico y pasaron tres años hasta que yo vi a los líderes de la iglesia de Jerusalén». El incidente del que habla en 2 Corintios 11:32ss. indica que con su visita a Arabia no solo se propuso un retiro contemplativo en el desierto: «En Damasco, el etnarca del rey Aretas vigilaba la ciudad de los damascenos para arrestarme, pero me bajaron en una cesta por una ventana y escapé de sus manos». Es evidente que había hecho algo para atraer la hostilidad de las autoridades nabateas, ya que el representante del rey nabateo en Damasco trató de secuestrarlo cuando se marchaba de la ciudad. Este intento y la posterior huida de Pablo quizá sucedieran después de que Pablo «volviera a Damasco», tal como dice aquí.

La mención de su vuelta a Damasco (καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν) confirma el relato de Hechos (9:3; 22:6; 26:12ss.), según el cual fue en o cerca de Damasco donde se encontró con el Cristo resucitado.

Damasco, una de las ciudades del mundo más antiguas y habitadas sin interrupción (cf. Gn. 14:5; 15:2), era un asentamiento amorreo durante la época de los patriarcas y se convirtió más tarde en la capital de un reino arameo. Los asirios la conquistaron y anexionaron en el 732 a.C. y, posteriormente, fue controlada por los sucesivos imperios que dominaron esa parte de Oriente Próximo. En el 66 a.C. cayó en manos de los romanos, bajo cuyo poder permaneció, salvo una breve ocupación de los partos entre el 40-39 a.C., como una de las ciudades de la Decápolis bajo la supervisión general del legado imperial de Siria. Bajo los seléucidas, Damasco se había helenizado y reconstruido según el modelo de cuadrícula, con las diferentes instalaciones características de una ciudad helena. Los argumentos que afirman que fue controlada por los reyes nabateos del 37 al 61 a.C. (basados en la ausencia de monedas romanas en el recuento de monedas durante esos años) no son concluyentes (véase Schürer: *HJP*, I, 581s.). R. Jewett: *Dating Paul's Life* (Londres, 1979), 30-33, sugiere que el sistema de clientelismo restablecido en el principado de Gayo (37-41 d.C.) proporciona el contexto en el que Aretas controló Damasco. Es posible, pero no es necesario postular un cambio de gobierno en Damasco a partir de 2 Corintios 11:32ss. No obstante, puede que el territorio nabateo tocara muy de cerca los alrededores de Damasco por el sureste y existiera sin duda una comunidad nabatea considerable en la ciudad, cuyos intereses estaban protegidos por el etnarca del rey. La comunidad judía de Damasco también era considerable, aunque su número no llegaba al estimado por Josefo en 10.500 (*Guerra* 2.561) o 18.000 (*Guerra* 7.368).

No podemos confirmar que los discípulos de Jesús en la comunidad judía de Damasco tuvieran alguna relación con «los que guardan el pacto» de Damasco citados en la *Obra sadoquita* (si es correcto interpretar lit. «Damasco» en esta obra). Tampoco resulta convincente la teoría de E. Lohmeyer de que los miembros de la familia de Jesús se hubieran instalado en Damasco porque esperaban que la parusía se produjera allí (*Galiläa*, 54ss.; cf. H.-J. Schoeps: *Judenchristentum*, 270ss.). En cualquier caso, aunque Pablo encontró la fraternidad cristiana por primera vez con los discípulos en Damasco, no recibió de ellos su Evangelio (véase Bruce: Paul, 76-82).

D. Pablo se reúne con los líderes de la iglesia de Jerusalén (1:18-20)

Después, tras tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas, y me quedé con él 15 días. Pero no vi a ningún otro de los apóstoles, salvo Santiago, el hermano del Señor. Mirad: en lo que os escribo, Dios es testigo, no miento.

NOTAS TEXTUALES

v. 18 Κηφᾶν P^{46, 51*} κ* A B pc syr^{pers} hclmg cop/ Πέτρον κ² D G Y byz lat
syr^{hcl}

1:18 Ἐπειτα, «entonces», «después». Éste es el primero de 3 ἔπειτα sucesivos (cf. v. 21; 2:1). La fuerza del argumento paulino depende de la secuencia de acontecimientos hasta su conversión, con especial referencia a las visitas realizadas a Jerusalén. Se debilitaría su defensa si sus lectores llegaran a sospechar que había omitido algún detalle; resultaría especialmente sospechoso omitir alguna de las visitas a Jerusalén.

μετὰ ἔτη τρία, quizá por un reconocimiento inclusivo; si así fuera, podríamos traducir «el tercer año» (cf. la explicación a μετὰ τρεῖς ἡμέρας en Mr. 8:31; 10:34 como τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ οὐ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ en los textos paralelos de Lc. 9:22; 18:33). Pero Pablo enfatiza el intervalo comprendido entre su conversión y su primera visita a Jerusalén, dando a entender que durante ese intervalo ya había comenzado su ministerio apostólico sin autorización alguna, ni siquiera un reconocimiento de los líderes de Jerusalén.

ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα. Cf. v. 17 y notas *ad loc.* Al margen de las diferencias entre ambos relatos (véase la nota al versículo 20), se trata de la visita referida en Hechos 9:26-30 (*pase* P. Parker: «Once More, Acts and Galatians», *JBL* 86 [1967], 175ss.; niega que sucediera la visita de Hch. 9:26-30 y la equipara con la de Hch. 11:30).

ἰστορήσαι Κηφᾶν Κηφᾶς es el arameo *kepa'* («roca», «piedra») al que se ha añadido un sufijo griego. Pablo suele llamar de este modo al apóstol más conocido como Pedro (Πέτρος), traducción griega del término arameo. Al margen de las cartas de Pablo, Κηφᾶς solamente se encuentra en Juan 1:42 (con la explicación ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος), donde Jesús saluda de este modo a Simón, hermano de Andrés. Pablo solo emplea la forma griega Πέτρος en 2:7 (véase la nota *ad loc.* para una posible explicación).

Sin duda, el arameo *kepa'* se encuentra detrás de Πέτρος y de πέτρα en Mateo 16:18, donde Jesús dice «Tú eres Pedro (Πέτρος), y sobre esta roca (πέτρα) edificaré mi iglesia». Como el hebreo *kep* (Job 30:6; Jer. 4:29), el término arameo significa «roca». En 11Q^{Job} se utiliza dos veces (Job 39:1,28) para traducir el hebreo *sela'* («peñasco»), y parece significar lo mismo en varios lugares de 4QEn^{aram} (por ejemplo: 1 En 4; 89:29,32). Se emplea una vez como nombre de persona en el papiro de Elefantina del siglo V a.C.; cf. E. G. Kraeling: *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven, 1953), 227 (texto 8, línea 10). Véase J. A. Fitzmyer: «Aramaic *Kepha'* and Peter's Name in the NT» *Black FS* (2), 121-132.

Si ἰστορήσαι se empleara aquí de acuerdo con su uso clásico, significaría que Pablo subió a Jerusalén para entrevistarse con Cefas, para interesarse por él. Debemos asegurarnos de que esto es lo que Pablo hizo. Sin embargo, hay muchas evidencias del uso helenista de ἰστορέω en el sentido de «presentarse a alguien» (cf. Josefo: *Guerra* 6.81; Plut *Theseus* 30, *Pompeyo* 40; *Lucullus* 2, *De curiositate* 2; Epic: *Diss.* 2.14.28; 3.7.1), y éste puede ser el uso paulino. (El verbo se encuentra tres veces en LXX —1 Esd. 1:33bis, 42—, pero en el sentido de «apuntar», «informar», irrelevante para nuestro caso). Para Pablo era importante conocer al líder de los primeros apóstoles, en este momento líder indiscutible de la iglesia de Jerusalén. Es obvio que Cefas también podía ofrecerle información importante, información de primera mano sobre la vida y la enseñanza de Jesús, su muerte y sus apariciones tras la resurrección, aunque algunos eruditos no opinen así, prevenidos por la negativa de Pablo en el versículo 12 y su resolución expresa en 2 Corintios 5:16 de no «conocer a Cristo según la carne» (cf. R. Bultmann: «The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul» [1929], *ETr en Faith and Understanding*, I [Londres, 1966], 241; H.-J.

Schoeps: *Paul*, 52, 72, 79). Ahora bien: conocer a Cristo «según la carne» (κατὰ σάρκα) es hacer afirmaciones mundanas y negativas sobre Él, en contraste con el conocimiento mediante el Espíritu que comenzó para Pablo en el camino de Damasco; no excluye su interés por el Jesús «histórico», por lo que Jesús hizo y dijo durante su ministerio en Palestina.

Con toda seguridad, parte de la información que recibió durante su visita fue que Jesús, tras resucitar de los muertos el tercer día, «se le apareció a Cefas» (1 Co. 15:5). Que Jesús resucitado se apareció en persona a Simón Pedro está atestiguado de forma independiente en Lucas 24:34 e implícito en el resto de los relatos de la resurrección que están en los Evangelios (cf. R. H. Fuller: *The Formation of the Resurrection Narratives* [Londres, 1972], 34s.). También pudo aprender de Cefas cómo, después de esta aparición, Jesús se apareció «después a los doce, luego... a más de quinientos a la vez» (la siguiente afirmación, al final de 1 Co. 15:6, de que muchos de estos hermanos todavía estaban vivos es una adición paulina, veinte años después de que él recibiera la información original).

καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε. Quince días suponían una gran oportunidad para aprender todo lo que Cefas le pudiera contar sobre la vida de Jesús. La preposición πρὸς en el sentido «con» (como en Mr. 6:3) es un probable uso coloquial helenista (en Jn. 1:1ss. se utiliza y aplica a la relación del Logos con Dios; cf. 1 Jn. 1:2). Pasara lo que pasara entre Pablo y Cefas durante esas dos semanas, nada modificó la rotundidad de la afirmación paulina de que había recibido su Evangelio directamente del Cristo resucitado, sin intermediario alguno. Esta afirmación (v. 12) es la premisa clave del argumento implícito en el relato autobiográfico que viene a continuación. «Una catequesis posterior y un curso intensivo para la obra misionera con Pedro quedan, pues, descartados» (G. Bornkamm: *Paul*, 28).

1:19 ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον. No queda claro a quiénes reconocía Pablo como apóstoles en aquel momento (cf. v. 17); pero el argumento de W. Schmithals señalado anteriormente, de que no incluía a los «doce» (aparte de Cefas, en lo que importa en este contexto), es inaceptable. Si Pablo hubiera dejado abierta la posibilidad en su discurso de que vio a otros de los «doce» junto con Cefas —si, de hecho, «es difícil creer que durante una estancia de catorce días en Jerusalén Pablo permaneció oculto al restringido número de los “Doce”» (Schmithals: *Paul and the Gnostics*, 22 nota 26)—, aquellos contra los que argumenta se habrían aprovechado de lo que entendían que era un reconocimiento en contra

de ellos, mal camuflado, por el error de mencionar explícitamente al resto de los «doce».

ἐὶ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Pablo estaba ansioso entonces y a lo largo de toda su trayectoria apostólica por establecer y mantener lazos de fraternidad con la iglesia de Jerusalén y sus líderes. En ese momento había otro líder de Jerusalén con quien se encontró: Santiago, el hermano del Señor. Con toda probabilidad se identifica con el Santiago nombrado el primero de los cuatro hermanos de Jesús en Marcos 6:3 (cf. Mt. 13:55), junto con un número indeterminado de hermanas anónimas, cuando se sugiere que ellos, y el mismo Jesús, eran hijos de María. Pablo menciona a los «hermanos» del Señor en 1 Corintios 9:5 como reconocidas figuras cristianas a mitad de los 50.

No existe acuerdo entre los primeros escritores cristianos sobre la relación exacta de estos «hermanos» con Jesús. Tertuliano (*Adv. Marc.* 4.19; *De Car.* 7) entiende que son hermanos uterinos, hijos de José y María; otros, como el autor del protoEvangelio de Santiago (9:2), entiende que son hijos de José, de un matrimonio anterior. Esta última perspectiva fue defendida por Epifanio en una carta incorporada posteriormente a *Haer.* 78. La idea de que eran hermanos uterinos se afirmó explícitamente alrededor del año 380 d.C. por Helvidio de Roma, quien desaprobaba la tendencia prevaleciente de exaltar la virginidad por encima del matrimonio y la crianza de los hijos. Jerónimo (*Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae*) respondió en el 383 a Helvidio con una tercera opinión: los ἀδελφοί del Señor eran en realidad sus primos, hijos de Alfeo a través de «María de Cleofás», a quien suponía por Juan 19:25 hermana de la Virgen (cf. Mr. 15:40). La opinión defendida por Jerónimo salvaguardaba la virginidad perpetua, no solo de María, sino también de José. Es evidente que la controversia se ocasionó por consideraciones teológicas más que por preocupaciones históricas. J. B. Lightfoot distingue convenientemente las tres opiniones principales mencionadas como la epifania, la helvidia y la jerónima («The Brethren of the Lord»: *Galatians*, 252-291). Ver también R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann (ed.): *Mary in the NT* (Londres, 1978), 65-72, 270-278.

Puede que Santiago ya fuera el líder de uno de los grupos de la iglesia de Jerusalén. Unos nueve años después, «Santiago y los hermanos» parecen formar un grupo diferente al de los colaboradores de Pedro (Hch 12:17). La influencia de Santiago se incrementó rápidamente hasta que fue reconocido líder de la iglesia de Jerusalén en su conjunto, por encima de Cefas/Pedro (véase 2:9,12 más adelante, con sus notas). Esto es de lo más

sorprendente, porque las referencias a la familia de Jesús en la tradición de los Evangelios, tanto la marcana como la joánica, indican que estaban muy lejos de ser seguidores de Jesús durante su ministerio. El cuarto evangelista dice: «ni aun sus hermanos creían en él» (Jn. 7:5), y lo mismo podríamos apuntar de Marcos 3:21, 31-35. Sin embargo, según Pablo (1 Co. 9:5) y Lucas (Hch. 1:14), a partir del período postresurreccional ocuparon un lugar importante entre sus seguidores. La pregunta que surge es cómo se produjo ese cambio de actitud, dado que la muerte vergonzante de Jesús les habría reafirmado en su desconfianza; la afirmación de Pablo en 1 Corintios 15:7, de que el Cristo resucitado «se apareció a Santiago», indica la respuesta.

A. Harnack: «Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1 Kor 15,3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus» (*SAP*, phi.-hist. Kl., 1922,62-80) afirma que los relatos de las apariciones del resucitado a Cefas y a Santiago eran en su origen relatos rivales, dependientes de dos grupos separados: el petrino y el jacobeo. El petrino («se apareció a Cefas, después a los doce, después... a más de quinientos hermanos a la vez») era el más antiguo, pero fue desplazado por uno posterior en el que la primera aparición era a Santiago («se apareció a Santiago, después a todos los apóstoles»). De ser así, Pablo habría secuenciado ambos relatos juntos mediante el repetido *ἐπειτα* o *ἔτα* y priorizando el petrino, de modo que ambos relatos concluyeran en la aparición a él mismo.

Por otra parte, Pablo es la única autoridad casi contemporánea de la aparición a Santiago, y la data explícitamente con posterioridad (*ἐπειτα*) a la de Cefas. Más aún: en Gálatas 1:18ss. evidencia que en una ocasión, al comienzo de su trayectoria cristiana, tuvo la oportunidad de escuchar ambos relatos directamente de sus protagonistas, y concluyó cuál de los dos vio en primer lugar al Cristo resucitado. Eso quiere decir que, si durante esta primera visita a Jerusalén supo de la aparición de Cristo resucitado a Cefas, sin duda durante esa misma visita supo de la posterior (*ἐπειτα*) aparición a Santiago, y él habría añadido su propio testimonio personal: «Al último de todos... también se me apareció» (1 Co. 15:8). Sin duda, la aparición del Cristo resucitado a Santiago produjo un efecto revolucionario comparable al que produjo más tarde en Pablo.

No hay ninguna otra mención canónica de la aparición a Santiago (como la hay de la aparición a Cefas); Jerónimo, en *De viris illustribus* 2, cita un relato embellecido con una gran imaginación: el Evangelio a los Hebreos: «Mas el Señor, después de haber dado la sábana de lino al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció. Pues Santiago había

hecho voto de no comer pan desde aquella hora en que bebió la copa del Señor hasta que le viera resucitado de entre los muertos. [Y poco después:] “Traed la mesa y el pan”, dijo el Señor. [Y a continuación se añade:] Tomó pan, lo bendijo y lo partió y después se lo dio a Santiago el Justo, y le dijo: “Hermano mío, come tu pan, porque el Hijo del Hombre ha resucitado de entre los que duermen”».

La forma más natural de comprender la construcción paulina ἕτερον ... οὐκ εἶδον εἰ μὴ... es la siguiente: «El único apóstol que vi [aparte de Cefas] fue Santiago, el hermano del Señor». Resulta más artificial «no vi a ninguno de los otros apóstoles, pero vi a Santiago el hermano del Señor» (cf. J. G. Machen: *Galatians*, 76-80). Es difícil probar a partir de la observación de J. B. Lightfoot que εἰ μὴ tiene (como siempre) un sentido de excepción, y la cuestión sería «si la excepción se refiere a toda la cláusula o solo al verbo». En esta construcción, «el sentido de ἕτερον lo conecta de forma natural con εἰ μὴ, del cual solo puede separarse con dificultad, y ἕτερον carga con τῶν ἀποστόλων» (*Galatians*, 84s.). L. P. Trudinger: «'Heteron de ton apostolon ouk eidon, ei me Iakobon... ». «A Note on Galatians i.19» *NovT* 17 (1975), 200-202 defiende la siguiente traducción: «Aparte de los apóstoles no vi a nadie, salvo a Santiago el hermano del Señor». G. Howard: «Was James and Apostle? A Reflection on a New Proposal for Gal I 19», *NovT* 19 (1977), 63ss. le replica que si Pablo hubiese querido decir eso, se habría expresado de forma diferente; por ejemplo: ἕτερον δὲ ἢ τοὺς ἀποστόλους... (o bien παρὰ τοὺς ἀποστόλους..., o bien ἐκτός τῶν ἀποστόλων...). La traducción de Trudinger armoniza mejor con Hechos 9:27, donde se dice que Bernabé empleó su buen oficio y trajo a Pablo πρὸς τοὺς ἀποστόλους, («a los apóstoles»). Pero es mejor entender el τοὺς ἀποστόλους de Hechos 9:27 como un ejemplo de plural generalizante.

1 Corintios 1:14 es un buen paralelo de esta construcción, con el pronombre en una cláusula negativa y calificado por un genitivo: οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον, «No bauticé a ninguno de vosotros, excepto a Crispo y Gayo» (donde Crispo y Gayo están incluidos en ὑμῶν). El contexto aclara que la excepción solo afecta al verbo, como en 2:16: οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἔαν μὴ διὰ πίστεως..., «uno no es justificado por las obras de la ley, sino [uno es justificado] mediante la fe». En nuestro caso, nada sugiere que la excepción afecte solo a οὐκ εἶδον.

Con seguridad, pocos se cuestionan la traducción por la que hemos optado, a no ser que se sospeche de la designación de Santiago como

apóstol. Pero no hay nada anómalo en esta designación, al menos en cuanto al uso paulino de ἀπόστολος, ya que está claro que Pablo no restringió su aplicación a los 12. En el resumen de las apariciones del resucitado en 1 Corintios 15:5-7 conecta la aparición a Cefas con la posterior aparición a los doce (a cuyo grupo pertenecía Cefas); por tanto, el hecho de que conecte la aparición a Santiago con la siguiente aparición a «todos los apóstoles» indica que incluía a Santiago entre «todos los apóstoles».

Según C. Marius Victorinus Afer, *In epistolam Pauli ad Galatas...* (sobre 1:19), los seguidores de Simmaco (los ebionitas) identifican a este Santiago como el decimosegundo apóstol (ed. A. Locher [Leipzig, 1972], 14).

En todo caso, durante esta primera visita tras su visita a Jerusalén, Pablo tuvo escasas oportunidades de entrevistarse con «carne y sangre»; estaría equivocado quien supusiera que esta vez se encontró con todo el colegio apostólico, tal y como Pablo afirma con gran solemnidad.

1:20 ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι. Este juramento de Pablo, que está diciendo la verdad, se basa en el procedimiento judicial romano. Se defiende de la acusación de que proclama un evangelio hecho por hombres, de segunda mano, y de que su misión proviene de ellos. Puede haber otra acusación implícita, la de no haber sido fiel ni siquiera a ese cometido humano, de haber abreviado o adulterado el mensaje que otros le dieron.

Pablo replica a esta acusación compleja con una doble línea de defensa: (i) su evangelio no provenía de un hombre mortal, sino de Dios; era parte y porción de la «revelación de Jesucristo» que le comunicó Dios; (ii) aunque se refutara su pretensión o a él mismo (*per impossibile*), no importa de dónde viniera su evangelio, no habría venido de Jerusalén. J. P. Sampley: «Before God, I do not lie» (Gá. 1:20: Paul's Self-Defense in the Light of Roman Legal Praxis», *NTS* 23 (1976-77), 477-482, señalaba que, por lo general, se disuadía de la profesión de juramentos ante el tribunal «a no ser que sea absolutamente necesario» (Quintiliano, *Institutio oratoria* 9.2.98). Ahora, Pablo lo consideraba absolutamente necesario, al verse cuestionada la independencia de su evangelio y de su apostolado. A sus lectores les parecería poco probable que durante las dos semanas que duró su visita a Jerusalén solo se hubiera reunido con dos hombres del grupo apostólico, cada uno de ellos puede que líderes de diferentes grupos de la Iglesia madre. Habrían esperado la presencia de más apóstoles en Jerusalén; Pablo mismo habría esperado reunirse con alguno más, pero ahora podía alegrarse de haberse encontrado con tan pocos, en favor de su defensa.

La vehemencia y la solemnidad con la que Pablo invoca a Dios como testigo de que no miente, nos hace suponer que circulaba otro rumor que habría llegado a los gálatas conversos, una habladuría que lo presentaba yendo a Jerusalén para recibir de los apóstoles que le precedían la autoridad para ejercer su propio ministerio.

O. Linton: «The Third Aspect: A Neglected Point of View», *ST* 3 (1949), 79-95 argumenta que Pablo empleó dicho relato para la narración de Hechos 9:1-30. Pero, aunque Lucas presenta a un Pablo reunido con más líderes de la iglesia y participando en una mayor actividad pública durante su primera visita a Jerusalén que el propio relato paulino, el autor no presupone que Pablo sea deudor de los apóstoles de Jerusalén en cuanto a su evangelio o su envío a predicarlo; por el contrario: según Lucas, «inmediatamente» después del bautismo (tres días después de su conversión), Pablo estaba proclamando a Jesús en Damasco como «el Hijo de Dios», sin otra misión que la del Señor resucitado (Hch. 9:20). El Señor resucitado utilizó a Ananías de Damasco como su boca, tal y como relata Hechos 22:12-16, pero, evidentemente, Ananías no tenía autoridad alguna en sí mismo para enviarle.

E. Pablo viaja a Siria y Cilicia (1:21-24)

Después fui a las regiones de Siria y Cilicia. Todavía no me conocían en persona las iglesias de Judea que son en Cristo; solo oían decir: «Nuestro antiguo perseguidor predica ahora la fe que en un tiempo devastaba», y glorificaban a Dios por mi causa.

1:21 ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας. Mediante un segundo ἔπειτα, Pablo continúa asegurando a sus lectores que no hay ninguna laguna sospechosa en su relato. Entre las dos visitas a Jerusalén de 1:18 y 2:1-10 no tuvo ocasión alguna de contactar con la iglesia madre o con sus líderes, ya que después de la última visita se marchó rápidamente a Siria y Cilicia, y permaneció allí durante varios años.

κλίματα, utilizado a veces por los geógrafos en el sentido de «latitudes», no tiene aquí ningún sentido técnico. W. M. Ramsay, en un debate en torno al presente texto (*Galatians*, 278-280), desaprueba la traducción «regiones» y prefiere mantener «región» como la traducción de χώρα cuando se emplea con el sentido preciso del latín regio, la subdivisión administrativa de una provincia, como en Hechos 16:6; 18:23. Pablo utiliza de nuevo el término en 2 Corintios 11:10 (ἐν τοῖς κλίμασιν τῆς Ἀχαΐας) y Romanos

15:23 (ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις) con el mismo sentido general que aquí («territorios», «distritos»).

En esta época, Siria y el este de Cilicia (Cilicia Pedias) constituían una provincia romana. Ambos territorios fueron reducidos a un estatus provincial bajo Pompeyo. Cilicia después de su victoria sobre los piratas el 67 a.C. y Siria tras su victoria sobre Mitríades el 64 a.C. Desde el año 25 a.C. Cilicia oriental, incluyendo Tarso, quedó unida administrativamente a Siria para formar una provincia imperial, Siria-Cilicia, gobernada por un *legatus pro praetore* con el cuartel general en Antioquía de Siria. Este orden permaneció hasta el 72 d.C., cuando Cilicia oriental fue desgajada de Siria y unida a Cilicia occidental, Cilicia Trajea, para formar la provincia de Cilicia.

Esta breve afirmación de Pablo concuerda con el relato de Hechos 9:30; 11:25ss., según el cual sus amigos de Jerusalén lo bajaron a Cesarea y lo subieron en un barco en dirección a Tarso, ciudad de donde fue recogido por Bernabé algunos años después para que le acompañara en el cuidado de la iglesia de Antioquía. Podríamos suponer que el trabajo apostólico de Pablo durante este período en Siria y Cilicia fue más fructífero que el que realizó en la Arabia nabatea. De cualquier modo, estaban pasando bastantes cosas como para que llegaran a Judea noticias sobre la actividad de Pablo.

1:22 ἡμιν δὲ ἀγνοούμενος. Esta construcción perifrástica con el imperfecto de εἶμι, y un participio presente enfatiza la continuidad del estado o de la acción indicados por el verbo principal; cf. ἀκούοντες ἦσαν, v. 23. Véase G. Björck: HN ΔΙΔΑΣΚΩΝ: *Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen* (Uppsala, 1940).

ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ. Las «iglesias de Judea» comprendían grupos de creyentes obligados a abandonar Jerusalén durante la persecución que siguió a la muerte de Esteban, junto a otros que con anterioridad habían sido formados a través del trabajo evangelista realizado por discípulos que no eran de Jerusalén. Si, tal y como supone el relato de Hechos acerca de la conversión de Pablo, en los «discípulos de Damasco» se incluía tanto a residentes de Damasco como a refugiados de la persecución de Judea (τοὺς ἐκεῖσε ὄντας, Hch. 22:5), esta misma situación podría haberse repetido en Palestina.

Estas iglesias se describen en términos muy similares a los de 1 Tesalonicenses 2:4, donde se dice que «las iglesias de Dios que están en Judea en Cristo Jesús» han sufrido persecución a manos de sus conciudadanos.

En la época en la que se escribieron ambas epístolas, la provincia romana de Judea incluía Galilea y Judea (en el sentido más amplio) y Samaria, tal y como había sido hasta la muerte de Herodes Agripa I, en el año 44 d.C.; «Judea» indica así toda Palestina. Si no fuera así, «las iglesias de Judea que están en Cristo» sería una expresión idéntica a «la iglesia a lo largo de toda Judea y Galilea y Samaria» (Hch. 9:31). A menudo, Pablo habla de «la iglesia» (en singular) de una ciudad, pero de «iglesias» (en plural) en una provincia o un área más extensa. Cuando recuerda que perseguía a «la iglesia de Dios» (v. 13) habla, en primer lugar, de la iglesia de Jerusalén. Gracias a la dispersión de sus miembros durante la persecución, esa iglesia se había convertido ahora en «las iglesias de Judea». Ni aquí ni en 1 Tesalonicenses 2:14 pueden ser las iglesias de Judea exclusivamente la iglesia de Jerusalén. Por tanto, Pablo no quiere decir: «Por supuesto, se me conocía en persona en la iglesia de Jerusalén, pero no en el resto de iglesias de Judea», como mantiene A. Ehrhardt: *Acts*, 63. Toda la fuerza del argumento reside en la escasez de contactos con la iglesia de Jerusalén en primer lugar y, luego, con las iglesias de Judea. Tendría poco valor su insistencia en que no era conocido en persona por las iglesias de Judea si sus lectores pudieran haber pensado que se le conocía hacía tiempo en la iglesia de Jerusalén: esa era precisamente la impresión que quería evitar.

Además, puede que durante la primera visita de Pablo a Jerusalén tras su conversión, la mayoría de los creyentes hubiera dejado la ciudad debido a la reciente persecución y que todavía no hubiera vuelto. Lucas dice que durante la primera oleada de la persecución «fueron dispersados por todas las regiones de Judea y Samaria, excepto los apóstoles» (Hch. 8:1), sin distinguir entre «hebreos» y «helenistas». A la iglesia dispersa le costó tiempo restablecerse en Jerusalén. Lo logró después de algunos años y en mayor número que antes, pero cuando Pablo visitó la ciudad alrededor del 35 d.C. hasta los apóstoles en su mayor parte se encontraban ausentes o, por lo menos, Pablo solo vio a Cefas y Santiago.

Pero si las iglesias de Judea estaban formadas en su mayoría por los refugiados de Jerusalén, expulsados de la ciudad por una persecución en la que Pablo desempeñó un papel dirigente, ¿es posible que «no fuera conocido en persona» por muchos de ellos? ¿no apoya esta afirmación el argumento de que Jerusalén no fue el centro de su actividad persecutoria? (cf., por ejemplo, E. Haenchen: *Acts*, 297ss., para la opinión de que llevó a cabo la persecución en y alrededor de Damasco). Es posible que, como líder, tuviera subordinados que hicieran el trabajo rutinario de ir casa por casa fustigando a los creyentes, de modo que no tuviera relación

directa con ellos. Pero aquí habla de sí mismo como cristiano: en su nuevo papel permanecía «desconocido en persona» o «desconocido personalmente» (τῷ προσώπῳ) para las iglesias de Judea, quienes de todos modos lo conocían como su «anterior perseguidor» (v. 23).

La expresión ἐν Χριστῷ, que califica a las iglesias de Judea (cf. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 1 Ts. 2:14; también Fil 1:1), es una locución de incorporación, característicamente paulina, que muestra al pueblo de Cristo como los miembros de su «cuerpo», que comparten su vida resucitada. La fuerza de esta expresión se evidencia por completo en 3:26-28, (véase notas *ad loc.*), pero en algunos casos la emplea de forma más general, del mismo modo que utilizamos el adjetivo «cristiano» (el griego χριστιανός se utiliza en el Nuevo Testamento solo por los que no son cristianos, de forma directa o indirecta; cf. las tres apariciones: Hch. 11:26; 26:28; 1 P. 4:16). Así, NEB traduce «las congregaciones de Cristo en Judea», mientras que ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ de 2:4 se traduce «en la fraternidad de Cristo Jesús». C. F. D. Moule incluye nuestro texto entre algunos pasajes donde «Cristo (o el Señor) parecen ser “el lugar” el *locus*, donde los creyentes se encuentran» (*Christology*, 56).

1:23 μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν, «Solo oían decir»; como en el v. 22, la construcción perifrástica enfatiza el carácter continuado (o repetido) de la acción. El participio retrotrae a ταῖς ἐκκλησίαις (v. 22); el masculino ἀκούοντες, en vez del femenino ἀκούουσαι, es una construcción *ad sensum*, que supone que los miembros de esas iglesias eran los que oían las noticias.

ὅτι es recitativo; las frases que introduce no transmiten el estilo directo de quienes emiten la noticia, sino el estilo directo de aquellos que recibían y difundían las noticias en Judea. Los que hablaban de Pablo como «nuestro anterior perseguidor» no eran los nuevos conversos de Siria y Cilicia, sino las iglesias de Judea. Cuando algunos de los miembros de aquellas iglesias recibieran las noticias, las irían transmitiendo de unos a otros: «¿Has oído? Nuestro anterior perseguidor (Ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε) está predicando el Evangelio que antes intentó destruir».

νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν πίστις es aquí casi sinónimo de εὐαγγέλιον, el Evangelio de salvación por fe. «Llama la atención el amplio espacio ocupado por la fe en la mente de la primera iglesia, para que pasara tan pronto a ser sinónimo de Evangelio... Aquí, su significado parece revolotear entre el Evangelio y la Iglesia» (J. B. Lightfoot: *Galatians*, 86). Sobre la «fe» véase más adelante 2:16; 3:6-9, 23-26. Para las construcciones con εὐαγγελίζομαι, véase la nota del v. 11.

ἦν ποτε ἐπόρθαι, el mismo verbo utilizado en el v. 13. Allí, el objeto era «la iglesia de Dios», aquí es la fe que profesa la iglesia y el mensaje que proclama dicha fe.

No hay ninguna diferencia de énfasis o de contenido entre el Evangelio tal y como Pablo lo proclamaba y el Evangelio tal y como lo entendían los de Judea. Posiblemente no veían diferencia alguna: sabían que Pablo proclamaba ahora la misma fe en Cristo que habían abrazado, la fe por la que antes habían sido perseguidos por él mismo.

1:24 καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν, «glorificaban a Dios por mi causa» cada vez que escuchaban tales noticias (imperfecto), a causa de la gracia transformadora que se había manifestado «en mí». J. B. Lightfoot lo compara con Isaías 49:3 LXX: ἐν σοὶ δοξασθήσομαι (*Galatians*, 86).

E. Bammel: «Galater 1,23», ZNW 59 (1968), 108-112, encuentra rasgos de una aretología del mártir en los vv. 23, 24. Sin embargo, mientras tales aretologías describen frecuentemente el miserable final del perseguidor (p. ej., Antioco IV en 2 Mac 9:5-12, 28; Galerius en Euseb. HE 8.16.3-5; cf. Lactancio: *De mortibus persecutorum*), en este caso es la conversión y el testimonio apostólico del perseguidor lo que da gloria y honra a Dios. Puede que los agitadores denunciasen a Pablo en las iglesias gálatas como alguien que, lo supieran o no, había perseguido a los santos; la réplica a tales denuncias es contar cómo los santos perseguidos glorificaban a Dios por lo que había purificado en y a través del antiguo perseguidor.

Así, durante los años que siguieron a la breve visita de Pablo a Jerusalén, como en el breve intervalo que la precedió, estuvo ocupado activamente en predicar el Evangelio, sin requerir o recibir autorización alguna para hacerlo de parte de los líderes de la iglesia madre.

F. La asamblea de Jerusalén (2:1-10)

Después, tras un período de catorce años, subí de nuevo a Jerusalén con Bernabé y también traje conmigo a Tito. Subí según una revelación y les expuse en privado el Evangelio que predico a los gentiles; quiero decir, ante «los hombres de reputación», para cerciorarme de no correr o haber corrido en vano. (Pero ni siquiera Tito, que estaba conmigo, fue obligado a circuncidarse, aunque era griego. Fue a causa de los falsos hermanos que se habían infiltrado [que surgió esta cuestión más tarde]. Se infiltraron entre nosotros para espiar la libertad que tenemos en

Cristo Jesús, para someternos a esclavitud. Pero no nos sometimos a ellos ni por un momento; nuestro propósito era que la verdad del Evangelio permaneciera inalterada para vosotros. Pero en cuanto a los hombres de cierta reputación (no me importa qué tipo de gente fueron en otro tiempo porque Dios no tiene favoritos), tales hombres de reputación, digo, no me concedieron ninguna autoridad adicional. Por el contrario: vieron que se me había encomendado el Evangelio de la incircuncisión, así como a Pedro se le había encomendado el de la circuncisión (porque el mismo Señor que actuó en Pedro en su apostolado entre los circuncisos también actuó en mí en mi apostolado a los gentiles). Entonces, Santiago, Cefas y Juan, los hombres reconocidos como «pilares» entre ellos, reconocieron la gracia que se me había dado, nos dieron la mano a Bernabé y a mí en señal de compañerismo y estuvieron de acuerdo en que nosotros [iríamos] a los gentiles y ellos a los de la circuncisión. Dijeron: «Solo acordaos de “los pobres”»; de hecho, yo ya había tomado la iniciativa para atender esta cuestión.

NOTAS TEXTUALES

- v. 1 πάλιν ἀνέβην / ἀνέβην πάλιν D G / ἀνέβην lat^c cop^{bo} Mcion Iren^{lat} Ambst Chr / πάλιν ἀνελθόν C
- v. 4 δὲ / om lat^f Mcion
 ἵνα añade μὴ G
 καταδουλώσουσιν a A B^c C D E pl / καταδουλώσωσιν B² G /
 καταδουλώσονται TR
- v. 5 οἷς οὐδὲ P⁴⁶ & B D^c G byz vg / οὐδὲ Mcion Ephr Graeci ap. Ambst
 / om D^a Iren^{lat} Tert Ambst Pelag
 τῇ ὑποταγῇ om P⁴⁶
- v. 6 ὁ P⁴⁶ & al / om B C D G byz
- v. 9 Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς / om καὶ Κηφᾶς A / Ἰάκωβος καὶ Πέτρος
 P⁴⁶ lat^f / Πέτρος καὶ Ἰάκωβος D G lat^a b vg^{codd} Mcion Ambst

2:1 Ἐπειτα, «entonces», «después», como en 1:18, 21, sugiere que Pablo no omite ninguna información; en concreto, que no omite ninguna visita a Jerusalén u otro contacto con la iglesia o sus líderes. De sospechar que excluía, aunque inocentemente, cualquier visita o contacto, se le habría

preguntado: «Pero ¿qué pasó en esa ocasión que has omitido?» La asamblea que está a punto de describir fue su primer encuentro con los líderes de Jerusalén tras los 15 días del capítulo 1:18ss. Con toda seguridad, sucedieron muchos acontecimientos importantes en ese intervalo, pero ninguno relevante para esta cuestión.

διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν. Para el uso temporal de διὰ con genitivo, cf. Marcos 2:1 (δι' ἡμερῶν, «varios días después»); Hechos 24:17 (δι' ἐτῶν ... πλείονων, «después de varios años»); 27:5 v.l. (δι' ἡμερῶν δεκάπεντε, «durante quince días»). El cambio de la preposición de 1:18 (μετὰ ἕτη τρία) puede deberse a una cuestión meramente estilística: por sí misma no decide la cuestión de si debemos calcular los catorce años desde la anterior visita a Jerusalén o, como ésta, desde la conversión de Pablo. Para la segunda interpretación, véase G. Ogg: *Chronology*, 56s.; para la primera, R. Jewett: *Dating*, 52-54.

La relación entre este dato temporal y 2 Corintios 12:2 («hace catorce años») es fortuita. J. Knox: «Fourteen Years Later», *JR* 16 (1936), 341-349; «The Pauline Chronology», *JBL* 58 (1936), 15-30 afirmaba que ambas fechas se referían al mismo intervalo y que la experiencia de 2 Corintios 12:1 coincidía con la conversión de Pablo. Posteriormente, a la luz de «las objeciones de muchos críticos» y «después de no poca vacilación», abandonó esta opinión (*Chapters*, 78 n. 3). Solo podemos confirmar que la experiencia acaecida 14 años antes de que Pablo escribiera 2 Corintios 12:1 sucedió probablemente durante los catorce años de Gálatas 2:1, durante su ministerio en Siria y Cilicia.

πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα. Si πάλιν forma parte del texto original (H. Lietzmann: *An die Galater*, 9 afirma que aunque no lo fuera) significaría «la segunda vez», mientras que en el 1:17 (πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν) significa «de vuelta». Pablo no menciona el punto de inicio de este segundo viaje a Jerusalén, pero parece evidente que sean «dos territorios de Siria y Cilicia» (1:21), muy probablemente Antioquía. Sobre ἀναβαίνω, véase la nota al v. 1:17.

μετὰ Βαρναβᾶ. Según Hechos 11:25ss., Bernabé era el colaborador mayor que Pablo en el liderazgo de la iglesia de Antioquía, desde donde ambos visitaron Jerusalén en las ocasiones mencionadas en Hechos 11:27-30 (cf. 12:25) y 15:1-5. Pablo menciona a Bernabé en Gálatas 2:1-13 y 1 Corintios 9:6 en términos de estrechos colaboradores. Las referencias a Bernabé en Hechos y en las cartas paulinas lo confirman.

Según Lucas, Bernabé era un levita de Chipre cuyo nombre de pila era José. Fue colaborador de los doce en los comienzos de la iglesia de

Jerusalén, y ellos le dieron el sobrenombre de Bernabé, que significa «hijo de consolación», υἱὸς παρακλήσεως en Hechos 4:36. Cuando Pablo hizo su primera visita a Jerusalén tras su conversión, Lucas cuenta que fue Bernabé quien lo presentó a «los apóstoles» (un plural generalizante, como ya hemos visto en las páginas anteriores), y muy probablemente abogó por su *bona fides* (Hch. 9:27). Posteriormente, cuando comenzó la evangelización gentil en Antioquía, Bernabé fue enviado por la iglesia de Jerusalén para supervisar y dirigir el trabajo, recogió a Pablo de Tarso para que le acompañara en este ministerio y, uno o dos años después, ambos fueron enviados a Jerusalén por los cristianos de Antioquía con ayuda financiera para la iglesia madre (Hch. 11:22-23).

Ver R. J. Bauckham: «Barnabas in Galatians», *JSNT*, 2 (1979), 61-70.

συμπαράλαβὸν καὶ Τίτον. Tito, un gentil cristiano (v. 3), sin duda de Antioquía, ya había manifestado cualidades que llevaron a Pablo a llevarlo con él y proporcionarle experiencia en responsabilidades negociadoras. Dichas cualidades lo convirtieron más tarde en un representante de Pablo digno de confianza y aceptado en las delicadas negociaciones con la iglesia de Corinto, tanto en la relación personal de Pablo con dicha iglesia (2 Co. 2:12s; 7:5-16) como en el asunto de la colecta para la iglesia de Jerusalén (2 Co. 8:6-24; 9:3-5; 12:18). Más tarde, Tito aparece como el destinatario de una de las cartas pastorales. Es sin duda a partir de Tito 1:5 cuando, tradicionalmente, se le presenta como primer obispo de la iglesia de Creta.

El participio singular συμπαράλαβὸν (para este verbo, cf. Hch. 15:37s) sugiere que Pablo tomó la iniciativa de traer a Tito con él. Lutero sugirió que Pablo lo trajo consigo para sentar un precedente: «Lo trajo con él para demostrar que la gracia era igualmente suficiente para gentiles y judíos, con circuncisión o sin circuncisión» (*Vorlesung, ad. loc.*, citado por H. Schlier: *Galater*, 65, n. 5).

La ausencia de Tito en Hechos es un problema sin fácil solución. W. M. Ramsay sugiere que era el hermano de Lucas y, al no estar presente éste, tampoco lo estaba Tito. (Lucas se identifica con el autor de Hechos); cf. *SPT*, 390; A. Souter: «A Suggested Relationship between Titus and Luke», *Exp Tim* 18 (1906-7), 285; «The Relationship between Titus and Luke», *ibid.* 335s. Véase también T. Zahn: *Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas* (Leipzig, 1916), 146, acerca del texto de un compendio africano de profecía bíblica (de comienzos del siglo IV) que incluye los nombres de Hechos 13:1: *Lucius Cirenensis, qui manet usque adhuc, et Ticius conlactaneus*; ¿estaban pensando los compiladores en el médico Lucas y en Tito? Zahn consideró esta obra útil para la reconstrucción de los textos occidentales

de Hechos. C. K. Barrett señala que, a la luz de la alusión a la colecta de Jerusalén en Hechos (Hch. 24:17), la estrecha colaboración de Tito con dicha ofrenda podría ser el motivo de que su nombre no apareciera en el libro («Titus»: *Black FS* [1], 2).

2:2 ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν. No tenemos ninguna otra referencia de esta «revelación». Algunos la relacionan con la profecía de Agabo (Hch. 11:27-30), por la cual los cristianos de Antioquía contribuyeron con una suma de dinero para ayudar a sus hermanos de Jerusalén durante una hambruna y enviaron la colecta con Bernabé y Pablo: así W. M. Ramsay, *SPT*, 57; C. W. Emmet: *Galatians*, 13 y *BC*, I.2, 279; cf. G. Wilson: *Gentiles*, 183. Pero el lenguaje paulino sugiere más bien una revelación recibida por él mismo, según la cual comprendió que debía visitar Jerusalén. Puede que Bernabé fuera allí de todos modos y que la revelación persuadiera a Pablo de que le acompañara. T. W. Manson identifica la «revelación» con el mandato del Espíritu a los cinco maestros líderes de la iglesia, uno de los cuales era Pablo, de que Bernabé y Pablo debían ser liberados para un servicio misionero lejos de allí (Hch. 13:1ss.); a la luz de tan «gran nueva empresa misionera» se consideraba muy conveniente una visita a Jerusalén, aunque no esté recogida en Hechos (*Studies*, 177; cf. W. Schmithals: *Paul and James*, 52). Si la visita de la colecta por la hambruna de Hechos 11:30 sucedió antes, como afirma Manson, nos encontramos con una dificultad: Pablo omitió una visita a Jerusalén en su narración de los acontecimientos.

¿Es esta visita una de las que Pablo hizo a Jerusalén, mencionadas en Hechos o es, tal y como se sugiere, una visita silenciada por Lucas? Lucas relata dos visitas de Bernabé y Pablo a Jerusalén: la visita de la colecta por la hambruna de Hechos 11:30 (12:25) y la visita a la asamblea de Jerusalén en Hechos 15:2ss. Se ha afirmado que ambas eran originalmente dos variantes, tomadas de dos fuentes diferentes de una sola visita, y que Gálatas 2:1-10 presenta el relato de primera mano; así J. Wellhausen: «Noten zur Apostelgeschichte», *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-his. Kl. (1907), 1ss.; E. Schwartz: «Zur Chronologie des Paulus», *ibíd.*, 263ss.; K. Lake: *BC*, I.5, 199ss. Por otro lado, la opinión mayoritaria es que la visita de Gálatas 2:1-10 es idéntica a la de Hechos 15:2ss. Opinamos que debería identificarse con la visita de Hechos 11:30, 14 años después de la conversión de Pablo. Otros la han identificado con la breve visita de Pablo a Jerusalén mencionada en Hechos 18:22, por ejemplo J. Knox: *Chapters*, 68s; J. van Bruggen: «Na Veertien Jaren» (Kampen, 1973), 40-43, 223-225.

καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς. Hechos 25:14 es el único lugar del Nuevo Testamento en el que aparece también ἀνατίθηναι, también en aoristo segundo en voz media, donde Festo «comunicó» (ἀνέθετο) al joven Agripa los acontecimientos del caso de Pablo; cf. 2 Mac 3:9, donde Heliodoro «comunicó» (ἀνέθετο) al sumo sacerdote la información recibida sobre el dinero almacenado en el tesoro del templo; véase también Miqueas 7:5 LXX: «guárdate de contar (ἀναθέσθαι) nada a tu mujer». Aunque no se trata de un uso clásico, está bien atestiguado en el griego helenista. MM (38) cita un papiro del año 233 d.C. con este sentido de «anunciar con intención de consultar». No es probable que Pablo modificara su Evangelio, aun cuando los líderes de Jerusalén *no* lo hubieran aprobado; su autoridad era mayor que la de ellos para mantenerlo inalterado, y «nadie desea que se confirme la *independencia* de su Evangelio» (W. Schmithals: *Paul and James*, 43). No obstante, la aprobación de dichos líderes facilitó su trabajo y, como en este caso, sirvió a su apología. Al comienzo de su trayectoria apostólica, Pablo no anunció ni sometió su evangelio a nadie (οὐ προσανεθέμην), sino que pasó a predicarlo de inmediato (1:16). Ahora había llegado el momento de compartirlo con los líderes de Jerusalén; además, la indicación para hacerlo podría ser el núcleo de la revelación según la cual realizó esta visita.

τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν ya se ha mencionado en los vv. 1:11ss., 16. El lema de su evangelio es el Cristo crucificado y resucitado presentado a los gentiles, así como a los judíos, como objeto de su fe (cf. v. 16).

κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν. Aquellos a quienes (αὐτοῖς) Pablo explicó los términos del kerygma presentado a los gentiles, se definen aquí más específicamente como τοῖς δοκοῦσιν, «los hombres de reputación». En el mismo párrafo se amplía la expresión: τῶν δοκούντων εἶναί τι (v. 6a), οἱ δοκούντες στῦλοι εἶναι (v. 9) y se confirma su identidad en el versículo 9: Santiago, Cefas y Juan. Ni el οἱ δοκούντες tal cual, como aquí y en el versículo 6a, ni la expresión amplificada tienen connotación alguna de sarcasmo o ironía, como si solo *parecieran* ser los líderes, pero no lo fueran. Josefo emplea οἱ προὔχοντες δοκούντες (literalmente, «los que parecían sobresalir») como hombres muy apreciados y con razón, en una comunidad (cf. *War* 3,456; 4,141,159).

Si Pablo diera a entender que sometía su Evangelio a dichos líderes para recibir su autorización, estaría socavando su argumento previo, dado que pretendía ser independiente de Jerusalén. Lo puso ante ellos y dijo: «Esto es lo que predico entre los gentiles» (El presente de κηρύσσω sugiere

que todavía lo estaba predicando cuando envió esta carta). A la luz del versículo 7 podríamos pensar que les ofreció un informe de su ministerio evangélico hasta el momento (cf. Hch. 15:12). Los líderes de Jerusalén verían que, en esencia, era el mismo Evangelio que ellos predicaban entre los judíos, el Evangelio resumido en 1 Corintios 15:3-7, del que Pablo diría unos años más tarde: «Haya sido yo o ellos [Cefas, Santiago, etc.], así predicamos y así creísteis» (1 Co. 15:11). Por supuesto, el énfasis en la no circuncisión de la proclamación de Pablo a los gentiles no tenía una contrapartida en la proclamación a los judíos, que ya estaban circuncidados.

Pablo menciona que no comunicó su Evangelio a toda la iglesia de Jerusalén, sino a sus líderes en privado (κατ' ἰδίαν). La apreciación de W. L. Knox es oportuna, en contra de la idea de que se trataba de una sesión privada convocada para alcanzar un acuerdo que posteriormente se extendería a un grupo mayor (el πλῆθος de Hch. 15:12): «No hay motivo alguno para suponer que la iglesia había alcanzado en este momento un estado democrático según el cual la asamblea pública asiente a una decisión alcanzada previamente por sus líderes» (*The Acts of the Apostles* [Cambridge, 1948], 42).

A. S. Geyser sugiere que el encuentro se realizó en privado porque los líderes se escondían de la persecución de Herodes Agripa I («Paul, the Apostolic Decree and the Liberals in Corinth», *De Zwaan FS*, 131). Pero sea cual sea la fecha de esta visita, la muerte de Agripa (44 d.C.) sucedió algún tiempo antes y Hechos 12:17 sugiere que Santiago, el hermano del Señor, no fue afectado por la persecución, es decir, que no había perdido su buena imagen pública por confraternizar con los gentiles, como le había sucedido a Pedro.

Es más probable que Pablo y Bernabé se encontraran en privado con los líderes de Jerusalén, sobre todo, porque esperaban ser escuchados con mayor simpatía al margen de la presión de las bases, más que si hubieran anunciado el Evangelio libre de la ley en una reunión general de la iglesia madre.

¿No había anunciado Pablo el Evangelio a Cefas y Santiago en su visita anterior? «¿Podemos presumir que durante la primera visita de Pablo a Jerusalén (Gá. 1:18ss) había quedado sin respuesta la cuestión de la relación entre la misión paulina y los judíos y los judíos cristianos, o que todavía no se había discutido? ¡Imposible!» (W. Schmithals: *Paul and James*, 50). La imposibilidad no es tan grande como Schmithals cree. Además, el tema podría haberse aireado en esa ocasión anterior. Pero ahora, el objetivo principal de la visita de Pablo era informar sobre la presentación

del Evangelio a los líderes de Jerusalén, y en aquella ocasión fue conocer a Cefas. Ahora, tras 14 años de experiencia en la evangelización a los gentiles, podía aducir evidencias sólidas de la efectividad de su predicación.

G. Howard (*Crisis*, 21ss) afirma que esta segunda visita fue, con toda seguridad, la primera ocasión en la que Pablo compartió con los líderes de Jerusalén la exclusividad de su llamamiento apostólico y su mensaje libre de la ley. Según Howard, la «revelación» por la cual Pablo subió a Jerusalén fue la «revelación de Jesucristo» inaugural en el camino a Damasco (κατὰ ἀποκάλυψιν, en Ro. 16:25; Ef. 3:3). El lapso de tiempo entre la revelación y la visita puede explicarse por la resolución de Pablo de esperar hasta que «su estatus apostólico y su misión entre los gentiles se hubieran fortalecido lo suficiente como para convencerles de que contaban con la aprobación divina» (ibíd., 39).

μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, «de no correr (presente de subjuntivo) o no haber corrido (aoristo de indicativo) en vano». Para la construcción, cf. 4:11 más adelante y 1 Tesalonicenses 3:5: μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ σατανᾶς καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν, «por temor a que Satanás os hubiera tentado (aoristo de indicativo) y que nuestro trabajo resultara (aoristo de subjuntivo) en vano». Para el significado, cf. Filipenses 2:16, donde Pablo se regocijará en «el día de Cristo» si sus conversos mantienen un fiel testimonio, ya que tendrá la evidencia de que no «habré corrido en vano ni habré trabajado en vano» (ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα). Esta última cláusula de Filipenses 2:16 recuerda Isaías 49:4, donde el siervo dice: «He trabajado en vano (κενῶς ἐκοπίασα), he gastado mis fuerzas en vanidad y en nada», cita de LXX que podría estar en el trasfondo de todos estos textos. La imaginiería atlética vino con facilidad a la mente de Pablo.

Estas palabras nos obligan a pensar con detenimiento en su significado: si faltara el reconocimiento de los líderes de Jerusalén en cuanto a que su mensaje era el auténtico Evangelio, su servicio apostólico habría sido, y seguiría siendo, estéril. La esencia de su evangelio no iba a cambiar en deferencia a ninguna autoridad terrena, ni siquiera a los que eran apóstoles antes que él. A Pablo no le preocupaba la validez de su evangelio, seguro de ello como estaba en Dios, sino su viabilidad. Su comisión no dependía de Jerusalén, pero no podría realizarse de forma efectiva al margen de la colaboración con ella. La fractura entre su misión a los gentiles y la iglesia madre sería desastrosa: Cristo sería dividido y toda la energía que Pablo había invertido, y que esperaba seguir invirtiendo en la evangelización del mundo gentil, se vería frustrada.

Sobre la actitud de Pablo hacia la iglesia de Jerusalén, véase B. Gerhardsson: *Memory and Manuscript* (Lund, 1961), 274-280.

2:3 ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἑλλήν ὢν, ἡναγκάσθη περιτμηθῆναι. El relato de cómo Pablo presentó su evangelio ante los hombres de reputación se recupera en el versículo 6; los versículos 3-5 son una digresión en medio de la narración. Véase BDF 448 (6), donde ἀλλ' οὐδὲ Τίτος κτλ es «probablemente una idea tangencial». La referencia a Tito le recuerda a Pablo algo a lo que no dio importancia en su momento, pero que resulta un precedente útil a la luz de los acontecimientos posteriores. Ἑλλήν siempre es en el Nuevo Testamento un griego de origen gentil, e incluso puede utilizarse en contraposición a Ἰουδαῖος en el sentido de «gentil» (cf. Ro. 1:16; 2:9s). Ἑλληνιστής suele decirse de un judío greco-parlante. La antítesis judío/griego para un judío helenizado como Pablo se corresponde con la antítesis judío/arameo en el hebreo de la Misná y el arameo judío. En los antiguos evangelios siríacos, en el siríaco palestino cristiano y en la peshitta, como aquí, Ἑλλήν se traduce con este sentido por ʾramī, «arameo».

E. H. Askwith: *Galatians*, 117 traduce Ἑλλήν ὢν junto con ὁ σὺν ἐμοί: «Ni siquiera Tito, quien me acompañó como griego, fue obligado a circuncidarse». Esto supondría que Pablo deliberadamente tomó consigo a este cristiano gentil (cf. la cita anterior de Lutero en la p. 154). Tito era un cristiano gentil, pero no era solo uno de los convertidos a través de Pablo, sino el «compañero y colaborador» (2 Co. 8:23) que había elegido, una persona de confianza. Si alguien quería discutir sobre la circuncisión de los conversos gentiles, Tito era un precedente. Es muy posible que Pablo no lo llevara consigo para sentar precedente (creemos que la circuncisión de los conversos gentiles todavía no se había convertido en un tema de debate), pero con el paso del tiempo podría citarse a Tito como antecedente.

La afirmación de Pablo «ni siquiera Tito fue obligado a circuncidarse» nos parece formalmente ambigua. No lo era para los gálatas, quienes ya sabrían si Tito estaba circuncidado o no, pero Pablo suponía un conocimiento por su parte que no compartimos los lectores modernos. El significado de la afirmación podría ser:

(i). Lejos de exigir la circuncisión de los creyentes gentiles, ni siquiera Tito fue obligado a circuncidarse; o bien

(ii). Ni siquiera Tito fue obligado a circuncidarse; es más: se circuncidó por iniciativa propia, o por la de Pablo.

Tal y como está formulada la frase, la posición de «ni siquiera» (οὐδέ) delante de «Tito» da un énfasis más propio de la primera que de la segunda alternativa. Pero la frase tiene que entenderse en conexión con los versículos 4 y 5, y únicamente puede alcanzarse una decisión sobre su significado en relación con los mismos; no obstante, el texto, la construcción y su significado son tan ambiguos que resulta imposible llegar a una certeza absoluta.

2:4 διὰ δὲ τοῦς παρεισάκτους ψευδαδέλφους. Una cuestión importante es si estos «falsos hermanos» se entrometieron en la asamblea que Pablo ha comenzado a describir, o bien en algún círculo cristiano gentil posterior. El artículo definido τοῦς apunta a que los gálatas los conocían. Como en 2 Corintios 11:26, estos ψευδάδελφοι «eran, al menos, personas que pasaban por ser cristianas» (C. K. Barrett: ΠΣΕΥΔΑΠΟΣΤΟΛΟΙ [2 Co. 11:13], *Rigaux* FS, 379), y puede que la mayoría de judeocristianos lo creyeran así. Sin embargo, Pablo no los considera auténticos creyentes; para él son falsificadores para quienes la verdadera libertad del Evangelio no significa nada. Su objetivo es traer a los creyentes, en concreto a los predicadores y conversos de la misión gentil, «a esclavitud», lo que en el contexto de la carta significa «bajo la ley». No importa quiénes fueran: su apariencia y sus intenciones eran las mismas que las de aquellos que ahora trataban de imponer el yugo de la ley sobre las iglesias de Galacia.

El verbo παρεισάγω también se encuentra en su uso transitivo en 2 Pedro 2:1, referido a los «falsos maestros (ψευδοδιδάσκαλοι) que encubiertamente introducirán (παρεισάξουσιν) herejías destructoras». Este verbo, junto con παρεισῆλθον de la cláusula siguiente y otros compuestos de παρεισ-, connota una acción furtiva, o cuanto menos intrusista. No deberíamos llevar el sentido pasivo de adjetivo verbal παρείσακτος hasta el extremo de decir con T. Zahn (*Galater*, 85) que sobre los que infiltran a los intrusos recae una culpa mayor que sobre los intrusos mismos. Pablo no nos insta a preguntarnos quiénes los introdujeron; la frase sugiere que la iniciativa y la responsabilidad fueron propias cuando continúa diciendo que «se infiltraron (παρεισῆλθον) entre nosotros para espiar la libertad (ἐλευθερίαν) que tenemos en Cristo Jesús». Esta libertad caracteriza la vida que surge del Evangelio por gracia; en esta atmósfera de libertad, un creyente gentil puede relacionarse con creyentes judíos, incluso en Jerusalén, sin que nadie traiga a colación el tema de la circuncisión; creyentes judíos y gentiles pueden compartir la mesa sin mencionar las restrictivas normas alimenticias. La libertad que tenemos «en Cristo Jesús», «en la

comunidad de Cristo Jesús» (NEB; cf. las notas a 3:26-28), es la libertad con la que «Cristo nos ha hecho libres» (5:1).

Podemos comparar *παρεισῆλθον* con Romanos 5:19, «la ley se introdujo» (*παρεισῆλθεν*), es decir: llegó a la avenida de la historia de la salvación por un camino lateral. Véase la nota al versículo 3:19.

Pablo considera que el «espionaje» (*κατασκοπήσαι*) de los falsos hermanos no tiene buenas intenciones: esperan acabar con dicha libertad, hacer que los que disfrutaban de ella la sustituyeran por esclavitud. Para ser más exactos, que los que ahora vivían en una comunidad donde «la circuncisión no es nada, ni la incircuncisión» (6:15; cf. 5:6) fueran obligados a aceptar la circuncisión. Los *ψευδάδελφοι* exigían el derecho a «supervisar» (*ἐπισκοπή*), pero Pablo no define su actividad como una *ἐπισκοπή* autorizada, sino como una *κατασκοπή* desautorizada, «espionaje» (véase E. Fuchs: *ε.μ. κατασκοπέω*, *TDNT* VII, 417 y nota 1).

Hemos de considerar la posible relación entre los *ψευδάδελφοι* mencionados aquí y otros grupos que se encuentran en el NT. Puede que aquéllos se relacionaran, si es que no eran los mismos, con los visitantes de Jerusalén que, según Hechos 15:1, enseñaban a los «discípulos» de Antioquía (es decir, a los cristianos gentiles) que no podían salvarse a no ser que se circuncidaran. «En última instancia, los adversarios de Pablo que encontramos en Gálatas 2, 2 Corintios 10-13 y Hechos 21 son difícilmente diferenciables de los posteriores ebionitas» (J. D. G. Dunn: *Unity*, 263). Posiblemente, en generaciones posteriores los ebionitas perpetuaron las actitudes de los judeocristianos más legalistas que atraviesan los escritos apostólicos. Los ebionitas se opusieron al culto sacrificial, pero no tenemos evidencia alguna de que los «judaizantes» de la época apostólica se adhiriesen a ello (la dispensación de un voto de nazareato al estilo de Hch. 21:23ss. no formaba parte del culto regular). Ahora bien: seguramente, la actitud ebionita fue un desarrollo, quizás apoyado en influencias esenias, después de que la destrucción del Templo en el 70 d.C. se entendiera como un juicio divino sobre el edificio y todo lo asociado a él. Véase H. J. Schoeps: *Judenchristentum, passim*.

ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν. Del mismo modo que el Evangelio de la gracia libera (cf. 4:26; 5:1a), el legalismo (véase nota al v. 16) esclaviza (cf. 4:24s; 5:1b,3). No hay diferencia de significado en la variante textual *καταδουλώσουσιν* (futuro de indicativo) / *καταδουλώσωσιν* (aoristo de subjuntivo). La variante más débil, *καταδουλώσονται* (aoristo subjuntivo medio, es un clasicismo), señala que los falsos hermanos querían esclavizarlos *para sí mismos*.

La cláusula διὰ δὲ τοῖς παρεισάκτους ψευδαδέλφους... no está regida por un verbo principal, a no ser que adoptemos la lectura occidental del v. 5. Complementaremos el verbo con más facilidad tras analizar el significado del versículo 5.

2:5 οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν ἔλαμεν τῇ ὑποταγῇ, «ante quienes no nos sometimos ni por un momento». El texto occidental omite οἷς οὐδὲ, y con ello recibe el sentido contrario: «a causa de los falsos hermanos que se habían infiltrado, ... nos sometimos una hora», es decir, por poco tiempo. La omisión de la partícula negativa οὐδὲ puede ser accidental, pero quizá refleje la interpretación del versículo 5, según la cual Tito fue circuncidado, no por obligación, sino bien por iniciativa propia (cf. A. D. Nock: *St Paul* [London, 1938], 109), bien como una posible concesión a Pablo, según el principio de *reculer pour mieux sauter*. Pero resulta difícil encontrar la conexión lógica entre esta perspectiva de la situación y la siguiente declaración de intenciones: «para que la verdad del Evangelio permenezca [inalterada] entre vosotros». No se entiende que la circuncisión de un cristiano gentil hubiera supuesto para nadie, y menos aún para Pablo, una ayuda para mantener el Evangelio de la gracia entre los cristianos gentiles. F. C. Burkitt se pregunta: «¿Quién puede dudar de que el mismo cuchillo que circuncidó a Tito cortó a trozos la sintaxis de Gálatas 2:3-5?» (*Christian Beginnings* [London, 1924], 118); pero muchos dudan, y con razón. «Si hubiera estado circuncidado, los adversarios de Pablo lo habrían sabido, y el lenguaje a trompicones de estos versículos no serviría de nada para esconder un asunto tan desagradable» (T. W. Manson: *Studies*, 175ss.).

Esta lectura occidental sin partícula negativa está atestiguada en Ireneo (*Haer.* 3.13.3) y Tertuliano (*Adv. Marc.* 5.3.3). Además, Tertuliano conoce y cita la formulación negativa, pero no está de acuerdo con ella y acusa a Marción de «falsificar la escritura» (está claro que Marción no habría soportado la idea de que Pablo se sometiera a ninguna autoridad judeocristiana, «ni por un momento»). Según Tertuliano, Pablo y sus colaboradores «cedieron porque había gente para cuyo provecho era oportuno ceder». No cita el ejemplo de la incircuncisión de Tito (opina que Pablo indica que Tito no estaba circuncidado), sino la circuncisión de Timoteo (Hch. 16:3) y su posterior asociación con los nazarenos del templo (Hch. 21:23ss.); para Tertuliano, ambos son ejemplos de la estrategia acomodaticia de Pablo, haciéndose «a los que están bajo la ley... como quien está bajo la ley» (1 Co. 9:20). Marius Victorinus (*In Gal., ad loc.*) se esfuerza en reconciliar ambas lecturas: la formulación negativa indica la

estrategia usual de Pablo, como cuando rechaza circuncidar a Tito, mientras que la lectura occidental indica las ocasiones en que transigió por prudencia, como la circuncisión de Timoteo. Ambrosiaster (*In Gal., ad loc.*) opina de modo similar: Pablo se niega a la circuncisión de Tito, «pero para evitar que se le eche en cara la circuncisión de Timoteo, expone las razones de su contradicción: “Fue a causa de los falsos hermanos que se habían infiltrado que nos sometimos por un momento”».

A esto podemos añadir que Pablo tenía motivos fundados para no circuncidar a Tito, gentil (“Ελλην ὢν”), y sí circuncidar a Timoteo, hijo de madre judía, criterio primario para ser considerado judío (cf. H. D. Betz: *Galatians*, 89). El análisis del contraste entre διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις (Hch. 16:3) y el presente διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους ilumina la cuestión, pero es más propio de la exégesis de Hechos, no de Gálatas.

Jerónimo conocía ambas lecturas; la Vulgata traduce οἷς οὐδὲ por *quibus neque*. Afirma: «De acuerdo con los códice griegos, podemos leer “A los que no nos sometimos ni por un momento”, y de este modo entender la siguiente cláusula, “para que la verdad del Evangelio permanezca entre vosotros”; si damos crédito a una copia latina, el someterse se referiría a la visita a Jerusalén, no a la circuncisión de Tito» (*In Ga., ad loc.*). Pero la distancia entre εἰς Ἱεροσόλυμα (v. 1) y εἴξαμεν (v. 5) es demasiado grande como para que dicha exégesis de la lectura occidental resulte creíble.

Si la omisión de οἷς fue independiente de la de οὐδὲ nos encontraríamos con un intento de mejorar el estilo formulando una oración coherente: διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους ... [οὐδὲ] πρὸς ὧραν εἴξαμεν ... Pero según el principio de *praestat lectio ardua* se debería mantener el relativo οἷς y deducir el verbo de διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους del contexto. Terminamos el análisis del problema textual recordando que la formulación negativa (οἷς οὐδὲ...) está respaldada por todos los testigos griegos, excepto el D de primera mano.

ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνη πρὸς ὑμᾶς. Si Pablo y sus colaboradores hubieran cedido un solo instante, la «verdad» o integridad del Evangelio se habría visto comprometida. El verdadero Evangelio anuncia que la justificación y la recepción del Espíritu son dones de la Gracia de Dios, concedidos a todos los que creen en Jesús, tanto judíos como gentiles, prescindiendo de requisitos legales. De haber cedido un ápice ante quienes exigían la circuncisión de los creyentes gentiles se habría eliminado el carácter de ese Evangelio libre de la ley. Pablo, pues, estaba

dispuesto a preservar este Evangelio libre de la ley para sus conversos gentiles, a resistir ante los que, de hecho, exigían se hicieran judíos para poder ser cristianos; estaba decidido a que el Evangelio libre de la ley permaneciera inalterado para sus conversos gentiles de Galacia (πρὸς ὑμῖν).

La expresión «la verdad del Evangelio» se repite en el versículo 14 donde aparecen aquellos que, poco tiempo después, estaban transigiendo con un asunto parecido y son acusados por Pablo de no «andar rectamente de acuerdo a la verdad del Evangelio». D.W.B. Robinson: «The Circumcision of Titus, and Paul's "Liberty"», *ABR* 12 (1964), 24-42 señala la relación entre «la verdad del Evangelio» y el verbo ἀναγκάζω en ambos contextos: en el primero, se habría pervertido la verdad del Evangelio al obligar a Tito a circuncidarse; en el segundo, se pervertía por aquellos que «obligan a los gentiles a vivir como judíos». No obstante, Robinson mantiene que Pablo circuncidó a Tito, no coaccionado, sino en el ejercicio de su libertad cristiana.

A continuación analizaremos los vv. 3-5 y veremos cuándo se infiltraron los «falsos hermanos». Según la opinión mayoritaria, sucedió durante la visita a Jerusalén descrita en los vv. 1-10. Mientras Pablo y Bernabé consultaban con los «hombres de reputación» en la iglesia de Jerusalén, los intrusos se infiltraron subrepticamente en las conversaciones y exigieron que los conversos gentiles se circuncidaran, en particular Tito, que estaba presente.

Sin embargo, esta intromisión «para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús» pudo suceder en otro momento y lugar. La expresión paulina sugiere que los «falsos hermanos» se infiltraron en el cuartel general de la misión gentil y ¿dónde, sino en Antioquía? Si así fuera, debemos pensar en la llegada de hombres a Antioquía desde Judea; según Lucas, éstos insistían en la circuncisión de los conversos gentiles, sin mandato alguno de los líderes de la iglesia de Jerusalén (Hch. 15:1, 24). Esta identificación de los ψευδάδελφοι con los judíos llegados a Antioquía ha sido apoyada por J. Weiss: *Earliest Christianity*, I, 263ss; H. Lietzmann: *An die Galater*, 11; H. Schlier: *Galater*, 39; A. Oepke: *Galaterbrief*, 47; F. Hahn: *Mission in the NT* (London, 1963), 78. Estos autores identifican nuestra asamblea con la que tuvo lugar en Jerusalén, de acuerdo con Hechos 15:2ss. y suponen que Pablo se está refiriendo a una intromisión que había tenido lugar en Antioquía previa a su visita a Jerusalén, acompañado de Bernabé.

Si la visita a Jerusalén tuvo lugar antes de la de Hechos 15:2ss., entonces habría precedido a la intromisión. En tal caso, Pablo sugiere que el asunto

de la circuncisión obligatoria de los gentiles no surgió durante la asamblea de Jerusalén que describe. Si alguien hubiera querido hacerlo, habría tenido la oportunidad: Tito estaba con ellos. Muy al contrario: no se ejerció presión alguna para que Tito se circuncidara; el asunto surgió después, cuando los «falsos hermanos», de quienes los gálatas parece que habían oído hablar, se infiltraron subrepticamente en la iglesia de Antioquía. ¿Acaso recibieron apoyo de Pablo o de sus colaboradores? ¡Ni por un instante!

Esta interpretación presupone que los vv. 4-5 forman un paréntesis dentro de la digresión de los vv. 3-5. Para esta estructura parentética de los vv. 4-5, cf. T. W. Manson: *Studies*, 175s.; A. S. Geyser: «Paul, the Apostolic Decree and the Liberals in Corinth», *De Zwaan FS*, 132 sugiere que mediante este paréntesis «por un momento, Pablo interrumpe el relato de los acontecimientos durante la visita a Jerusalén para entregar la colecta y echa un vistazo a los acontecimientos en las iglesias de Galacia mientras escribía esta carta a los gálatas». Pero esos acontecimientos a los que echa un vistazo en los vv. 4-5 ya habían sucedido cuando Pablo escribió a los gálatas y sucedieron fuera de Galacia. Da la impresión de que Pablo estaba ausente cuando los «alborotadores» invadieron las iglesias gálatas; luego escribió a las iglesias en lugar de confrontar el problema en el acto.

B. Orchard ha dedicado una atención especial a los vv. 3-5. Reconoce en los tres versículos un paréntesis, y los vv. 4-5 constituirían un paréntesis secundario. Pablo menciona que Tito no fue circuncidado en un paréntesis porque, mientras dictaba la carta, «de repente, le pareció un argumento convincente con el que poder refutar a los judaizantes de Galacia que el hecho de que los apóstoles no hicieran nada respecto al gentil Tito... en aquella ocasión indicaba que estaban de acuerdo en reconocer “la libertad de los gentiles” frente al peso de la ley mosaica. Así, abandonando de repente el hilo del discurso que había seguido en los vv. 1-2, irrumpe con este nuevo punto controvertido contra sus oponentes judaizantes, como si tuviera miedo de olvidarlo si no lo ponía por escrito en ese preciso momento» («A New Solution of the Galatian Problem», *BJRL* 28 [1944], 154-174, sobre todo 165-167); cf. también «A Note on the Meaning of Galatians ii.3-5», *JTS* 43 (1942), 173-177; «The Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4», *Bib* 54 (1973), 469-481; la «reacción» de A. C. M. Blommerde: «Is there an Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4?» *Bib* 56 (1975), 100-102 y la réplica de B. Orchard: «Once Again the Ellipsis Between Gal. 2, 3 and 2, 4», *Bib* 57 (1976), 254s.; «Ellipsis and Parenthesis in Gal. 2:1-10 and 2 Th. 2:1-12», *Paul de Tarse: Apôtre de notre Temps*, ed. L. de Lorenzi (Rome, 1979), 249-258. Orchard propone cubrir la elipsis

como sigue: «A causa de los falsos hermanos... la libertad de los gentiles está ahora en peligro» («A New Solution...», 167), o «ha surgido esta cuestión» («Ellipsis and Parenthesis...», 251). Esta solución parece la más satisfactoria, pero prefiero la que afirma que «la cuestión de circuncidar a los conversos gentiles surgió por primera vez», presuponiendo que los «falsos hermanos» se introdujeron por primera vez en la iglesia de Antioquía.

El curso de los acontecimientos sería éste: cuando Pablo y Bernabé visitaron Jerusalén en la ocasión narrada en el v. 1, no se requirió en absoluto que los conversos gentiles se circuncidaran, aunque Tito estaba con ellos y podría haber sentado precedente, en el caso de que alguien hubiera estado dispuesto a sacar a colación el asunto. La cuestión no surgió hasta más tarde, cuando algunos «falsos hermanos» se infiltraron en la iglesia de Antioquía, el cuartel general del cristianismo gentil, e insistieron en la circuncisión. Ni Pablo ni sus colaboradores hicieron concesión alguna, a pesar de los rumores que se esparcieron en contra, ya que tal concesión habría comprometido la integridad del Evangelio. La misma postura que tomaron Pablo y sus colaboradores entonces es la postura que Pablo mantiene ante la crisis de las iglesias de Galacia.

2:6 ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι. Pablo reanuda el hilo principal de su narración a partir del punto en que lo dejó al final del v. 2. Había presentado su Evangelio a los hombres de reputación en Jerusalén, pero, tal y como dice ahora, no recibió ningún complemento para su Evangelio de aquellos «hombres de cierta reputación», nada que le otorgara más autoridad de la que ya tenía para predicarlo.

¿Aporta la adición de εἶναί τι tras τῶν δοκούντων (cf. Platón: Grg. 472A, δοκούντων εἶναί τι: «gente de reputación») alguna diferencia de matiz al simple τοῖς δοκοῦσιν del v. 2? En el v. 6:3 se podría deducir cierto matiz de menosprecio en la expresión similar εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὧν, φρεναπατᾷ ἑαυτόν; pero en el 6:3 es el hombre el que cree ser algo, se autoengaña, porque lo que cree ser está reñido con lo que realmente es: no es nada (μηδὲν ὧν). La reputación de los líderes de Jerusalén depende de los cristianos de la comunidad, no de sí mismos; no hay sospecha alguna de que su reputación carezca de fundamento, están muy lejos de «no ser nada».

Si pudiéramos hablar de cierto tono «despectivo» en los vv. 2:6, 9 (cf. J. D. G. Dunn: *Unity*, 408 n. 49), deberíamos compararlo con las referencias a los ὑπερλίαν ἀπόστολοι (posiblemente, los mismos hombres) de 2 Corintios 11:5; 12:11. Pablo no cuestiona el estatus personal o prestigio

de los líderes de Jerusalén, sino que objeta la utilización que en ciertos círculos se hace de dicho estatus y prestigio para disminuir el suyo; en concreto, se argumenta que su autoridad es muy superior, hasta el punto de que si Pablo actúa o enseña de forma independiente, su actuación y su enseñanza pierden toda validez. El siguiente paréntesis supone claramente esa pretendida autoridad superior en detrimento de la libertad apostólica de Pablo: ὅποιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει.

Hemos de decidir si la partícula enclítica ποτε añade un simple matiz de indefinición al pronombre ὅποιοι, como el sufijo inglés «-ever» en «whatever», etc.; (cf. BDF 303), o si tiene un sentido temporal: «anteriormente», «hace tiempo», como en 1:13, 23; cf. *aliquando* en las versiones latinas. Si tiene un sentido temporal, hemos de optar entre si se refiere a la asamblea, a la que se retrotrae Pablo mientras escribe (así F. Sieffert: *Galater*, 119; T. Zahn: *Galater*, 98; A. Oepke: *Galaterbrief*, 48), o a un periodo anterior. Si se refiriese a la asamblea, esperaríamos un τότε, «entonces», ya que precisamente ahora está escribiendo sobre la misma. Es muy posible que ποτε remita a un periodo anterior. Si se enfatizaba la superioridad de los líderes de Jerusalén para empequeñecer a Pablo, el argumento se apoyaría sobre el hecho reconocido de que dos de ellos (Cefas y Juan) habían sido estrechos colaboradores de Jesús durante su ministerio, miembros de los «doce»; que el tercero (Santiago) era miembro de la sagrada familia, y que todos ellos eran miembros fundacionales de la primera iglesia, mientras Pablo no era más que un llegado a última hora. Cuando Pablo afirma que «no me importa lo que fueran en otro tiempo», es muy posible que esté pensando en su conexión con el Jesús histórico y su función en la fundación de la iglesia. No importa qué ventajas les dieran tales experiencias: no le concedieron ninguna autoridad superior, ya que su autoridad proviene de la comisión directa del Señor exaltado, y no hay mayor autorización que ésta. Véase C. K. Barrett, citado en p. 174.

K. Heussi ofrece en sus «Galater und der Lebensausgang der jerusalemischen Urapostel», *TLZ* 77 (1952), 67-72; *Die römische Petrus-tradition in kritischer Sicht* (Tübingen, 1955), 3s., etc. una interpretación inusual de ὅποιοί ποτε ἦσαν con confianza, pero al mismo tiempo improbable: Pablo se refiere a los «hombres de reputación» en pasado porque al tiempo de escribir la carta habían muerto todos: Santiago (no el hermano del Señor, sino el hijo de Zebedeo) y su hermano Juan, durante la persecución de Herodes Agripa I (Hch. 12:1s.), Cefas/Pedro en el breve intervalo entre 1 Corintios (1:12; 3:22; 9:5) y Gálatas, que data después de Corintios. Por

lo que podemos deducir del lenguaje paulino, se supone que los tres líderes estaban vivos mientras escribía la carta; si alguno de ellos hubiera muerto desde la asamblea se habría indicado, pero ὅποιοι ποτε ἦσαν no lo hace. Véase K. Aland: «Wann starb Petrus?», *NTS* 2 (1955-56), 267-75.

La expresión πρόσωπον λαμβάνω traduce literalmente el hebreo nasa' panim, «levantar el rostro» (por ejemplo, de un orante), y de ahí «mostrar favor». La expresión hebrea tiene un sentido ético neutro, por ejemplo: Dios dice a Lot en Génesis 19:21 nasa tí panéka (LXX ἐθαύμασά σου τὸ πρόσωπον), «te concedo esta petición», pero en Deuteronomio 10:17 se le describe como lo' yissa' panim (LXX οὐ θαυμάζει πρόσωπον), «no es parcial». Sin embargo, el griego πρόσωπον λαμβάνω se emplea por lo general *in malam partem* del que muestra, no favor, sino favoritismo. Esta expresión (Lc 20:21) o alguno de sus compuestos, como προσωπολήμπτης (Hch. 10:34), προσωπολημψία (Ro. 2:11; Ef. 6:9; Col. 3:25; Stg. 2:1) o ἀπροσωπολήμπτως (1 P. 1:17) se encuentra repetidamente en el NT para transmitir la intuición bíblica de que Dios no es partidista. En Gálatas significa que Dios no favorece a los compañeros o a los familiares del Jesús histórico por encima de nadie, en este caso de Pablo, quien recibió su envío apostólico más tarde. En un contexto diferente (1 Co. 15:9), Pablo se define como «el último de los apóstoles, indigno de ser apóstol», posiblemente en contraste con los otros apóstoles y testigos que, a diferencia de él, no habían perseguido a la Iglesia.

ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, «(digo que) para mí, los hombres de reputación no suponen nada». Si Pablo estuviese concluyendo la cláusula que comenzaba ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων habría dicho algo parecido a οὐδὲν παρέλαβον οὐδὲν ἐδιδάχθην (cf. 1:12). Pero la interrumpe con un paréntesis, tras el cual cambia la construcción haciendo de οἱ δοκοῦντες el sujeto. Estamos ante uno de sus «numerosos y flagrantes» anacolutos; ha «olvidado la cláusula inicial, o le ha parecido conveniente sustituirla con una forma nueva» (BDF 467). No sería demasiado fantasioso ver en los anacolutos de los vv. 3-10 un síntoma del estrés emocional bajo el cual trabajaba, defendiéndose de los ataques contra su libertad apostólica. Tras este anacoluto, Pablo regresa con un γὰρ inicial y cierra el sentido, aunque no la construcción, de la cláusula interrumpida.

El pronombre ἐμοί se encuentra en una posición enfática: puede que otros vinieran autorizados de algún modo por los líderes de Jerusalén (como Bernabé hizo en una ocasión anterior, según Hch. 11:22), pero no Pablo. No le aportaron nada (προσανέθεντο, «comunicaron añadiendo»). No encontraron nada defectuoso en el Evangelio que les anunciaba

(ἀνεθέμην) (v. 2). No necesitamos dar a προσανατίθεμαι el mismo sentido que en 1:16; es importante observar que en el v. 1:16 se emplea el aoristo medio de forma intransitiva, mientras que aquí tiene un objeto (οὐδέν). Parece que no se compararon el Evangelio de Pablo y el de los otros apóstoles; solo surgió la cuestión acerca de la autoridad de Pablo para predicar el Evangelio. Su Evangelio era excepcional; su comisión, incontestable; suponemos que la agenda, circunscrita a las respectivas áreas de servicio de los partidos en disputa.

2:7, 8 ἀλλὰ τούναντίον, «Al contrario»: en lugar de añadir nada a mi evangelio, los «hombres de reputación» lo reconocieron como el Evangelio de los incircuncisos (τῆς ἀκροβυστίας) que se le había confiado, del mismo modo que a Pedro se le había confiado el Evangelio a los circuncisos (τῆς περιτομῆς). Pablo utiliza ἀκροβυστία (en los LXX, por ejemplo Gn. 34:16, equivale al hebreo 'orlah, y puede ser una forma oculta de la más etimológica ἀκροποσθία, que encontramos en Hipócrates: *Aforismos* 6.19 y Aristóteles: *Hist. An.* 493.a.29) y περιτομή como sustantivos colectivos para «gentiles» y «judíos», respectivamente (cf. Ro. 2:26s.; 3:30; Ef. 2:11). Para πιστεύομαι en el sentido de «confiársele» (el Evangelio), cf. 1 Corintios 9:17; 1 Tesalonicenses 2:4; 1 Timoteo 1:11; Tito 1:3. A Pablo se le confió el Evangelio a los gentiles en su conversión (1:15), y desde entonces estuvo permanentemente ocupado en no defraudar dicha confianza. Ahora lo reconocían «los hombres de reputación», no solo por lo que habían oído (1:23), sino por lo que Pablo les estaba diciendo (v. 2). Cuando recibieron los informes de primera mano de su actividad hasta ese momento, no pudieron negar que Dios había actuado con eficacia en él (ἐνήργησεν καὶ ἐμοί) al cumplir con su misión gentil.

Se subraya el paralelismo entre la misión de Pablo a los gentiles y la de Pedro a los judíos, ambas autorizadas por Dios; dicho paralelismo no solo lo reconoce Pablo, sino también los «hombres de reputación». Lucas recoge que Pedro ya había evangelizado con eficacia a su pueblo en Jerusalén y Judea (p.ej., Hch. 2:14ss.; 3:12ss.; 9:32ss.), aunque también relata una ocasión en la que evangelizó a gentiles, en Cesarea, en casa de Cornelio (Hch. 10:1-11:18; 15:7-9); sin restarle importancia, se trata de una ocasión excepcional. De modo similar, Lucas presenta la misión de Pablo a los judíos como limitada (Hch. 9:15; 26:29) y pone de manifiesto su misión distintiva a los gentiles (Hch. 22:21). Sin embargo, según el relato paulino, la demarcación de los campos misionales de judíos y gentiles se fundaba sobre el reconocimiento de que ambas misiones (la suya a los gentiles y

la de Pedro a los judíos) estaban asistidas por igual mediante señales del poder de Dios que aprobaban tanto la una como la otra.

La misión de Pedro se describe como ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, así como la de Pablo es ἀποστολή (Ro. 1:5; 1 Co. 9:2). Aunque se refiere a Santiago como apóstol en el v. 1:19, da la impresión de que allí ἀποστολή corresponde a misión, Pedro tenía cierta primacía sobre los otros apóstoles y dirigentes de la iglesia (cf. 1 Co. 9:5). Podría darse un elemento oficial, a partir de Jerusalén, en el apostolado petrino que no existía en el ministerio pionero libre de Pablo (Ro. 15:20). Véase C. K. Barret: «Saliah and Apostle», *Daube FS*, 100s. De todas formas, ambos ministerios se sitúan casi a un mismo nivel aquí, y se señala que dicha situación se aceptaba por ambas partes.

Tal vez el evangelio de Pedro a los judíos tenía énfasis y matices diferentes del evangelio de Pablo a los gentiles, pero es evidente que Pablo no lo consideraba un «evangelio diferente», en el sentido del que se ve en 1:6-9. Se fundaba sobre la misma narración de acontecimientos salvadores que el de Pablo y, como el de Pablo, proclamaba que la Gracia de Dios se había acercado en Cristo para que hombres y mujeres la aceptasen por fe (1 Co. 15:11).

Los alborotadores de las iglesias gálatas también dirían creer en el Evangelio que Pedro y Pablo compartían, pero discrepaban de la interpretación que Pablo hacía, en concreto, de su insistencia en que la circuncisión exigida para formar parte del pueblo de Dios quedaba derogada. La interpretación paulina estaba dominada por completo por su experiencia en el camino de Damasco, aunque él no la habría llamado «interpretación», sino «revelación» (1:12, 16). No tenemos un relato de primera mano comparable en el caso de Pedro, pero podemos afirmar que el εὐαγγέλιον ... τῆς περιτομῆς que se le confió era un evangelio para la «circuncisión», es decir, para los judíos, pero no un evangelio *de* la circuncisión. Es evidente que no había razón alguna por la que la circuncisión tuviera que formar parte de la predicación del Evangelio a los judíos. Pero el Evangelio al cual los cristianos gálatas estaban dispuestos a someterse sí podría llamarse un «evangelio de la circuncisión», de ahí que Pablo lo considere una perversión del verdadero Evangelio, inadmisible en cualquier caso, mientras que el Evangelio que Pedro predicaba era aceptable.

Un aspecto digno de mención en los vv. 7ss. es el doble uso del nombre Πέτρος para hablar del apóstol que Pablo suele llamar Κηφᾶς. La lectura occidental de Πέτρος por Κηφᾶς en el v. 1:18 y el 2:9,11 y 14 es secundaria, sin base textual para afirmar que Κηφᾶς era la lectura original de los vv.

7ss., como proponen A. Merx: *Das Evangelium des Mattäus* (berlin, 1902), 161ss. y K. Holl: «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde» (1921), *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II (Tübingen, 1928), 45 n. 3.

Puede que Pablo «empleara “Cefas” y “Pedro” indistintamente, sin criterio fijo» (K. Lake: *EEP*, 116), pero el uso excepcional de «Pedro» en los vv. 7ss. puede relacionarse con el hecho de que ambos versículos se sintetizan a comienzos del versículo 9. Por ello se prefiere la interpretación del cambio de nombre dada por E. Dinkler: «Der Brief an die Galater», *Verkündigung und Forschung*, 1-3 (1953-55), 182s. (cf. su «Die Petrus-Rom Frage» *TRu NF* 25 [1959], 198; O. Cullmann: *Peter, Disciple-Apostle-Martyr*, ETr [London, 1953], 18 y *TDNT* VI, 100 n. 6, s.v. Πέτρος; G. Klein: *Rekonstruktion*, 106): las cláusulas que contienen Πέτρος se han tomado de un informe más o menos oficial de la asamblea, cambiando el nombre de Pablo por el pronombre en primera persona para integrar el extracto en este episodio autobiográfico. Dinkler ofrece la siguiente reconstrucción hipotética: ... ὅτι Παῦλος πιστεύεται [¿por qué no πεπίστευται?], τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς· ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ Παῦλῳ εἰς τὰ ἔθνη. Su propuesta tiene el mérito relativo de ser menos improbable que el resto de las explicaciones dadas, incluyendo la de J. Munck (*Paul*, 62 n. 2), según la cual el v. 9 es una cita y los vv. 7ss. una reconstrucción de Pablo, pero que no explica el uso excepcional de Πέτρος. Nos parece mejor aceptar la de H. D. Betz (*Galatians*, 97), quien considera que la propuesta de Dinkler es inaceptable porque el v. 7 es la construcción principal, aunque coincide en que «las nociones no paulinas del “evangelio de la circuncisión” y “de la incircuncisión”, así como el uso de “Pedro”, pueden provenir de una declaración oficial subyacente».

Otros sugieren de forma menos convincente que Πέτρος era el nombre de pila y Κηφᾶς, el oficial (P. Gaetcher: *Petrus und seine Zeit* [Wien/München, 1958], 385), o que Πέτρος era el título, y no el nombre de pila de Cefas «en su función de mandatario apostólico de Dios para Israel» (P. Stuhlmacher: *Das paulinische Evangelium, I. Vorgeschichte* [Göttingen, 1968], 94).

E. Barnikol ofrece una solución más radical: rompe la conexión al considerar los vv. 7ss. una glosa tardía (*Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Paulus und Petrus = Forschungen zur Entstehung der Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche*, 5 [Kiel, 1931]). También D. Warner, según el cual la sección de los vv. 3-8 es una interpolación de

un cristiano griego «de la misma tendencia que Pablo, aunque más crítico ante la postura de Pedro y los otros apóstoles», quizá Tito, quien ejerciendo de amanuense de Pablo insertó esta sección en nombre de su maestro, esperando promover su causa («Galatians ii.3-8: As an Interpolation», *Exp Tim* 62 [1950-51], 380).

Véase también T. Zahn: *Galater*, 68 n. 77 sobre la evidencia textual Κηφᾶς Πέτρος en los vv. 7ss. *et al.*

2:9 καὶ γινόντες τὴν χάριν τὴν δοθείσάν μοι, «y tras reconocer la gracia que se me dio». El v. 9 repite en síntesis los vv. 7-8 con añadidos importantes. El participio γινόντες recupera el ἰδόντες del v. 7. La «gracia» otorgada a Pablo es su apostolado a los gentiles; cf. 1:16 (además, Ro. 1:5; 12:3; 15:15; 1 Co. 3:10; Ef. 3:8; Fil. 1:7).

Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης. Se nombra a «dos hombres de reputación» por primera vez. La coincidencia en la secuencia de nombres con el orden tradicional de las epístolas católicas de Santiago, Pedro y Juan del canon del NT es más que pura coincidencia. La primacía de Santiago es evidente. Se trata de Santiago el hermano del Señor, como en el v. 1:19; 2:12, no del Zebedeo, a pesar de la teoría de K. Heussi que mencionamos en el versículo 6. Santiago el Zebedeo está excluido por el contexto y por la cronología. No está claro si Herodes Agripa I murió antes o después de la Pascua del 44 d.C. (véase K. Lake: *BC*, I.5, 446-452), así que tampoco está claro si Santiago fue ejecutado la primavera del 43 o del 44 d.C. (cf. Hch. 12:1-3); de cualquier modo, es difícil encajar el dato de Gálatas 1:18 y 2:1, aun con el cálculo más breve, en el intervalo que va de la conversión de Pablo a la ejecución de Santiago.

Durante la primera visita de Pablo a Jerusalén, Cefas era el personaje más importante de la iglesia; Pablo subió específicamente para encontrarse con él, y añade que también vio a Santiago. Pero el resto de evidencias, siendo pocas, muestra que Santiago fue haciéndose cada vez más influyente en la iglesia de Jerusalén. Una oportunidad para incrementar su influencia a expensas de la de Cefas/Pedro fue su huida de Jerusalén tras su encarcelamiento por Herodes Agripas (Hch. 12:17). Para la asamblea, Cefas/Pedro había vuelto a Jerusalén solo por un breve período de tiempo. A partir del 50, los que quedaban de los once parecen lanzarse a un ministerio más amplio por el Mediterráneo oriental; Santiago permaneció para dirigir la iglesia madre con un consejo de ancianos entre los que se contaba como un *primus inter pares*. El versículo 12 deja claro que incluso Cefas se tomó en serio las directrices de Santiago.

G. Klein (*Rekonstruktion*, 107-115) opina que Pedro todavía era la figura predominante durante la asamblea de Jerusalén, por eso se le menciona solamente a él en los vv. 7-8; pero mientras escribía la carta, Santiago ya había pasado a ocupar dicho lugar de supremacía, de ahí el orden preferente en el v. 9. En contra, W. Schmithals: *Paul and James*, 49 n. 31.

El «Juan» mencionado es, con toda seguridad, Juan el hijo de Zebedeo; es el único lugar de los escritos paulinos donde se menciona a un Juan. Juan figura en los primeros capítulos de Hechos como colaborador de Pedro en momentos importantes (Hch. 3:1-4:22; 8:14-25), aunque desempeña un papel silencioso al lado de su compañero portavoz. La idea de que Juan fue ejecutado con su hermano Santiago (cf. E. Schwartz: «Über den Tod der Söhne Zebedaei», *AkGWG* 7.5 [1907], 266ss., y «Noch einmal der Tod der Söhne Zebedaei» *ZNW* 11 [1910], 89-104; J. Moffat: *INT*, 603-613) es un «mito crítico» basado sobre una evidencia tan endeble que «habría provocado la burla si se hubiera aducido en favor de una opinión conservadora» (A. S. Peake: *Holborn Review* 19 [1928], 394; cf. J. H. Bernard: *Studia Sacra* [London, 1917], 260ss.).

Es fácil identificar οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι τι con οἱ δοκοῦντες de los versículos 2 y 6. Cuando Pablo dice que estos tres hombres son «reconocidos como pilares» no niega su importancia, pero no se ve obligado a aceptar tal afirmación. El uso figurativo del término στῦλοι, «pilares», sugiere que los así descritos proporcionan apoyo y defensa a sus compañeros.

En este mismo sentido se refiere la literatura rabínica posterior a Abraham y Moisés, los «pilares del mundo» (Ex. *Rab.* 2:13 sobre Éx. 3:4). Se emplea un lenguaje similar para hablar de la madre y los siete hijos mártires bajo Antíoco IV (4 Mac 17:3), de Pedro y Pablo que «se sostuvieron hasta la muerte» (1 Clem 5:2; cf. K. Beyschlag: *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus* [Tübingen, 1966], 334) y de confesores alejandrinos perseguidos (Dionisio de Alejandría apud Euseb: *HE* 6.41.14). Pero el sentido presente parece estar más en consonancia con la carta apocalíptica a la iglesia de Filadelfia: «Al vencedor le haré una columna (στῦλος) en el santuario (ναός) de mi Dios» (Ap. 3:12). La idea de la comunidad creyente como santuario de Dios (ναός) se encuentra en las cartas paulinas (por ejemplo, 1 Co. 3:16ss.; 2 Co. 6:16; Ef. 2:21) y en otros lugares del NT se emplea de modo similar οἶκος (p.ej., He. 3:6; 10:21; 1 P. 2:5). Los «pilares» de este santuario serían sus líderes y sus miembros fundacionales, como los «doce hombres y tres sacerdotes» sobre los que la comunidad de Qumrán está bien fundamentada, como «una casa santa para Israel y

un consejo santísimo (sod) para Aarón» (1QS 8:1-6). C. K. Barrett («Paul and the "Pillar" Apostles», *De Zwaan* FS, 15ss.) es de la opinión que el término στῦλοι se aplicó en su origen a Santiago, Cefas y Juan en un sentido «estrictamente escatológico», señalándolos como «la base del nuevo pueblo» de Dios. A partir de esta afirmación escatológica se desarrolló con rapidez «un sentido institucional de su posición», desarrollo que Pablo no habría aprobado. Y a la luz de este desarrollo es como entiende Barrett la afirmación de Pablo en el versículo 6: «no me importa lo que fueran en otro tiempo; Dios no muestra favor especial hacia ellos como hombres»; en otras palabras: «Ellos ocupan su lugar especial en los últimos días, pero eso no les da ningún derecho exclusivo en la Iglesia» (19).

La tradición de los Evangelios presenta, entre los doce que juzgarían a Israel en la nueva era (Mt. 19:28; Lc 22:29), a tres elegidos por Jesús para gozar de un acceso especial por su ministerio: Pedro y los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan (cf. Mr. 5:37; 9:2; 14:33; en Mr. 13:3 nos encontramos a un cuarto hombre: Andrés, hermano de Pedro). En estos momentos, Santiago había sido ejecutado por Herodes Agripa I. Los tres habrían sido considerados «pilares» y, tras la muerte de Santiago, su tocayo fue elegido para ocupar su lugar como «pilar» (pero no como miembro de los doce). Resulta menos creíble que Santiago el hermano del Señor hubiera sido elegido antes y existieran cuatro pilares antes de la muerte de Santiago Zebedeo.

El ministerio a los judíos, confiado a Pedro en los vv. 7-8, se asigna a los tres «pilares» en el v. 9; del mismo modo, el ministerio a los gentiles, confiado a Pablo en los vv. 7-8, se asigna a Pablo y Bernabé en el v. 9. Esto va en contra de la tesis de G. Klein, según la cual se observa una disminución del estatus de Pablo entre los vv. 7 y 9. No se presupone ninguna disminución del estatus de Pablo a favor de Bernabé en la transición del v. 7 al 9: lo que se dice de Pablo en los vv. 7ss. se aplica también a Bernabé en el v. 9; correspondientemente, lo que se dice de Pedro en los vv. 7ss. se afirma de Santiago y Juan en el v. 9. Estos tres hombres, por un lado, intercambian «la mano derecha de compañerismo» con los otros dos hombres, en señal de que acuerdan las dos esferas de ministerio.

ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ. Es la primera vez que se menciona a Bernabé desde el versículo 1; es comprensible que el lector haya olvidado que también participaba en la asamblea. Pero su ausencia del relato principal de la asamblea puede explicarse con facilidad: en las iglesias de Galacia se cuestionaba la comisión de Pablo, no la de Bernabé y por ello Pablo se concentra

en sus relaciones con los líderes de Jerusalén. Además, la comisión de Bernabé no tiene el mismo fundamento que la de Pablo. En ningún lugar se insinúa que Bernabé pretendiera haber sido llamado directamente por el Cristo resucitado; no hay referencias paulinas que contradigan la afirmación lucana de que el primer contacto de Bernabé con la misión gentil fue cuando la iglesia de Jerusalén lo envió a supervisar la extensión del Evangelio en Antioquía de Siria (Hch. 11:22). De no ser antes, Bernabé se dio cuenta rápidamente de su vocación a la evangelización gentil; compartía con Pablo ciertos rasgos distintivos de su estrategia misionera, como el mantenerse por ellos mismos y declinar vivir a expensas de sus conversos (1 Co. 9:6).

Bernabé está tan estrechamente relacionado con la ἀποστολή de Pablo que sería erróneo negarle el calificativo de ἀπόστολος, en el sentido paulino amplio. Es interesante (aunque no es relevante para el uso paulino) que en los dos lugares en los que Lucas llama a Pablo «apóstol» lo hace en plural, al hablar de Pablo y Bernabé como οἱ ἀπόστολοι (Hch. 14:4,14), refiriéndose quizá a que son «enviados» (ἐπεμφθέντες) por el Espíritu Santo desde Antioquía (Hch. 13:4).

ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν. Para la elipsis del verbo, cf. la segunda cláusula del v. 5:13. Debemos suponer un verbo, como πορευθῶμεν ... πορευθῶσιν (αἱρεῖν) οὐ εὐαγγελιζώμεθα ... εὐαγγελίζονται («predicar el Evangelio»; para εὐαγγελίζομαι con εἰς, cf. 2 Co. 10:16). La conjunción ἵνα cumple la función del clásico ἐφ' ᾧτε («con la condición de que», «entendiendo que»). En griego clásico ἡμεῖς estaría seguido de μέν, equilibrando δέ tras αὐτοί.

¿Suponía el acuerdo de los pilares, en el cual confinaba su misión apostólica a los judíos, la limitación de una comisión que en su origen había sido mucho más amplia? En otros lugares de la tradición cristiana primitiva, Pedro y sus colaboradores recibieron una misión a todas las naciones de parte del Cristo resucitado. En Mateo 28:19, encarga a los once «Id y haced discípulos a todas las naciones»; en Hechos 1:8 deben ser sus testigos «hasta lo último de la tierra» (cf. Lc. 24:47s.); en Juan 17:18 (cf. 20:21) son enviados «al mundo»; en 1 Pedro 1:1ss., los receptores de Pedro incluyen a cristianos gentiles de Asia Menor; la *Didajé* se titula así porque presenta «la enseñanza del Señor a los gentiles mediante los doce apóstoles» (quedando fuera el apóstol a los gentiles *par excellence* de forma intencionada). Nada de ello cuestiona la veracidad del relato paulino sobre el acuerdo de Jerusalén, pero evidencia la existencia de otras interpretaciones sobre el papel de los doce y sus colaboradores.

El acuerdo no debería suponer que Pablo, una vez salvaguardada su libertad para predicar el Evangelio libre de la circuncisión a los gentiles, se congratulara de que las autoridades de Jerusalén predicasen a los judíos un evangelio atado a la circuncisión. Para Pablo, la lógica arrolladora del evento de Cristo invalidaba la era de la ley por la era del Espíritu (3:13ss.); ahora solo había un camino de justificación para judíos y gentiles, la justificación por fe (cf. Ro. 3:29s.) y, por eso, «en Cristo Jesús» no hay «judío ni griego» (Gá. 3:28). Además, el siguiente relato de la disputa con Cefas en Antioquía evidencia que para Pablo (y en principio, también para Cefas) los nacidos judíos solo podían justificarse «por la fe en Cristo y no por las obras de la ley», como los «pecadores de entre los gentiles» (vv. 15ss.).

Aparentemente, la asamblea tuvo una resolución alegre y amistosa. Ambas partes coincidieron en la demarcación de los dos campos misioneros. Pero este acuerdo pudo conciliar ambigüedades que surgieran posteriormente y crearan tensiones entre Pablo y los líderes de la iglesia en Judea. Solamente se ha conservado el relato de la asamblea y los acuerdos de parte de los líderes de Jerusalén; nos falta saber si Pablo los interpretó de la misma forma.

Por ejemplo: ¿se ha de interpretar la demarcación en términos territoriales, o grupales? E. D. Burton (*Galatians*, 96-99) opina que son territoriales; W. Schmithals (*Paul and James*, 45), grupales: «La diferencia entre τὰ ἔθνη y ἡ περιτομή no puede explicarse más que en términos etnogeográficos». Puede que el criterio no estuviera tan bien definido; en ambos casos era difícil definir las fronteras de los campos de misión. Había colonias judías en la mayoría de las grandes ciudades del Mediterráneo oriental: ¿debían privarse los líderes de Jerusalén de evangelizar a los judíos de Éfeso, Corinto o Roma? Probablemente no. Dado que las iglesias fundadas en esas ciudades incluían a conversos judíos y gentiles, resultaba inevitable que se solaparan ambas esferas. ¿Debía Pablo privarse de visitar las sinagogas de las ciudades gentiles, aunque fuera para evangelizar solo a los temerosos de Dios que las visitaban? (Hechos explicita que ésta fue su estrategia usual.) E. Best pregunta a partir de Romanos 11:13ss. «¿Predicó de todas maneras Pablo a los judíos tras el acuerdo con los pilares de Jerusalén?» (*Thessalonians*, 6). W. Schmithals contesta anticipadamente con un irrefrenable no: «Si Pablo hubiera predicado en su amplio campo de misión a los judíos un evangelio libre del control de la ley y los hubiera integrado en iglesias que despreciaban la ley en su vida cotidiana, la posición de las iglesias cristianas en Judea habría sido insostenible, teniendo en cuenta la unidad de la cristiandad» (*Paul and James*, 48). Pero debe

reconocerse tanto la unidad como la diversidad de la cristiandad, y nuestra forma de entender la situación del siglo I, sea cual sea, divergerá de cómo la percibían los que se encontraban en ella. Los temerosos de Dios que, a menudo, formaban el núcleo de la iglesia en muchas ciudades, se encontraban sobre todo en las sinagogas, pero Pablo no podía predicarles sin predicar a los judíos al mismo tiempo.

Las acusaciones de construir sobre otro fundamento (1 Co. 3:10ss. Ro. 15:20) o de invadir el *καὶνὸν* o «campo» de otro (2 Co. 10:13-16) no surgían cuando había confianza mutua, como es el caso de Pablo y Apolos. Cuando no había confianza (y la confianza entre las partes del acuerdo de Jerusalén se iba a tambalear muy pronto), de seguro surgían las desavenencias, por no decir recriminaciones.

Al recibir el informe paulino de la asamblea y sus acuerdos, algunos pudieron decirle: «¡Así que recibiste el reconocimiento de los líderes de Jerusalén!». Puede que Pablo replicara lo siguiente: «No recibí su reconocimiento como si mi comisión fuera defectuosa sin él; reconocieron que yo había sido llamado a este ministerio, pero de ningún modo me otorgaron el derecho a ejercerlo». La naturaleza del reconocimiento que recibió Pablo se pudo malinterpretar o desfigurar con facilidad. Puede que los líderes de Jerusalén no informaran en los mismos términos que Pablo. Según A. Haenchen, le dijeron: «Puedes dejar de lado la circuncisión en la misión a los gentiles»; pero si Pablo hubiera explicado su decisión en esos términos «seguiría presentando a Jerusalén como la autoridad superior que sencillamente había decidido conceder una gracia» (*Acts*, 467). En nuestra época sofisticada, estamos acostumbrados al juego de la ambigüedad calculada en los acuerdos eclesiásticos o de cualquier otro tipo, pero en el presente acuerdo tales ambigüedades fueron inadvertidas, no deliberadas. De todas formas, el estudio de la correspondencia entre Pablo y Corinto ilustra las dificultades con que se encontró.

2:10 *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*, «Solo que recordásemos a los pobres»: buen ejemplo del uso imperativo de *ἵνα* (cf. Mr. 5:23; 2 Co. 8:7; Ef. 5:33); véase C. F. D. Moule: *Idiom-Book*, 144ss. para otros ejemplos literarios. En estilo directo, los «pilares» dicen algo así como «Por favor, acordaos...», o si queremos mantener el sentido del verbo en presente, «Por favor, seguid acordándoos...». Con *μόνον*, Pablo sugiere que los «pilares» no impusieron ninguna condición, no estipularon nada, aparte de la petición de ayuda cristiana que de ningún modo podría interpretarse con un «añadido» al evangelio paulino. Salvo dicha excepción, «no les

impusieron ninguna carga mayor», palabras tomadas de la carta apostólica de Hechos 15:23-29, que no suponen que Pablo la tuviera en mente, ni que la conociese siquiera. No se trata de que alguien le preguntara: «¿No te exigieron observar las “cosas necesarias” del decreto de Jerusalén?», y él respondiera: «No, solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres». Con toda probabilidad, el decreto social de Hechos 15:28ss. no se había promulgado cuando Pablo envió su carta a los gálatas, ni siquiera había tenido lugar la asamblea de los vv. 1-10. De haberse promulgado, se habría aludido a él en la posterior disputa entre Pablo y Cefas en Antioquía.

Los *πτωχοί* son, en primera instancia, los miembros pobres de la iglesia de Jerusalén, cf. Romanos 15:26, donde se dice algunos años más tarde que las iglesias de Macedonia y Acaya han tenido a bien «hacer una colecta para los pobres (*εἰς τοὺς πτωχοὺς*) de entre los santos que están en Jerusalén». No obstante, hay evidencias de que la iglesia de Jerusalén se refería al colectivo de sus miembros como «dos pobres», de ahí la designación posterior de una importante comunidad judeocristiana, los «ebionitas» (hebreo *hæbyônîm*, «dos pobres»).

Marción omitió los versículos 6-9a de su texto apostólico, así como *καὶ Βαρναβᾶ καὶ κοινωνίας* en el v. 9b, de modo que el «nosotros» de *μνημονεύωμεν* remite a Pablo y a los líderes de Jerusalén: él debía recordar a los pobres gentiles, y ellos a los pobres judíos. Cf. Tert.: *Adu. Marc.*, 5,3; A. Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*² = TU 45 (Leipzig, 1924), 45.

ὁ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι, «además, yo había mostrado entusiasmo en hacerlo». «Como αὐτό en este sentido (“mucho”) no acompaña al relativo», «debe apoyarse en τοῦτο» (BDF 297).

La energía con la que Pablo organizó en años posteriores una colecta entre las iglesias gentiles para sus hermanos en Jerusalén (1 Co. 16:1-4; 2 Co. 8:1-9:15; Ro. 15:25-28) es un comentario suficientemente elocuente a la afirmación anterior. Pero el aoristo *ἐσπούδασα* es significativo: no se refiere a esa colecta en primera instancia. Pablo no solo sugiere que asumiría esa estrategia de ahora en adelante, sino que ya la practicaba: recuerda la colecta que Bernabé y él mismo recogieron en Antioquía por la hambruna de Jerusalén, según Hechos 11:30. «El aoristo *ἐσπούδασα* encaja perfectamente con el hecho de que Pablo acababa de llevar ayuda a Jerusalén: es más bien un pluscuamperfecto» (C. W. Emmet: *BC*, 1,2, 279).

La expresión de Pablo no solamente indica un acuerdo espontáneo con la petición hecha por los líderes de Jerusalén, sino que enfatiza su iniciativa;

no se trata de un simple emisario o agente de las autoridades jerosolimitanas que recoge fondos para la iglesia madre, un *s'liah syyon* («mensajero de Sión»), como sugiere J. Klausner (*From Jesús to Paul*, ETr london, 1944, 364s.; cf. H.-J. Schoeps: *Paul*, 69). Véase D.R. Hall: *St. Paul and Famine Relief: A Study in Galatians 2¹⁰*, *Exp Tim* 82 (1970-71), 309-311. En Romanos 15:26ss., Pablo enfatiza de modo parecido que las iglesias gentiles contribuyen con sus donaciones a la colecta de forma espontánea, «no como un estipendio, sino como ofrenda generosa», según 2 Corintios 9:5. No sabemos si los líderes de Jerusalén lo entendían así; puede que esta condición de recordar a los pobres fuese un mandato, no una petición. K. Holl («Der Kirchenbegriff», 44-67) afirma que aquellos entendían la contribución de las iglesias gentiles como un tributo exigible legalmente, pero esto no ha quedado probado. Entre tanto, podemos decir que la referencia paulina a «los pobres de entre los santos que están en Jerusalén» (Ro. 15:26) encubre su pudor por destinarse la colecta a la iglesia de Jerusalén en su conjunto; muy a menudo habla de la colecta (o el ministerio) «para los santos» sin pudor alguno (1 Co. 16:1; 2 Co. 8:4; 9:1; Ro. 15:26). En esta ocasión, y dada la sensibilidad de los líderes de Jerusalén, sabían que los donativos se dan con mayor generosidad si se piden «por favor» que si se exigen.

Ahora bien: ¿cómo percibían las iglesias gálatas la cuestión? A lo largo de esta sección autobiográfica, Pablo ha venido enfatizando su independencia de las autoridades de Jerusalén; ahora dice que le pidieron a él y a Bernabé que se «acordara de los pobres», y se avino a ello. Además, señala que ya había tomado la iniciativa: no recogió dinero para la iglesia de Jerusalén solo porque los «pilares» se lo hubieran dicho, sino como parte importante de su estrategia apostólica. No podía hacer gran cosa si los gálatas no aceptaban lo que decía y preferían entender la situación de manera diferente.

Al envío de la carta, Pablo todavía no había acometido la gran colecta de la que nos habla su correspondencia con Corinto y Roma. Las instrucciones dadas a las iglesias gálatas, repetidas casi en su totalidad en 1 Corintios 16:1-4, no están en esta carta. Las amonestaciones generales de Gálatas 6:2, 6-10 (véase notas *ad loc.*) podrían abarcar dicha colecta, pero no incluyen directrices prácticas sobre su recogida y administración.

Después de 1 Corintios 16:1 Pablo no vuelve a mencionar la participación gálata en la colecta de Jerusalén; solo Macedonia y Acaya figuran en 2 Corintios 8:1-9:15 y Romanos 15:25-28. Pero este dato no es suficiente para concluir que las iglesias de Galacia se retiraron de la empresa:

miembros de estas iglesias se encuentran entre los acompañantes de Pablo en su último viaje a Jerusalén (Hch. 20:7): Gayo de Derbe y Timoteo, de Listra. A esto se podría responder que Timoteo era el *ayuda de cámara* de Pablo y que no representaba a la iglesia de Listra, que Lucas no menciona aquí; también que el texto occidental lee Gayo de Doberus, identificable con el Gayo de Macedonia de Hechos 19:29; pero véase p.13 nota 55. L. W. Hurtado: «The Jerusalem Collection and the Book of Galatians», *JSNT*, vol. 5 (Oct. 1979), 46-62 apunta que en la iglesia gálata había dudas sobre la colecta de Jerusalén, y que Pablo tuvo que aclarar que la colecta era una responsabilidad personal, no una obligación impuesta por una autoridad mayor en Jerusalén. Cuando emplea expresiones de autoridad al tratar el tema en 2 Corintios 8:1-9:15 es porque la autoridad deriva de su propia vocación apostólica, no de Jerusalén; pero su autoridad apostólica debe unirse a la generosidad espontánea de las iglesias gentiles si la colecta quiere alcanzar su objetivo. Sin embargo, esta interpretación del texto supone una datación más tardía de lo que el presente comentario defiende para Gálatas.

G. El conflicto en Antioquía (2:11-14)

Pero cuando Cefas vino a Antioquía, me opuse a él cara a cara, porque se había hecho culpable. Antes de que viniesen algunos de parte de Santiago, comía con los gentiles; pero después que vinieron, empezó a retraerse y a apartarse, porque tenía miedo de los partidarios de la circuncisión. Los demás judíos también participaban en su hipocresía, hasta el punto de que el mismo Bernabé se dejó arrastrar con ellos a aquella farsa. Pero cuando vi que no andaban rectamente de acuerdo a la verdad del Evangelio, le dije a Pedro delante de todos: «Si tú, siendo judío, estás viviendo como un gentil y no como un judío, ¿cómo intentas forzar a los gentiles a vivir como judíos?».

NOTAS TEXTUALES

- v. 11 Κηφᾶς κ A B Ψ al/lat^{vg} syr^{hesh hel,mg} / Πέτρος D G byz lat^r syr^{hel} Mcion Ambst
 v. 12 τινας / τινα P⁴⁶ lat^d c^{sc} r^e
 συνήσθιεν / συνήσθιον P⁴⁶ lat^{vg(F)}
 ἦλθον A C D² H Ψ byz lat / ἦλθεν P⁴⁶ κ B D^{*} G al Or

v. 13 καὶ οἱ λοιποὶ / οἱ λοιποὶ P⁴⁶ B 1739 lat^{vg} Or

v. 14 Κηφᾶ & A B H Ψ pc lat^c vg syr^{pesh} hel^{mg} cop / Πέτρῳ D G byz lat^{syr} Ambst

καὶ οὐχὶ (οὐκ) Ἰουδαϊκῶς / om P⁴⁶ 917 1881 lat^{a b d e vg} cod Ambst

2:11 La llegada de Pedro a Antioquía no está introducida por ἔπειτα, como sucede en las etapas autobiográficas anteriores: en esta ocasión no existe la misma necesidad apologética de enfatizar la sucesión fluida de acontecimientos. Resulta más natural concebirla como un incidente que siguió a la consulta de los vv. 1-10. No obstante, algunos comentaristas desde Agustín (*Ep.* 82.11) han situado la visita antes; cf. T. Zahn: *Galater*, 110; J. Munck: *Paul*, 100-103; H. M. Féret: *Pierre et Paul à Antioque et à Jérusalem* (París, 1955), con la réplica de J. Dupont: «Pierre et Paul à Antioque et à Jérusalem», *RSR* 45 (1957), 225-239. G. Ogg (*Chronology*, 89-98) considera de forma convincente el orden narrativo como el orden cronológico (los vv. 11-14 relatan un hecho posterior a lo sucedido en los vv. 1-10). Aunque la mayoría de los comentaristas identifican la consulta de los vv. 1-10 con el concilio descrito en Hechos 15:6-29, el presente comentario presupone que la consulta de los vv. 1-10 sucedió con anterioridad al concilio en el cual se promulgó el decreto apostólico de Hechos 15:28ss. y que el enfrentamiento entre ambos apóstoles sucedió en medio de ambos encuentros. De hecho, el propósito del decreto fue en gran medida resolver el conflicto social que tuvo lugar durante la visita de Cefas a Antioquía.

El incidente de los vv. 11-14 podría situarse en el período que siguió al regreso de Pablo y Bernabé a Antioquía, tras su misión en Chipre y el sur de Galacia (Hch. 14:26-28). Si la demarcación territorial o comunitaria de los dos ámbitos evangelísticos en los vv. 8ss. estaba prevista de forma fija e inamovible, deberíamos preguntarnos qué hacía Cefas en Antioquía, el cuartel general de la cristiandad gentil. No se limitaba al trabajo misionero entre los judíos de la ciudad, sino que disfrutaba de la comunidad de mesa con los gentiles, presumiblemente gentiles cristianos. El acuerdo jerosolimitano era lo suficientemente flexible como para incluir dicho compañerismo. El giro radical en el comportamiento de Cefas hizo que Pablo hablara sin rodeos: «porque se había hecho culpable» (literalmente «condenado», κατεγνωσμένος), no por una autoridad externa, sino por la inconsistencia de su propia conducta, como apunta Pablo. Para el uso de κατεγνωσμένος, cf. Josefo: *Guerras* 2.135, donde los esenios

prohíben los juramentos (como los Aliados actuales) porque «aquel que no es digno de crédito a menos que invoque a Dios ya está condenado» (ἤδη ... κατεγνώσθαι). Véase F. W. Mozley: «Two Words in Galatians», en *Expositor*, series 8,4 (1912), pp. 143-146. U. Wilkens lo entiende en el sentido de estar «condenado a los ojos de Dios» (TDNT VIII, 568 n. 51, s.v. ὑποκρίνομαι).

Puede que *Hom. Clem.* 17.19 sea un eco tardío de esta confrontación, en la cual Pedro disputa con Simón, el Mago (un sutil trasunto de Pablo); niega que Cristo se le haya aparecido, tal y como éste último reivindica (καὶ ὅτι ὠφθη σοί; cf. 1 Co. 15:8) y se queja: «Te opusiste a mí (ἀνθέστηκας) ... como si estuviera condenado» (κατεγνωσμένος).

2:12 La imagen de Cefas participando sin reservas de la comunión de mesa con los gentiles de la iglesia de Antioquía (lo cual incluía la participación en el memorial del partimiento del pan) cuadra por completo con su imagen en Hechos. Tras aprender en Jope, en la azotea de Simón el curtidor, que no debe llamar impuro nada de lo que Dios ha limpiado, se alegra de visitar a Cornelio en Cesarea y comer con él y su familia (Hch. 10:28; 11:3). «La figura de un San Pedro judaizante es una ficción de los críticos de Tubinga sin base histórica» (K. Lake, EEP, 116).

Por tanto, Pedro practicaba de hecho este compañerismo libre y tranquilo con los gentiles de Antioquía (συνῆσθιν, imperfecto), hasta que ciertas personas (τινας) vinieron de parte de Jacobo. Algunos testimonios presentan el singular τινα, lectura originada probablemente para armonizar con el singular ἦλθεν de la siguiente cláusula, confirmado por varios testimonios normalmente fiables. Que vinieran uno o varios emisarios de Jacobo no sería más que una pequeña diferencia material (T. W. Manson: *Studies*, 178 prefiere las dos lecturas en singular). D. W. B. Robinson («The Circumcision of Titus, and Paul's Liberty», 40s.) acepta τινα, pero lo interpreta como un neutro plural («ciertas cosas»), referido a los κρισμάτα o δογματά promulgados por el concilio de Jerusalén a instancias de Jacobo (Hch. 15:19; 16:4). Sugiere que cuando éstos llegaron a Antioquía, Cefas se sintió obligado a «comer, de ahora en adelante, solo con los ritualmente limpios». Dejando aparte la improbabilidad de que Pablo se hubiera referido tan vagamente a las resoluciones de Jerusalén, debemos decir que si damos alguna credibilidad al relato de Hechos 15 (tal y como requiere la interpretación de Robinson), Cefas/Pedro fue uno de los «apóstoles» bajo cuya autoridad se envió la carta con las resoluciones a la iglesia de Antioquía y a sus iglesias hijas. D. R. Catchpole: «Paul, James and the Apostolic

Decree», *NTS* 23 (1976-77), 428-444, argumenta de modo similar que Cefas intentó imponer en Antioquía el decreto de Jerusalén a los cristianos gentiles. Sin embargo, el decreto parece haberse promulgado para facilitar la relación social entre cristianos judíos y gentiles. La confrontación actual en Antioquía subrayaba la importancia de diseñar ciertas normas que regulasen aceptablemente dicha fraternidad. Se resolvió con cierta oposición en el siguiente concilio que la circuncisión no era necesaria para los cristianos gentiles (esta cuestión no parece haber surgido en la primera consulta de los vv. 1-10, descrita arriba), pero que debían comprometerse a respetar las restricciones alimenticias judías más importantes (en concreto, la abstención de carne de los sacrificios paganos y de carne que contuviera sangre), así como el código de relaciones entre sexos (siendo «fornicación», πορνεία, cualquier ruptura de dicho código, en el sentido de Hch. 15:20, 29). Si Pablo no menciona este decreto en Gálatas es debido posiblemente a que todavía no se había promulgado; su ausencia en 1 Corintios, donde se discuten específicamente las relaciones entre los sexos y el hecho de comer carne de los sacrificios paganos, necesita una explicación distinta; cf. C. K. Barrett: «Things Sacrificed to Idols», *NTS* 11 (1964-65), 138-153, especialmente 149s.

No sería prudente identificar a «cierta gente» que vino de parte de Jacobo con «cierta gente» (τινές) de Hechos 15:1, que bajó desde Judea a Antioquía e insistió en que la circuncisión era necesaria para la salvación. Los autores de la carta apostólica desautorizan a estos hombres (Hch. 15:24); es más probable que estuvieran relacionados con los «falsos hermanos» del versículo 4. El mencionado τινες se refiere simplemente a emisarios de Jacobo.

¿Cuál era su mensaje? Probablemente, algo así: «Nos llegan noticias a Jerusalén de que prácticas habitualmente la comunión en la mesa con los gentiles. Esto está provocando un grave escándalo a nuestros hermanos más conservadores. No solo esto: se está corriendo la voz fuera de la iglesia, de manera que los intentos por evangelizar a nuestros compatriotas judíos se están viendo seriamente entorpecidos» (cf. T. W. Manson: *Studies*, 178-181).

El hecho puede haber revestido incluso mayor gravedad. A mediados de los años 40 se produjo el resurgimiento de la militancia en favor de la liberación judía, de los seguidores de la «cuarta filosofía», en palabras de Josefo (*Guerras* 2.118; *Ant.* 18.23). Tiberio Julio Alejandro, procurador de Judea (c. 46-48 d.C.) los reprimió, crucificando a dos de sus jefes, Jacob y Simón, hijos de Judas el galileo, aquel que había dirigido la revuelta contra

el censo provincial del año 6 d.C. (Jos.: *Ant.* 20.102). B. Reicke («Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gál. 2,1-14», *De Zwaan FS*, 172-187) piensa más bien en el periodo iniciado del 52 d.C., cuando se intensificó la insurgencia, y data el «episodio antioqueno» durante la visita de Pablo a Antioquía, mencionada en Hechos 18:22ss. Según los militantes mencionados arriba, los judíos que confraternizaban con los gentiles y adoptaban sus costumbres eran traidores, y los líderes de la iglesia de Jerusalén se habrían sentido comprometidos por la conducta despreocupada de su colega (véase 6:12).

A pesar del impresionante testimonio a favor del singular ἦλθεν, debe preferirse posiblemente el plural (ὅτε δὲ ἦλθον, «pero cuando vinieron»). El singular podría estar influido por la presencia del ὅτε δὲ ἦλθεν, «pero cuando (Cefas) vino», a comienzos del v. 11. Sería posible incluso mantener aquí el ὅτε δὲ ἦλθεν y traducir «y cuando él (Cefas) vino» (en el sentido del v. 11, recapitulando la aparición anterior de las tres palabras), pero esto sería muy torpe; más bien, el verbo recoge aquí el ἐλθεῖν precedente.

ὑπέστειλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, «se retrajo y se apartó»: el doble imperfecto sugiere que no llevó a cabo una ruptura brusca con su práctica anterior, sino que comenzó a cambiar gradualmente. ὑπέστειλεν es probablemente intransitivo, pero parece haberse construido como transitivo, con ἑαυτόν como su objeto, al igual que ἀφώριζεν. Si es intransitivo traduciríamos «se retiró» (como si se protegiera); si es transitivo, «se retrajo». K. H. Rengstorff interpreta esta acción como la antítesis de ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου en v. 14 (TDNT VII, 598, s.v. ὑποστέλλω).

φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς, «temiendo a los de la circuncisión». Dependiendo del contexto, οἱ ἐκ περιτομῆς puede tener diferentes significados: «el partido de la circuncisión», es decir, los judaizantes dentro de la iglesia (Hch. 11:2; Tit. 1:10); los miembros circuncidados de la iglesia, es decir, cristianos judíos en un sentido no partidista (Hch. 10:45; Col. 4:11); personas circuncidadas, es decir, los judíos (Ro. 4:12b). ¿De quién tenía miedo Pedro aquí? No de los cristianos judíos de Antioquía; ellos también habían compartido la comunión en la mesa con los hermanos gentiles como él (cf. v. 13: οἱ λοιποὶ τοῦδαῖτοι); tampoco de los emisarios de Jacobo (no hay motivo para equiparar τοὺς ἐκ περιτομῆς con τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου), ni de Jacobo mismo (respetaría la autoridad de Jacobo, pero ¿por qué temerle?). Los que le infundían miedo eran los militantes judíos a los que posiblemente se refiere el mensaje de Jacobo. Véase para las diferentes opiniones G. Dix: *Jew and Greek* (London, 1953), 43ss.; J. Munck:

Paul, 106-109 (cree que los οἱ ἕκ περιτομῆς son los cristianos *gentiles*); W. Schmithals: *Paul and James*, 66-68. Schmithals señala que «Pablo no menciona ni una sola crítica contra los emisarios de Jacobo ni contra Jacobo mismo» (68), aunque su interpretación deja lugar a dudas.

C. K. Barrett («ΠΕΥΔΑΠΙΟΣΤΟΛΟΙ», 387) considera que τοὺς ἕκ περιτομῆς es el partido judeocristiano de Jerusalén que asustó a Cefas «posiblemente con la amenaza de romper la comunión», si bien deben suponerse medidas más contundentes en la referencia paulina al «peligro de los falsos hermanos» en 2 Corintios 11:26.

Véase también E.E. Ellis: «The Circumcision Party and the Early Christian Mission», *TU* 102 (1968), 390-399, reeditada en *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Tübingen/Grand Rapids, 1978), 116-128.

2:13 καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, «los otros judíos (también) participaban en su hipocresía». Los «otros judíos» son los cristianos judíos de Antioquía (judíos de nacimiento, φύσει Ἰουδαῖοι según expresión del v. 15). Aunque normalmente estaban satisfechos de la relación social con sus hermanos cristianos de origen gentil, en esta ocasión habrían sentido que la cortesía obligaba a conformarse a la práctica más estricta de los visitantes de Jerusalén, así que siguieron el ejemplo de Cefas. Pablo denomina su acción ὑποκρίσις, «hipocresía», porque no surgía de una convicción interna (ὑποκρίνομαι se usaba en el griego clásico de forma característica para hablar del papel del actor en el escenario ático). Pablo no habría aprobado a los cristianos judíos que por principio se abstendían de comer con los gentiles judíos, pero no habría estigmatizado su abstención como ὑποκρίσις. Aplicó el término a Cefas porque su abstinencia surgió de la conveniencia, no de un principio: hasta aquí, Cefas había comido en compañía de gentiles con buena conciencia.

Pero, para Pablo, el colmo fue que Bernabé, «incluso Bernabé», se hubiera «arrastrado» con los otros (συναπήχθη) para participar de la farsa de las mesas separadas. Posiblemente sintió mucho más la acción de Bernabé que la de todos los demás, pues ambos habían disfrutado de la confianza mutua como colegas durante mucho tiempo. Si esta carta se dirige a las iglesias del sur de Galacia, los lectores conocían a Bernabé; sus iglesias fueron el resultado de la predicación de ambos. En la carta a los Gálatas, R. J. Bauckham («Barnabas in Galatians») atribuye la reticencia paulina sobre Bernabé a su sensación de abandono y aislamiento por lo que consideraba el fallo de Bernabé, sucedido poco antes de escribir esta carta. Bernabé era el último ser del que hubiera esperado tal comportamiento.

De hecho, esto era el final de su estrecha colaboración: la disputa personal sobre Juan Marcos que Lucas recoge en Hechos 15:36-39 no habría provocado la separación de sus caminos, si no hubiera sido por esta diferencia más grave. No obstante, Pablo se concentra en este contexto en la acción de Cefas, no solo porque la iniciativa fue suya, sino también porque era la relación de Pablo con Cefas lo que estaba en discusión en las iglesias gálatas. Los gálatas no dudaban, una vez oído de Bernabé el episodio de Antioquía, pero la autoridad de Cefas era mayor que la de Bernabé, y la autoridad de Cefas, tal y como oyeron lo sucedido, se había ejercido contra el programa paulino: parecía que Pablo había sido puesto en su sitio por el príncipe de los apóstoles. ¿Qué tenía que decir Pablo al respecto?

2:14 ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, «pero cuando vi que no estaban en el camino correcto de acuerdo a la verdad del Evangelio»: así G. D. Kilpatrick: «Gá. 2:14 ὀρθοποδεῖν», *Studien für Bultmann*, 269-274. Kilpatrick menciona otros dos posibles significados del verbo: (i) «caminar recto o derecho» (opuesto a cojo), (ii) «ir derecho a la meta», aunque considera que «estar en el camino correcto» es el más apropiado en este contexto. A los ojos de Pablo estaban tomando el camino equivocado que los extraviaba de la verdad del Evangelio. Interpretamos πρὸς como «de acuerdo a», más que «hacia». Sobre ὀρθοποδεῖν, véase también J. G. Winter, «Another instance of ὀρθοποδεῖν», *HTR* 34 (1941), 161s.; C. H. Roberts: «A Note on Galatians 2:14», *JTS* 40 (1939), 55ss.

La expresión «la verdad del Evangelio» ha aparecido en el v. 5; véase la nota sobre los paralelos entre ambos contextos.

εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων. La reprensión fue tanto pública como privada («a su cara»). Se ha cuestionado por qué no siguió Pablo el precepto de Mateo 18:15: «Si tu hermano peca, ve y repréndele a solas». (donde εἰς σὲ tras ἁμαρτήσῃ sería una adición al texto original). Puede que Pablo conociera, o no, este precepto en su forma mateana, pero de seguro conocía el espíritu del mismo, ya que lo reproduce abajo en el v. 6:1. Por lo poco que sabemos, puede que reconviniera a Cefas en privado antes de reprenderle públicamente. Pero también pudo pensar que, dado que la ofensa era pública, la reprensión también debía serlo. El mismo Agustín confesó, en otro contexto, que en ocasiones tenía dificultades en decidirse a seguir Mateo 18:15 o 1 Timoteo 5:20: «A los que pecan (o persisten en pecar, τοὺς ἀμαρτάνοντας), repréndelos en presencia de todos para que el resto tema» (*Ep.* 95.3).

Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαῖζειν; «Si tú, que eres judío (por nacimiento y educación), vives como los gentiles y no como los judíos (tal y como Cefas había estado haciendo habitualmente en Antioquía, y presumiblemente en otras comunidades gentiles en las que en ocasiones se encontraba), ¿cómo obligas a los gentiles a vivir como judíos?» Ἰουδαῖζειν y Ἰουδαϊκῶς ζῆς son sinónimos (véase la nota sobre Ἰουδαϊσμός en 1:13). De emplear un solo verbo como sinónimo de ἔθνικῶς ζῆν, éste sería ἐλληνίζειν. Tras haber vivido satisfecho como gentil entre gentiles, ahora Cefas cambiaba y comenzaba a practicar la segregación social judía. De hecho, esto equivalía a decir a los gentiles cristianos: «Hasta que no os conforméis al estilo de vida judío no podemos tener relaciones sociales con vosotros», lo cual les empujaba *de facto* a «judaizar». Algunos judeo-cristianos se habrían quejado de estar siendo obligados a «helenizarse», en contra de sus tradiciones ancestrales más sensibles, para mantener la comunión en la mesa con los cristianos gentiles. Sin embargo, Cefas no tenía motivos para quejarse: él se había «helenizado» voluntariamente hasta que llegaron los emisarios de Jacobo. El maduro programa paulino, en el que había convicciones encontradas de este tipo, consistía en que unos tuvieran en consideración a los otros y, en concreto, que los fuertes tuvieran en consideración a los débiles, según el espíritu de la caridad cristiana (Ro. 14:1ss.); detestaba cualquier cosa que oliese a coacción.

Nos gustaría tener más de un relato de este enfrentamiento (como sucede con el acuerdo alcanzado en la reciente consulta de Jerusalén): por ejemplo, el de Cefas o mejor aún, el de Bernabé, pues ya tenemos el de Pablo. Pero no resulta difícil imaginar cómo pudo defender Cefas su actitud. Habría pretendido actuar por consideración con los hermanos más débiles, en este caso los que venían de Jerusalén. Tertuliano (*Adv. Marc.* 1.20) lo interpreta así, y achaca la crítica reacción de Pablo a su inmadurez; señala que posteriormente Pablo «se hizo de hecho todo a todos, a los que estaban bajo la ley, como bajo la ley» (1 Co. 9:20). Sin embargo, la cuestión era que el concepto de Cefas sobre los hermanos más débiles de Jerusalén chocaba con el concepto paulino de los hermanos gentiles de Antioquía, a los cuales se les hacía sentir ciudadanos de segunda.

Tertuliano sugiere que «en tanto que Pablo se hizo “todo a todos para ganar a mayor número”, Pedro también podría haber tenido esta idea al actuar de modo diferente a como acostumbraba a enseñar» (*Adv. Marc.* 4.3). Bernabé, que siguió su ejemplo, sabía que Pedro tenía razones para ello. Pero, para Pablo, la libertad de los gentiles se veía tan amenazada por

su actitud como lo estaba siendo por la entrada de los falsos hermanos en el v. 4. Si los cristianos gentiles eran una compañía inadecuada para los judeocristianos, lo eran porque su cristianismo era defectuoso: la fe en Cristo y el bautismo en su nombre no eran suficientes y debían suplirse con algo más. Y este «algo más» solo podía ser el grado de conformidad a la ley o tradición judía; en otras palabras: debían «judaizar».

La controversia entre ambos apóstoles fue tan poco edificante para algunos padres de la iglesia, que intentaron eliminar la ofensa que representaba. Clem. Alej., *Hyp.* (*apud* Euseb. *HE* 1.12) distingue entre el Cefas de este episodio y el apóstol. Hacia finales del siglo IV se produjo un interesante cruce epistolar entre Jerónimo y Agustín sobre este tema. En su comentario a los Gálatas, Jerónimo argumentaba que Pablo creía que la acción de Pedro estaba justificada, pero que se opuso en Antioquía «para calmar las mentes de los agitadores» (*ut quasi animos tumultuantium deliniret*); Agustín lo reprendió, y dio su propia versión, más razonable. Jerónimo apeló a la autoridad de otros a favor de su interpretación, en especial de Orígenes. (Véase Agustín *Ep.* 28.3; 40.3s.; 82.4ss.; Jerónimo *Ep.* 112.4ss.). Si Jerónimo tuviese razón, Pablo habría sido tan culpable de esta «hipocresía» como los que critica aquí.

Si la disputa se hubiera resuelto amigablemente cuando Pablo envió la carta, esperaríamos que lo hubiese mencionado. También esperaríamos que dijera si la iglesia de Antioquía apoyaba a Cefas o a Pablo, pero no lo hace. Parece evidente que la iglesia gentil siguiera al apóstol que afirmaba la libertad de los gentiles, pero cuando consideramos la trayectoria seguida por las iglesias gentiles de Galacia no podemos estar seguros. Es cierto que Antioquía dejó de ser poco después la base misionera de Pablo, pero dado que llevó el Evangelio más al occidente, otros lugares más próximos a la actividad apostólica habrían sido más convenientes que Antioquía. (Su estancia en el 52 d.C., mencionada en Hch. 18:22ss., no presupone que Antioquía siguiera siendo su base.)

La pérdida de confianza mutua que ocasionara la discusión entre ambos apóstoles, cualquiera que fuese su grado, no llevó a la ruptura entre la misión gentil y Jerusalén: Pablo siguió «recordando a los pobres» tal y como los «pilares» le habían encomendado.

G. Howard (*Crisis*, 42-45) sugiere que Pedro se había introducido tan recientemente en la libertad plena del Evangelio, tal y como la entendía Pablo, que «le llevó cierto tiempo sacar sus consecuencias prácticas»; sin embargo, «das incorporó pronto en su propia predicación y le permitió convertirse en el fundamento de la unidad de la iglesia». De modo similar,

J. D. G. Dunn concluye que Pedro amplió su propia perspectiva «igual que el cristianismo amplió su alcance y carácter..., pagando el precio de perder con toda seguridad su liderazgo en Jerusalén, pero resultando convertirse en el más esperanzador símbolo de unidad para el cristianismo creciente que se consideraba cada vez más como la iglesia católica», el «hombre-puente» (*pontifex*) «que hizo más que ningún otro para mantener unida la diversidad del cristianismo del primer siglo» (*Unity*, 385s.).

IV. La fe recibe la promesa (2:15-5:1)

La mención del incidente de Antioquía lleva a Pablo a afirmar que tanto judíos como gentiles se justifican por la fe en Cristo y no por las obras de la ley. Añade que es absurdo retroceder a la confianza en la observancia de la ley a causa de quienes han recibido el Espíritu por fe.

El Evangelio proclama el cumplimiento de la promesa hecha por Dios a Abraham. Todas las naciones serían benditas en él y en tanto que fue por fe que recibió la bendición, así sucedería con ellos. La ley, lejos de llevar una promesa, pronuncia una maldición sobre el que incumple la ley. Cristo ha redimido de esta maldición a su pueblo asumiéndola. Él mismo mediante la muerte en la cruz. De este modo reciben la bendición prometida a Abraham, es decir, reciben el Espíritu mediante la fe.

La superioridad del Evangelio por encima de la ley también se muestra en el hecho de que Abraham recibió la promesa cientos de años antes de que se diera la ley. Una disposición testamentaria, una vez ratificada, no puede ser invalidada por ninguna disposición subsecuente; así que la promesa, confirmada por Dios, no puede ser derogada por la ley. La ley no fue dada para impartir vida, sino para aumentar el volumen de pecado. La promesa, junto a la justicia y la vida que asegura, no se obtiene observando la ley, sino mediante la fe en Cristo.

De hecho, la ley es como un ayo encargado de un niño libre hasta que éste llega a la mayoría de edad. El pueblo de Dios ha alcanzado su mayoría de edad mediante la fe en Cristo; en Él ha entrado en un nuevo orden de existencia, en el cual las distinciones del antiguo orden se vuelven irrelevantes. Aunque es potencialmente heredero de una fortuna, hasta que el niño llega a la mayoría de edad no tiene libertad, y es tratado como un esclavo. De este modo permanecemos bajo el control de la ley hasta la llegada de Cristo. Él nos ha redimido del cautiverio de la ley y nos ha dado un nuevo estatus de hijos e hijas de Dios, maduros y responsables.

Son los hijos e hijas, no los esclavos, quienes reciben el Espíritu y pueden llamar a Dios «Abba, padre», tal y como hizo el mismo Jesús. ¿Cómo puede un mayor de edad desear ser limitado de nuevo por la guía de la infancia?

Pablo pide a los gálatas que le concedan la misma confianza y el mismo afecto que la primera vez que estuvo con ellos. En realidad son sus hijos queridos, pero han sido desviados por agitadores que solo desean aumentar el número de sus seguidores.

A continuación recuerda el relato del Génesis de la expulsión de Agar e Ismael a favor de Sara e Isaac para mostrar que los verdaderos hijos de Dios son los que disfrutan de la libertad del Espíritu, no los que están esclavizados por la ley. Los gálatas han sido liberados por Cristo: no dejéis que vuelvan atrás y se sometan de nuevo a esclavitud.

A. Tanto judíos como gentiles están justificados por la fe (2:15-21)

Nosotros somos judíos de nacimiento y no «pecadores de entre los gentiles»; sin embargo, sabiendo que el ser humano no es justificado por las obras de la ley, sino mediante la fe en Cristo Jesús, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús para que seamos justificados por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley; puesto que por las obras de la ley «ningún ser humano será justificado». Pero, si buscando ser justificados en Cristo, nosotros también hemos sido hallados pecadores, ¿es Cristo, entonces, ministro de pecado? ¡De ningún modo! Porque si yo reedifico lo que destruí, yo mismo resulto transgresor. Pues mediante la ley yo morí a la ley, con el fin de vivir para Dios. He sido crucificado con Cristo, y ya no soy yo el que vive, sino Cristo es quien vive en mí. La vida que ahora vivo en cuerpo mortal la vivo por fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí. No hago nula o vacía la gracia de Dios, porque si la justicia viene por medio de la ley, entonces Cristo murió en vano.

NOTAS TEXTUALES

- v. 16 δὲ ὅτι P⁴⁶ A D² Ψ byz syr^{hel} cop
ἐκ πίστεως Χριστοῦ / ἐκ πίστεως G Tyc Pelag
- v. 20 υἱοῦ τοῦ θεοῦ κ A C D² Ψ byz lat^f vs syr^{pesh} hel cop Clem Ambst
Chrys Hier Aug / θεοῦ τοῦ υἱοῦ 1985 / θεοῦ καὶ χριστοῦ P⁴⁶
B D^{*} G lat^d e s M. Vict Pelag / τοῦ θεοῦ 330
ἀγαπήσαντός / ἀγορασαντός Mcion Pelag (cf. 3:13)

2:15 Resulta difícil delimitar en qué punto termina la recriminación de Pablo a Pedro y cuándo comienza la exposición del principio en cuestión. Posiblemente resume su reprensión para después desarrollar sus consecuencias, pasando suavemente de la circunstancia personal al principio universal, de la *Individualgeschichte* a la *Weltgeschichte*, en términos de G. Klein: «Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus» (1963), reeditado (con *Nachtrag*) en *Rekonstruktion*, 180-224, y de W. G. Kümmel (en gran medida una réplica a Klein): «Individualgeschichte» und «Weltgeschichte» in Gal. 2:15-21», *Monle FS*, 157-173. Siguiendo a R. Bultmann: «Zur Auslegung von Gal. 2,15-18» (1952), *Exegetica* (Tübingen, 1967), 394-399, Klein interpreta el v. 15 como un dicho independiente (en relación con el viejo orden), contrario al v. 16 (relacionado con el nuevo orden), y niega la presencia de la historia de la salvación en la exposición paulina. Kümmel hace más justicia a lo que dice Pablo y toma los vv. 15 y 16 como una única frase que presenta la justificación por fe como el cumplimiento de la promesa hecha a Abraham, siendo así el clímax de la historia de la salvación (cf. 2 Co. 6:2, «ahora es el día de la salvación»).

Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἁμαρτωλοί: «nosotros (que somos) judíos de nacimiento y no “pecadores de entre los gentiles”». Esta proposición forma el sujeto de la frase que continúa en el versículo 16 y se recoge de nuevo en καὶ ἡμεῖς (v. 16). El «nosotros» es enfático: «nosotros» a diferencia de «ellos» (los gentiles). La posición actual de los creyentes judíos de nacimiento (como Pablo, Pedro y Bernabé) es diferente a la que tenían cuando vivían bajo la ley. En aquel tiempo, la ley constituía una barrera entre ellos y los gentiles. Ellos eran «justos» al estar dentro del pacto; los gentiles, al estar fuera del pacto, eran ἄνόμοι (Ro. 2:12-16; 1 Co. 9:21) e *ipso facto* ἁμαρτωλοί (cf. Lc. 24:7 con Hch. 2:23), juicio confirmado a ojos de los judíos por el nivel de la moralidad pagana (cf. Ro. 1:18-32; Ef. 4:17-19; 5:11s.). Ver E. P. Sanders: «On the Question of Fullfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism», *Daube FS*, 103-126. «Pecadores de entre los gentiles» puede ser un préstamo del vocabulario de los judíos observantes de la ley. Sin embargo, ahora que Pablo, Pedro, Bernabé y otros «judíos de nacimiento» han abrazado el camino de la fe en Cristo, la barrera ha caído y no hay distinción entre judío y gentil, ni respecto al pecado (Ro. 3:22), ni respecto al acceso a la gracia justificadora de Dios (Ro. 10:12).

2:16 εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου: «sabiendo que ningún ser humano es justificado por las obras de la ley».

Estas palabras anticipan la cita ampliada del Salmo 143 (LXX 142):2 al final del versículo. Las ἔργα νόμου son las acciones prescritas por la ley. No son reprobables en sí mismas, ya que la ley de Dios es «santa y justa y buena» (Ro. 7:12); aunque la actitud paulina hacia la ley es más radical en Gálatas que en Romanos, esta afirmación es igualmente válida para ambas (cf. Gá. 5:14). Lo que resulta reprobable es su ejecución en el espíritu del legalismo, o bajo la idea de que su ejecución logrará la aprobación divina; cf. 3:2, 5, 10; también Romanos 3:20, 28. (El sustantivo ἔργα tiene en gran medida el mismo sentido en Ro. 4:2, 6; 9:11, 32; 11:6; Ef. 2:9; cf. Tit. 3:5, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἢ ἐποίησαμεν ἡμεῖς.) La antítesis a ἐξ ἔργων νόμου es ἐκ πίστεως (véase nota a 3:7).

Llama la atención la triple aparición de ἐξ ἔργων νόμου en esta frase. C. E. B. Cranfield: «St. Paul and the Law», *SJT* 17 (1964), 43-68, en especial 55 (cf. su *Romans*, 845-862, sobre todo 853), señala que Pablo no disponía de una expresión o un término griegos para expresar el «legalismo» y por ello debió de usar «ley» (como en Gá. 3:11, ἐν νόμῳ) o una expresión que contuviera «ley» (como ἐξ ἔργων νόμου). (Véase la «introducción a esta edición» para otras interpretaciones de ἔργων νόμου.) De hecho, como señala C. F. D. Moule («Obligation in the Ethic of Paul», *Knax FS*, 392), Pablo no tenía un término o expresión distintivos para otros aspectos concretos de la ley, de ahí la necesidad de deducir del contexto el matiz intencionado. En concreto, Moule distingue los que denomina el sentido «revelador» y el sentido «legalista» de νόμος; mediante esta distinción ofrece una respuesta satisfactoria a la pregunta de si, según Pablo, Cristo abrogó o no la ley (cf. Ro. 10:4). «Pablo entendió a Cristo como el cumplimiento de la ley, si la ley significa la revelación que Dios hace de sí mismo, de su carácter y su propósito, pero es la condena y el fin de todo intento de usar la ley para justificarse. Este último sentido de ley se llamaría, en síntesis, de forma conveniente "legalismo". Si ley significa el esfuerzo supremo de la religión y la moralidad humanas y, por ello, colorea toda actividad humana con el pecado, ya que representa el intento del hombre para llegar al trono de Dios» (C. K. Barrett, *Romans*, 129), entonces se puede suponer este último uso de ley distinguido por Moule.

Al afirmar lo anterior, Pablo se hallaba en una posición privilegiada: si alguien podía basarse en la pretensión de las «obras de la ley», ése era él. Su pasado precristiano, «en cuanto a la justicia de la ley», era «irreprochable» (Fil. 3:6). Pero aprendió que incluso su pasado no le justificaba ante Dios; ahora, su esperanza estaba fundada «no teniendo mi propia justicia derivada de la ley, sino la que es por la fe en Cristo» (Fil. 3:9).

El verbo δικαιῶ significa «hacer δίκαιος», «declarar justo», «a salvo». En este contexto son δίκαιοι los que han sido justificados ante Dios, perdonados y aceptados por Él; cf. 3:11 para la comprensión paulina del adjetivo tal y como se utiliza en Habacuc 2:4b (LXX). Los términos del ámbito semántico de δικαιο- pueden tener un sentido «de relación» o «comportamiento». Por ejemplo: el sustantivo δικαιοσύνη no solo significa la justicia personal o corporativa o el carácter honrado, sino que también se distingue el ser justo ante Dios, como en el versículo 21. La antigua pregunta de Job 9:1 «¿Cómo puede un hombre ser justo (LXX δίκαιος) ante Dios?» no está citada por Pablo, pero es la pregunta de fondo. Considera una respuesta («por las obras de la ley»), la respuesta que se habría dado anteriormente, y la rechaza; Pablo ofrece una nueva respuesta («por la fe en Cristo»).

Véase J. Buchanan: *The Doctrine of Justification* (Edinburgh, 1867); H. Küng: *Justification*, ETr (London, 1966); D. Hill: *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge, 1967), 82-162; E. Käsemann: «“The Righteousness of God” in Paul», *NT Questions of Today*, ETr (London, 1969), 168-182, y «Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans», *Perspectives on Paul*, ETr (London, 1971), 60-78; J. A. Ziesler: *The Meaning of Righteousness in Paul* (Cambridge, 1972); H. Seebass and C. Brown: «Righteousness, Justification», *NIDNTT* III, 352-377, con una amplia bibliografía.

Igual que en Romanos 3:28, ἄνθρωπος es algo más que el equivalente del pronombre indefinido τις. El judío y el gentil están ante Dios como seres humanos, ni privilegiados (como judío) ni desfavorecidos (como gentil), para que se les dé un estado ante Él, no por las obras de la ley, en lo cual el judío tendría ventaja (al menos teórica), sino sobre una base (la fe en Cristo) abierta por igual al judío y al gentil (cf. Ro. 3:28-30).

ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐὰν μὴ significa en este caso «pero», excluyendo la condición previa ἐξ ἔργων νόμου διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, «mediante la fe en Jesucristo». El genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ puede ser objetivo (así lo entendemos) o subjetivo, como si la expresión significara «mediante la fidelidad de Jesucristo». Esta última construcción ha sido defendida por J. Haussleiter: *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube* (Leipzig, 1891); G. Kittel: «πιστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus», *TSK* 79 (1906), 419-436; K. Barth: *The Epistle to the Romans*, ETr (Oxford, 1933), 41,96; A. G. Hebert: «“Faithfulness” and Faith», *Theology* 58 (1955), 373,379; T. F. Torrance: «One Aspect of the Biblical Conception of Faith», *Exp Tim* 68 (1956-57), 111s. (con la respuesta de

C. F. D. Moule, *ibid.*, 157); E. R. Goodenough y A. T. Kraabel: «Paul and the Hellenization of Christianity», *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Ed. J. Neusner = *Suppl. Numen* 15 (Leiden, 1967), 35-80; G. Howard: «On the "Faith of Christ"», *HTR* 61 (1967), 459-465, «Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles», *HTR* 64 (1970), en concreto 228-231, «The "Faith of Christ"», *Exp Tim* 85 (1973-74), 212-214, y *Crisis*, 57s.; D. W. B. Robinson: «"Faith of Jesus Christ"-A NT Debate», *RTR* 29 (1970), 71-81.

Si se entiende Ἰησοῦ Χριστοῦ como un genitivo subjetivo, la expresión admite varias interpretaciones: «la fe de Cristo» (en Dios), «la fidelidad de Cristo» (a Dios), o la fidelidad de Dios revelada en Cristo (así Barth y Hebert).

En defensa del genitivo objetivo véase, junto a C. F. D. Moule (citado arriba), J. Murray: *Romans*, 363-374; J. Barr: *The Semantics of Biblical Language* (Oxford, 1961), 161-205. En resumen, C. E. B. Cranfield (*Romans*, 203, n. 2) rechaza la interpretación del subjetivo por ser «toda ella nada convincente».

El argumento principal y concluyente a favor del genitivo objetivo es que, cuando Pablo habla de sí mismo mediante el verbo πιστεύω y no con el sustantivo πίστις, Cristo es indudablemente el objeto de la fe, como en la cláusula siguiente: καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν («incluso nosotros hemos creído en Cristo Jesús»). Ello determina el sentido del διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ precedente y del ἐκ πίστεως Χριστοῦ siguiente. Véase C. H. Dodd: *The Bible and the Greeks* (London, 1935), 65-70.

R. Bultmann (*TDNT* VI, 203, s.) πῶς πῶς señala que πῶς πῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ equivale a creer «que Jesús murió y resucitó» (1 Ts. 5:14). «Pablo nunca define la fe. La naturaleza de la fe se da en el objeto al que se dirige la fe ... La fe siempre significa fe en ... o creer que...» (G. Bornkamm: *Paul*, 141). Diríamos que «fe en...» así como «creer que...»: es la fe personal que nos une a Cristo junto con todos los miembros de la nueva comunidad del pacto, los que, en términos paulinos, están «en Cristo».

καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν: «incluso nosotros (o nosotros también) creímos en Cristo Jesús». El intento de distinguir entre la forma «Cristo Jesús» (más frecuente en Pablo) y «Jesucristo» (como en la cláusula precedente) resulta precario. «Cristo Jesús» puede significar «el Cristo exaltado que es idéntico al Jesús terreno», pero no podemos suponer que Pablo tratara de decir esto cada vez que utilizaba esta forma. Con καὶ ἡμεῖς quiere decir «incluso nosotros que somos judíos de

nacimiento» (recogiendo las palabras del v. 15); incluso nosotros (o nosotros también) encontramos nuestra justificación por la fe en Cristo y no por las obras de la ley, tal y como sucede con los «pecadores de entre los gentiles». Al margen de que Pablo dijera esto a Pedro en Antioquía o no, se sobreentiende en lo que dice, y se supone el respaldo de Pedro. El argumento de los vv. 15-21 habría resultado anodino si las premisas sobre las que se fundamenta (en vv. 15ss.) no hubieran sido compartidas por ambas partes. La afirmación petrina que damos por sentada se expresa sustancialmente en las palabras que acredita Hechos 15:9, 11: «Dios... no hizo distinción entre nosotros (creyentes judíos) y ellos (creyentes gentiles), sino que purificó por la *fe* sus corazones... Creemos más bien que somos salvos por la gracia del Señor Jesús, de la misma manera que ellos también lo son».

ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ. No se puede distinguir considerablemente entre la forma simple «Cristo» y las dobles «Jesucristo» y «Cristo Jesús» de las cláusulas precedentes. Como tampoco puede encontrarse una diferencia considerable entre el presente ἐκ πίστεως y el διὰ πίστεως de arriba; se trata de una variación meramente estilística (cf. ἐκ πίστεως ... διὰ τῆς πίστεως en Ro. 3:30). Encontramos otra variante más en el v. 20: ἐν πίστει.

Posiblemente, Pablo repite οὐκ ἐξ ἔργων νόμου para dar énfasis. Es evidente que si «nosotros» hemos creído en Cristo para ser justificados por la fe en Él, la justificación no puede basarse sobre las obras de la ley; no obstante, no hacía ningún daño repitiéndolo de nuevo. Además, la repetición le permite introducir de forma natural la cita del Salmo 143 (LXX 142):2 ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ. Del modo que hará en Romanos 3:20, Pablo sustituye el πᾶς ζῶν de la LXX por πᾶσα σὰρξ (ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν, que sigue el heb. *kol hay*) e inserta ἐξ ἔργων νόμου antes de οὐ δικαιωθήσεται. Podemos deducir que al menos la paráfrasis del Salmo 143 (LXX 142):2 se había convertido para Pablo en un texto prueba para la doctrina de la justificación por fe aparte de las obras de la ley. (En el contexto del salmo se enfatiza que nadie puede esperar ganar un juicio contra Dios.) πᾶσα σὰρξ significa aquí «toda la humanidad», como sucede con frecuencia en el AT (por ejemplo, Sal. 65 (LXX 64):2; Jer. 12:12; Joel 2:28; cf. 1 Co. 1:29).

Pablo utiliza la justificación por fe para refutar el legalismo de las iglesias gálatas, y encontrará el argumento efectivo como arma contra las tendencias «gnostizantes» en Corinto (cf. 1 Co. 1:30; 6:11).

Según H.-J. Schoeps, el uso paulino del Salmo 143:2 «considerado desde el punto de vista de la comprensión rabínica de la ley, surge de un aspecto parcial de ésta, aislado erróneamente de la significación salvífica de la ley en su conjunto» (*Paul*, 196). En realidad, la comprensión paulina y la rabínica se contradicen: Pablo niega toda significación salvífica de la ley. Por otro lado, existe al menos una analogía formal entre su insistencia en la justificación por la Gracia divina y los sentimientos expresados en algunos de los himnos de la comunidad de Qumran: «Sé que no hay justicia en el hombre y no hay camino de perfección en el hijo del hombre; a Dios el Altísimo pertenecen todas las obras de justicia...» (1QH 4.30s.); «Llamaré a Dios mi justicia y al Altísimo el que establece mi favor» (1QS 10.11s.); «En cuanto a mí, mi juicio pertenece a Dios y en su mano está el camino de perfección» (1QA 11.2); «Me ha acercado en su compasión y en su misericordia amorosa llega mi juicio; en la justicia de su verdad me ha juzgado y en las riquezas de su bondad expía todos mis pecados» (1QS 11.13s.).

Véase S. Schulz: «Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus», *ZTK* 56 (1959), 155-185; E. P. Sanders, *PPJ*, 305-312; O. Betz: «Rechtfertigung in Qumran», *Käsemann FS*, 17-36; E. Käsemann, *Romans*, 25-32.

2:17 εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ. La interpretación de los vv. 15-21 está llena de problemas, porque Pablo parece responder a diferentes acusaciones que circulaban contra él. Sería necesario identificar tales acusaciones para comprender adecuadamente el asunto y la relevancia de sus respuestas, pero solo podemos deducirlas de sus palabras.

Aquí parece querer decir simplemente que cuando los judíos observantes de la ley, como Pedro y él mismo, dejan de ver la ley como la base de su justificación ante Dios y descubren en su lugar la justificación en Cristo, se sitúan en el nivel de los «pecadores de entre los gentiles»; en este sentido han sido «hallados pecadores», a ellos mismos (καὶ αὐτοὶ) como a los peores pueblos sin ley. Pero esto se aplica a todos los judeo-cristianos, incluso a quienes no han apreciado el carácter superior a la ley del Evangelio; al conceder la fe a Cristo han abandonado lógicamente, si no conscientemente, la fe en la ley, y han debido situarse como pecadores en la absoluta necesidad de la Gracia justificadora de Dios. Es imposible saber si Pablo tiene algo más concreto en mente, como una posible acusación contra él mismo al margen del reciente episodio de Antioquía.

ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; «¿Es Cristo un siervo de pecado?» La partícula interrogativa ἄρα, con acento circunflejo como en UBS³, Nestle-Aland²⁶ y otras ediciones, aparece por primera y única vez en Pablo, mientras que la partícula de inferencia ἄρα (acentuada como paroxítona) es bastante frecuente (cf. v. 21; 3:7, 29; 5:11; 6:10). Si leyéramos ἄρα, el sentido sería redondo: «¿Es Cristo entonces (en ese caso) un siervo de pecado?». Véase J. Lambrecht: «The Line of Thought in Gal. 2:14b-21», *NTS* 24 (1977-1978), 489ss., y sus referencias bibliográficas a pie de página. C. F. D. Moule: *Idiom-Book*, 196, y «A note on Galatians ii.17,18» *Exp Tim* 56 (1944-1945), 223, corrobora la acentuación, pero no interpreta la cláusula como una pregunta, sino como una afirmación sobre la necesaria consecuencia resultante del comportamiento de Pedro, que él mismo contesta con un μὴ γένοιτο. Entonces, Pablo responde: «Puedes rechazar la postura con μὴ γένοιτο, pero ésta es la posición en la que lógicamente te has situado a causa de tu acción, porque si yo reconstruyo...». Pero a cualquier otra circunstancia paulina de μὴ γένοιτο, utilizado como una oración independiente, le sigue una pregunta (en el estilo de la *diatribe*); así parece presumirse aquí, y la evidencia no es lo suficientemente conclusiva como para diferenciar el presente μὴ γένοιτο como la respuesta imaginaria de Pedro a la sorprendente afirmación paulina sobre la conclusión a la que señala la acción de Pedro.

Así pues, ¿en qué sentido se concluiría que Cristo es «un siervo de pecado»? No porque la acción de Pedro significara que la obra justificadora de Cristo no era capaz de quitar el pecado (aunque ésta es la interpretación preferida por R. Bultmann: «Zur Auslegung...», *Exegetica*, 395s.), sino porque, según el argumento de los oponentes de Pablo, si los judíos observantes de la ley debían ser contados como «pecadores», del mismo modo que los que viven sin ley, el número de pecadores en el mundo aumentaría sustancialmente y, de este modo (tal y como entendían la postura paulina) Cristo sería hecho un siervo o agente de pecado. Sin embargo, el Evangelio de la justificación por fe, superior a la ley, no les convertía en pecadores por primera vez; revelaba que ya eran pecadores, que estaban incluidos en «todos» los que, como Pablo dice en Romanos 3:23, «pecaron y están destituidos de la gloria de Dios». El Evangelio no aumentó el número de pecadores (de hecho, esto lo hacía la ley, según el v. 3:19) y, por tanto, Cristo no era de ningún modo un agente de pecado.

μὴ γένοιτο. «¡En absoluto!», o «¡De ningún modo!». Ésta es la forma característicamente paulina de rechazar la inferencia de una pregunta, real o imaginaria, hecha como objeción a su argumento. La idea expresada en

la objeción es ética o teológicamente monstruosa; μή γένοιτο (morfológicamente, la negación de γένοιτο, utilizado a veces en los LXX para traducir «amén», como en el Salmo 72 [LXX 71]:19, γένοιτο, γένοιτο) equivale al heb. *has w'salom*. Pablo suele añadir a μή γένοιτο una refutación razonada, como sucede aquí. Es muy propenso a utilizar μή γένοιτο cuando se sugiere que la libertad de la ley animará a la gente a pecar (cf. Ro. 6:1ss., 15); si esto fuese así, Cristo (como lo presenta Pablo) sería de hecho un agente de pecado.

2:18 εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω. De un modo u otro, quien reconstruye lo que previamente destruyó, reconoce su error, explícitamente en su demolición anterior, o implícitamente en la reconstrucción actual. Si una actividad era correcta, la otra debe de estar equivocada.

El lenguaje paulino puede interpretarse referente a diversas situaciones: (i) Puede referirse al intento petrino de reconstruir la segregación social entre judíos y gentiles que había destruido antes. (ii) Puede referirse a la actual predicación del Evangelio que el propio Pablo había intentado erradicar en su pasado, en el sentido de 1:23. (iii) Puede referirse al rumor de que Pablo estaba modificando en la práctica su afirmación del carácter totalmente superior a la ley del Evangelio; es decir, que aún predicaba la circuncisión (5:11). Debemos guiarnos por el sentido más natural de su lenguaje en el contexto de la presente argumentación, prestando una atención especial a la partícula γὰρ.

Probablemente, Pablo no se refiere a una situación concreta. El uso de γὰρ sugiere que explica por qué es inadmisibles la acusación de que su evangelio hace a Cristo ministro de pecado. El «yo» del v. 18 no es estrictamente personal; Pablo lo emplea para referirse a cualquiera que se comporta del modo indicado. La cláusula παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω al final del v. 18 equivale prácticamente a εὐρέθην ἁμαρτωλός (cf. Bultmann: «Zur Auslegung...», 399). Si los judíos observantes de la ley se sitúan como pecadores y se vuelven a Cristo para justificarse, esto no le hace un ministro de pecado, *porque* el hecho es el siguiente: cualquiera que, tras haber sido justificado mediante la fe en Cristo, sustituye a Cristo por la ley, se hace de nuevo pecador, y Cristo no puede hacerse responsable de ello. Si la ley aún era vigente, como se urgía a creer a los gálatas, aquellos que buscaran la salvación en otro lugar eran transgresores. Si ya no estaba vigente, si Cristo ocupaba su lugar en la historia de la salvación, los que buscaban su justificación ante Dios en otro lugar que no fuera Cristo no

quedaban justificados, es decir, permanecían en sus pecados. Esta última contingencia es la que considera Pablo cuando escribe a los gálatas: si buscaban su justificación en la ley sometiéndose a la circuncisión, Cristo no les aprovecharía de nada (5:2).

Para otras interpretaciones de παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω, véase H. Schlier, *Galater*, 96; J. Schneider, *TDNT* V, 741 n. 4; ἡ παραβάτης; R. C. Tannehill, *Dying and Rising*, 56.

2:19 ἐγὼ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον. La comprensión adecuada de γὰρ arrojaría luz, no solo sobre el versículo 19, sino también sobre lo que precede en el versículo 18, lo cual nos resulta inaccesible, pero el sentido bien podría ser el siguiente: «La cuestión de transgredir la ley no proviene de alguien que ha muerto a la ley». La transgresión presupone una ley que hay que transgredir, tal y como señala Pablo en Romanos, 4:15b; 5:13; ante la ley, el pecado se muestra en forma de transgresión. Pero la posibilidad de que «me constituyera en transgresor» antes de la ley queda excluida, *porque* «he muerto a la ley». La muerte a la ley es más relevante para los judeocristianos que vivieron en tiempos bajo la ley: si para ellos es absurdo situarse de nuevo bajo la ley tras morir a ella, es aún más absurdo para cristianos gentiles, como los gálatas, que asuman el yugo de una ley a la que no estaban vinculados ancestralmente.

Todos los creyentes en Cristo han «muerto al pecado» (Ro. 6:2, 11); pero lo que aquí se enfatiza es que, al mismo tiempo, han «muerto a la ley» los judeocristianos de modo específico y consciente. Pablo (ya que se encuentra en la primera persona del singular) ya no vive bajo el poder de la ley; ha sido liberado de su dominio y ha entrado en una nueva vida. «Con la muerte han cesado las obligaciones respecto de la ley» (H.-J. Schoeps, *Paul*, 193). Para la comprensión paulina de la ley es fundamental definir esta experiencia como muerte a la ley (cf. Ro. 7:4-6) y al mismo tiempo como muerte al pecado (Ro. 6:2). Estar bajo la ley es estar expuesto al poder del pecado, ya que «el poder del pecado es la ley» (1 Co. 15:56); la ley proporciona al pecado una posición privilegiada para invadir el alma del hombre (cf. Ro. 7:7-11). Pero a los que han entrado en una nueva vida en Cristo se les asegura que «el *pecado* ya no tendrá dominio sobre vosotros, pues no estáis *bajo la ley* sino bajo la gracia» (Ro. 6:14). Cf. P. Benoit: «La loi et la croix d'après Saint Paul (Ro. VII,7-VIII,4)» *RB* 47 (1938), 488-509 (en concreto, 502 n. 3).

C. F. D. Moule: «Death to sin», «to law», and «to the world: A Note on Certain Datives», *Rigaux FS*, 367-375, sugiere que la construcción de

ἀποθανεῖν con dativo surgió por analogía con ζῆν seguido de dativo en un sentido relacional (por ejemplo, ζῆν τῷ θεῷ, como en 4 Mac. 7:19; 16:25; Lc. 20:38).

Así pues, Pablo «murió a la ley» para «vivir para Dios» (revelado en Cristo). Pero, ¿cómo es que διὰ νόμου murió νόμῳ? Según T. Zahn (*Galater*, 133), la ley le mostró su necesidad de redención y lo remitió a la fe. R. C. Tannehill (*Dying and Rising*, 59) entiende de forma más adecuada la expresión paulina a la luz de la relación entre ley y Cristo. Tal y como aparece en 3:13, Cristo llevó la maldición de la ley y cumplió su castigo a favor de su pueblo: en este sentido murió διὰ νόμου y «la muerte del creyente a la ley también es «mediante la ley» porque murió la muerte de Cristo», tal y como Pablo afirma a continuación: Χριστῷ συνεσταύρωμαι. La ley ya no tiene derechos sobre el que satisfizo con la muerte su última demanda, y el creyente que ha «muerto con Cristo» es igualmente «libre de la ley» (Ro. 7:6).

No obstante, también puede haber una nota autobiográfica en ἐγὼ διὰ νόμου. Pablo emplea la primera persona del singular cuando habla de los judeocristianos en general, pero el ἐγὼ enfático (a la vez que anticipa posiblemente el ἐγὼ del v. 20) sugiere que conocía de un modo especial lo que significaba morir a la ley «mediante la ley». Su celo por la ley le convirtió en un ferviente perseguidor de la Iglesia (cf. Fil. 3:6). Tras la conversión, vio su persecución a la Iglesia como un pecado indigno (cf. 1 Co. 15:9); pero la ley, a la que se había dedicado por completo, se había mostrado incapaz de mostrarle la pecaminosidad de su trayectoria o de prevenirle. En este sentido, la ley le había conducido más bien a pecar. En la revelación de Jesucristo en el camino a Damasco descubrió la bancarrota moral de la ley, lo cual suponía para Pablo el final de su antigua vida «bajo la ley» y el comienzo de su nueva vida «en Cristo». En este sentido, διὰ νόμου murió νόμῳ ἵνα θεῷ ζήσω. La naturaleza de esta «vida para Dios» queda clara en el v. 20. Pablo presupone que «vivo en relación con Dios porque Cristo vive en mí». La muerte que Cristo murió, «murió al pecado de una vez para siempre; pero en cuanto vive, vive para Dios» (Ro. 6:10). Así pues, mediante la unión en la fe con él, su pueblo debe considerarse «muerto para el pecado pero vivo para Dios en Cristo Jesús» (Ro. 6:11). (La muerte de Cristo al pecado tiene que ver con su obra acabada como aquel que cargó con el pecado del pueblo (cf. 2 Co. 5:21, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν); su muerte al pecado se refiere a la existencia anterior como pecador.) Pablo expresa una verdad de todos los creyentes, pero el uso continuado de «yo» refleja que era consciente de que su conducta personal y su predicación habían sido cuestionadas.

Ha tenido lugar un cambio de señorío, de la ley a Cristo, pero Pablo afirma que eso no es todo: «he sido crucificado con Cristo». Quienes ponen su fe en Cristo están unidos a él por esa fe, tan estrechamente unidos que su experiencia se convierte en la de ellos: comparten su muerte al viejo orden («bajo la ley»; cf. 4:4) y su resurrección a la nueva vida. Según Pablo, esto es lo que se simboliza en el bautismo (cf. 3:27), aunque él no esperó al bautismo para experimentarlo, ya que se hizo realidad en la caída del camino a Damasco. Como la muerte de Cristo fue por crucifixión, del creyente se dice no solamente que ha muerto con él, sino que ha sido «crucificado con él» (Χριστῷ συνεσταύρωμαι). En el relato de la Pasión, συσταυρώω se emplea literalmente para los dos ladrones que estaban «crucificados con» Jesús (Mt. 27:44; Mr. 15:43; Jn. 19:32); aquí se emplea de modo figurado, igual que en Ro. 6:6, «nuestro viejo hombre fue crucificado con él». (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη). La imagen es deliberadamente atrevida para enfatizar el propósito de la muerte que ha terminado con el viejo orden y ha puesto una barrera en éste y la nueva vida en Cristo (cf. 5:24; 6:14). El aoristo συνεσταυρώθη enfatiza que la participación con el Cristo crucificado se ha convertido en el estilo de vida del creyente. «La unión con Cristo no es nada si no es unión con Cristo en su muerte» (J. D. G. Dunn: *Unity*, 195).

La insistencia paulina en compartir los sufrimientos de Cristo es una prolongación de esta idea (cf. 6:17 con Ro. 8:17; 2 Co. 1:5; 4:10ss.; Fil. 3:10; Col. 1:24).

2:20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ: «y ya no vivo yo». Pablo acaba de decir «yo he muerto (a la ley)», y esperaríamos que continuara «ahora vivo (en Cristo)». La repetición de ἐγώ no es accidental. En este contexto, está tan destronado en el nuevo orden que Pablo no dirá ἐγώ ζῶ, sino «ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí» (ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός). Cf. Filipenses 1:21: ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός.

Tras morir con Cristo en su muerte, el creyente vive ahora con Cristo en su vida, a saber, su vida resucitada. De hecho, esta nueva vida en Cristo no es más que el Cristo resucitado viviendo en el creyente. El Cristo resucitado es el poder operante en el nuevo orden, igual que lo era el pecado en el antiguo (cf. Ro. 7:17, 20); Ἰησοῦς Χριστός ἐν ὑμῖν (2 Co. 13:5). En la enseñanza general paulina, el Cristo resucitado se comunica a su pueblo y permanece en ellos por el Espíritu. Casi no hay diferencia entre decir que Cristo vive en ellos o que el Espíritu permanece en ellos (cf. Ro. 8:10a, 11a), aunque la última expresión es más común (y viceversa,

aunque no hay casi diferencia entre decir que están «en Cristo» o «en el Espíritu», la primera expresión es más común). Cf. 3:26-29; 4:6; 5:16-25 y notas.

ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί. Para esta construcción, cf. Romanos 6:10, ὁ δὲ ζῆ, «la vida que vive». Pablo afirma que incluso la presente vida del creyente en cuerpo mortal se vive en la unión de fe con Cristo, el Hijo de Dios (las variantes textuales son interesantes, pero no difieren en el significado). Cf. Efesios 3:17: «para que habite Cristo en vuestros corazones» (διὰ τῆς πίστεως). No se trata solo del ejercicio de la fe en contraste con la vista, como sucede en 2 Corintios 5:7, donde en tanto que nos encontramos en el cuerpo mortal, «caminamos por fe (διὰ πίστεως), no por vista», sino de la fe como el vínculo de unión con el Cristo resucitado. En este sentido, vivir por fe equivale a «vivir por el Espíritu» (5:25), el cual, como en Romanos 8:9-11, ya capacita al creyente a anticipar la vida venidera. E. P. Sanders caracteriza este aspecto de la enseñanza paulina como «escatología participativa» (PPJ, 549). Véase E. Wissmann, *Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen, 1926), 112.

La expresión ἐν σαρκί no tiene carácter teológico. Análogamente a 2 Corintios 10:3 (donde contrasta con κατὰ σάρκα, con el especial sentido paulino de σάρξ), significa «en cuerpo mortal»; cf. la expresión más completa ἐν τῇ θνητῇ σαρκί ἡμῶν de 2 Corintios 4:11 (y ἐθνητὸν σώμα de Ro. 6:12; 8:11). Cuando Pablo emplea σάρξ con su sentido distintivo, vivir ἐν σαρκί es llevar una vida no regenerada: «los que viven ἐν σαρκί no pueden agradar a Dios», pero aquellos en los que mora el Espíritu de Dios no están ἐν σαρκί (Ro. 8:8s.). Este uso característico de σάρξ se encuentra más adelante en 3:3; 4:23, 29; 5:13, 16ss., 19, 24; 6:8. No obstante, se produce una tensión inequívoca en la coexistencia de la vida en el cuerpo mortal con la vida en Cristo, debido a que la vida ἐν Χριστῷ de la era venidera «ya» ha comenzado, mientras que la vida mortal ἐν σαρκί «todavía no» ha concluido.

τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. «Hijo» describe el estrecho vínculo de amor entre Dios y Jesús y enfatiza así la grandeza del sacrificio... El título Hijo de Dios tiene para él (Pablo) la función de describir la grandeza de la acción salvífica de Dios, quien ofreció al Uno más próximo a Él» (E. Schweizer, *TDNT* VIII, 384, s.v. υἱός). Sin embargo, aquí se enfatiza el papel activo del Hijo de Dios: τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

Cuando Pablo habla del amor divino a la humanidad, Dios o Cristo pueden ser el sujeto. Cf. 1 Tesalonicenses 1:4 ἀδελφοὶ ἡγαπημένοι ὑπὸ

[τοῦ] θεοῦ con 2 Tesalonicenses 2:13 ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου (donde κυρίου equivale según el contexto a Χριστοῦ). En 2 Tesalonicenses 2:16, la proposición de participio [ὁ] ἀγαπήσας ἡμᾶς depende gramaticalmente del nominativo más cercano [ὁ] θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν, pero por el sentido acompaña al doble nominativo ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ [ὁ] θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν. En Romanos 8:37, ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ὑπᾶς «aquél que nos amó» no se nombra explícitamente, pero la preposición διὰ señala a Cristo (cf. en el mismo sentido 1 Co. 15:57 τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). En Efesios 2:4, el sujeto es Dios, en Efesios 5:2, 25 lo es Cristo, y en estos dos últimos textos podemos descubrir el eco del presente pasaje, ya que a ἠγάπησεν le sigue παρέδωκεν ἑαυτόν, con Cristo como el sujeto de ambos verbos. Así pues, ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (2 Co. 13:13) y ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ (Ro. 8:35; 2 Co. 5:14) pueden expresarse globalmente como «el amor de Dios que es en Cristo Jesús Señor nuestro» (Ro. 8:39).

Cuando Pablo describe la muerte de Cristo como su «entrega» (de acuerdo con el posible uso tradicional del verbo παραδίδωμι en la fórmula kerigmática), Dios sería el sujeto, sea de forma expresa, como en Romanos 8:32 (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν); implícita, como en la construcción pasiva de Romanos 4:25 (ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν); o bien, como sucede aquí, Cristo es el sujeto y la acción es reflexiva (cf. 1:4, con el verbo simple: τοῦ δόντος ἑαυτόν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). Puede que este uso de παραδίδωμι se base en la interpretación cristiana de Isaías 52:13–53:12 LXX, donde se dice del Siervo que κύριος παρέδωκεν αὐτόν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν (Is. 53:6) y παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ (Is. 53:12). Es interesante señalar que en la oración de consagración de la liturgia griega el verbo παρεδίδοτο de la cita de 1 Corintios 11:23 se amplía mediante la adición del reflexivo μᾶλλον δὲ ἑαυτόν παρεδίδου («da noche que fue entregado, o que más bien se entregó...»).

M. D. Hooker señala que (en contraste con la iniciativa de Dios Padre al reivindicar a su Hijo en la resurrección) «cuando Pablo trata el tema de la redención... y la manera en que Dios ha tratado con la condición humana, ... comprende el papel de Jesús de forma menos pasiva y más activa: no solo es “entregado” por Dios en nuestro beneficio (Rom viii.32), sino que “se entrega a sí mismo” por nosotros» («Interchange and Atonement», *BJRL* 60 (1977-78), 480).

Dios y Cristo son uno, tanto en el amor como en la «entrega» manifestada: «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo» (2 Co. 5:19); «Dios os perdonó a vosotros en Cristo» (Ef. 4:32).

Dado que Pablo emplea el pronombre «yo/mí» de forma representativa, es fácil reconocer una intensa emoción en sus palabras: para él era una fuente de admiración sin fin «que yo, incluso yo, haya encontrado la gracia». Cf. Filipenses 3:7-14 para esta expresión de devoción hacia Cristo. Charles Wesley nos cuenta el papel que desempeñaron estas palabras en su propia experiencia de conversión: cuando estudiaba el comentario de Lutero a los Gálatas encontró una bendición especial en «su conclusión del capítulo dos. Me esforcé, esperé y oré para sentir a “quien *me* amó y se entregó a sí mismo por *mí*”» (*Journal*, I (London, 1849), 90).

«El hombre no es libre en su interior; cuando se retira del mundo y se sabe en la presencia de Dios, descubre que lo que quiere no se acompaña de su capacidad para hacerlo, y que existe una fractura de su personalidad en dos “yo”, de modo que solo puede experimentar la libertad como libertad de sí mismo. Lo logra en la entrega de su antiguo “yo” y al dejarse crucificar con Cristo. Ahora vive con Cristo, ya no como “yo”, sino de tal manera que Cristo es un nuevo “yo” en él» (R. Bultmann: «Points of Contact and Conflict» (1946), ETr en *Essays Philosophical and Theological* (London, 1955), 141). J. Denney, de forma más concisa, dice: «La totalidad de la vida cristiana es una respuesta al amor demostrado en la muerte del Hijo de Dios por los hombres» (*The Death of Christ* (London, 1907), 151).

2:21 οὐκ ἄθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, pero esto es lo que los judaizantes estaban haciendo. Ahora Pablo no se contrapone a ellos; de otro modo habría añadido ἐγὼ ante ἄθετῶ para dar énfasis. «Cualquiera que abogue por la validez de la ley tras la venida de Cristo, niega la significación salvífica de la muerte de Jesucristo y anula la gracia divina» (H.-J. Schoeps: *Paul*, 193). Es posible que Pablo esté respondiendo a la acusación de que su Evangelio, superior a la ley, conduce a un mal uso de la Gracia de Dios. Hay dos formas de anular la Gracia de Dios o de recibirla «en vano» (εἰς κενόν, 2 Co. 6:1): la primera, recibirla y seguir viviendo como si no importara seguir «bajo la ley» (cf. 5:4), la segunda, recibir la gracia y seguir viviendo como si no importara continuar pecando «para que sobreabunde la gracia» (Ro. 6:1). Pablo no anula la Gracia de ninguna de las dos maneras: rechaza la esclavitud de la ley, pero al mismo tiempo rechaza la sugerencia de que la libertad de la ley significa libertad para pecar, μὴ γένοιτο (Ro. 6:15)!

εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεᾶν ἀπέθανεν. Según Pablo, la muerte de Cristo sucedió para asegurar la justificación de su pueblo ante Dios (cf. 3:10-14; Ro. 3:21-26); si las obras de la ley fuesen

suficientes para lograr este propósito, la muerte de Cristo sería superflua. El argumento paulino se basa en su firme convicción de que Cristo no murió en vano; por ello, la justicia (en este caso, el estatus justo que Dios concede a los creyentes) no se alcanza mediante la ley. El rechazo paulino de la eficacia de la ley no se debe tanto a la experiencia vivida bajo la ley, como a la positiva «revelación de Jesucristo» en el camino a Damasco (1:12, 16) que le aclaró el significado del evento de Cristo en su conjunto, en concreto de la muerte y resurrección (cf. 1:1b, 4).

En el v. 3:21 encontramos una construcción similar a la presente: «si se hubiera dado una ley capaz de impartir vida, entonces la justicia se habría basado ciertamente sobre la ley». Para la partícula de inferencia ἄρα que introduce la apódosis tras εἰ, cf. v. 17 (con nota *ad loc.*); 3:29.

Χριστός ... ἀπέθανεν es una realidad fundamental del Evangelio; pero mientras el verdadero Evangelio proclama la eficacia de la muerte de Cristo ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (cf. 1 Co. 15:3), este «Evangelio» espúreo niega dicha eficacia: admite que «Cristo murió», no para salvación, sino «en vano».

Una vez afirmado el principio universal en los vv. 15-21, Pablo prosigue en el v. 3:1ss. aplicándolo a la situación de sus lectores.

B. La primacía de la fe sobre la ley (3:1-6)

¡Oh, gálatas insensatos! ¿Quién os ha hipnotizado, después de que «Jesucristo crucificado» fuera presentado ante vuestros ojos? Esto es lo único que quiero saber de vosotros: ¿Recibisteis el espíritu por las obras de la ley o por el oír con fe? ¿Tan insensatos sois? Habéis comenzado por el Espíritu, ¿vais a terminar ahora por la carne? ¿Han sido vuestros sufrimientos en vano? ¡Si es que en realidad fueron en vano! Entonces, Dios que os suministra el Espíritu y hace maravillas entre vosotros, ¿lo hace por las obras de la ley o por el oír con fe? (Por la fe, por supuesto,) como (en las palabras de la Escritura:) «Abraham creyó a Dios, y le fue contado por justicia».

NOTAS TEXTUALES

- v. 1 ἐβάσκανεν κ A B D* G pc lat^g syr^{peh} / añadido τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι (influido por 5:7) C D² K L P Ψ byz lat^{vg(ol)} syr^{hcl} προεγράφη / añadido ἐν ὑμῖν D G byz lat^{vg(ol)} syr^{hcl}

3:1 Ὁ ἀνόητοι Γαλάται. En cuanto al uso del vocativo cf. 2 Corintios 6:11 (Κορίνθιοι) y Fil. 4:15 (Φιλιππησίοι). En ambos casos el autor se dirige a sus lectores como residentes de ciudades concretas; en esta carta, dirigida a iglesias de diferentes ciudades, el autor se dirige a sus lectores como residentes de una determinada provincia. El uso de ὦ antepuesto al nombre (que no aparece en 2 Co. 6:11 ni en Fil. 4:15) expresa emoción (a diferencia del vocativo ὦ en ático, muy desprovisto de emoción); algunos no obstante lo acentuarían ὦ (cf. BDF 146, 2).

En cuanto al vocativo ἀνόητοι, cf. Lucas 24:25, donde el Señor resucitado lo aplica a los dos discípulos del camino de Emaús junto con βραδεῖς τῇ καρδίᾳ «tardos de corazón» (esto es, de entendimiento). En Romanos 1:14 ἀνόητος es la antítesis de σοφός. Pablo utiliza este adjetivo aquí y en el versículo 3 para enfatizar lo ilógico del retroceso de los galatas.

τίς ὑμᾶς ἐβασκανεῖν βασκαίνω (única vez que se utiliza en el Nuevo Testamento) significa «fascinar» (del latín *fascino*) o «embrijar» (originariamente mediante mal de ojo). Su otro significado, «envidiar», (cf. Dt. 28:56 LXX) carece en este caso de toda pertinencia. La traducción sería, por tanto: «¿Quién os ha hipnotizado?» Su nueva conducta era tan extraña, tan en desacuerdo con el mensaje de liberación que habían aceptado, que parecía como si alguien les hubiera hechizado. Véase la obra de R. Haughton: *The Liberated Heart* (Londres, 1975) 100s.

La proposición añadida en algunas versiones (AV/KJV) «para no obedecer a la verdad» se intercala en el texto por la influencia del versículo 5:7. Jerónimo señala a este respecto: «En algunos manuscritos (*in quibusdam codicibus*) puede leerse: “¿Quién os ha embrujado para que no obedecáis a la verdad?” Pero al no aparecer en los textos griegos de Adamantius (Orígenes) hemos optado por omitirlo».

οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος. En otros pasajes del NT προγράφω se utiliza en su sentido habitual de «escribir anteriormente» (por ejemplo, en relación con profecías veterotestamentarias [Ro. 15:4 ; Jud. 4], cartas anteriores o párrafos anteriores dentro de una misma carta [Ef. 3:3]). Pero aquí el prefijo προ- tiene un sentido espacial, no temporal: «mostrar ante (el público)» como en un cartel expuesto al público, uso éste muy clásico del término. Lutero (*welchen Jesus Christus vor die Augen gemalt war*) y otros interpretan que se trata de un cuadro descrito mediante palabras que se pinta ante los ojos de los oyentes (κατ' ὀφθαλμοὺς), una vívida descripción de la crucifixión de Cristo. Bornkamm (con mayor acierto) prefiere la idea de un anuncio o proclamación expuesto públicamente, «un decreto promulgado por las autoridades» (Paul, 159). Marius

Victorinus curiosamente entiende προγράφω en el sentido del término latino *proscribo*: «Cristo fue proscrito; es decir, dividieron su propiedad en partes y la vendieron (la propiedad que tenía en nosotros y que fue sacada a subasta, vendida y malgastada por la persuasiva influencia del judaísmo)».

Como no podía ser de otro modo, en las ciudades de Galacia, igual que posteriormente en Corinto, vemos a Pablo resuelto a no conocer «cosa alguna que a Jesucristo, y a éste crucificado» (1 Co. 2:2). La cruz de Cristo, con todo lo que trae consigo, es un elemento fundamental de su Evangelio. Véase 1 Corintios 1:18, donde llama al Evangelio «la palabra de la cruz» (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ) y el v. 15:3, donde la muerte de Cristo «por nuestros pecados» ocupa el lugar primordial en el kerigma comúnmente utilizado por Pablo y los apóstoles de Jerusalén. El Evangelio de Cristo crucificado, como Pablo lo entendía, excluía de forma tan radical la ley como medio para reconciliarse con Dios que resultaba muy difícilmente creíble que los que habían abrazado dicho evangelio se acercaran a la ley en busca de la salvación. (Podría decirse «regresaran a la ley» si no fuera porque aquellos gentiles nunca habían estado bajo la ley; no obstante, véase 4:9, ἐπιστρέφετε πάλιν).

3:2 τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν· «Esto solo quiero saber de vosotros». Si ellos respondían afirmativamente a la pregunta que Pablo les planteaba (y a la luz de su experiencia no podían por menos que hacerlo) debían dar por válida toda su argumentación, al tiempo que la judaizante quedaba sin argumentos. En la pregunta encontramos un rasgo de la *diatriba* paulina.

ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; «¿Recibisteis el espíritu por las obras de la ley o por el oír con fe?» Pablo da por hecho que habían recibido el Espíritu. Su presencia y su poder se manifestaban en ellos por el δυνάμεις mencionado en el v. 5. Sabía que le conocían y que lo habían recibido cuando oyeron y creyeron un evangelio que superaba a la ley. Véase el versículo 3:14b ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως. La afirmación de que Pablo no establece ninguna relación entre tener el Espíritu y la justificación mediante la fe (A. Schweitzer: *Mysticism*, 220ss.) carece de todo fundamento. La justificación (2:16) y el don del Espíritu se reciben tanto una como otro no ἐξ ἔργων νόμου, sino διὰ πίστεως (es decir, mediante un único acto de fe). ἀκοή πίστεως es oír el Evangelio y creer en él, o (por metonimia) el propio Evangelio, que se presenta para que se oiga y se crea en él. El uso por parte de Pablo de dicha expresión para referirse al Evangelio puede ser resultado de la influencia de Isaías 53:1 (LXX), τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν («¿Quién

ha creído a nuestro anuncio?»), que cita en Romanos 10:16 con referencia al Evangelio y a la que toma como premisa de la siguiente conclusión: «Así que la fe es por el oír (ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς) y el oír por la palabra de Dios (ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ). Véase también 1 Tesalonicenses 2:13, παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ, «cuando recibisteis la palabra que oísteis de nosotros (literalmente: la palabra de lo oído), la palabra de Dios» (véase E. P. Sanders: *PPJ*, 482s.).

El uso de ἀκοή para designar el contenido de lo que se oye, el órgano del oído, así como la facultad y la acción de oír es un hecho constatable en el griego clásico y posterior a partir de Tucídides (*Hist.* 1.20.1).

Se da a entender que no cabe mayor privilegio para hombres y mujeres que el don del Espíritu. Y puesto que dicho don lo obtuvieron mediante la fe en el Evangelio y no mediante la obediencia a la ley, la superioridad y suficiencia del Evangelio no exigía mayor demostración. El espíritu es el aval de la salvación, y el Espíritu se recibe por la fe. ¿No se deduce, por tanto, que la salvación depende de la fe? «El don del Espíritu y la justificación son dos caras de la misma moneda. Se identifica la bendición de Abraham con esta última en los vv. 8ss., y con aquél en el versículo 14. En ambos casos el medio provisto es la fe» (J. D. G. Dunn: *Baptism in the Holy Spirit* [Londres, 1970], 108).

3:3 οὕτως ἀνόητοί ἐστε. La pregunta que Pablo acaba de plantear (v. 2) más la conclusión a la que ésta claramente apunta justifican el adjetivo tan poco halagüeño que dirige a sus lectores: su conducta es un retroceso de la madurez a la inmadurez.

ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελείσθε. De habérseles preguntado, como a los doce discípulos de Éfeso «¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando creísteis?» (Hechos 19:2), inteligentemente habrían contestado con un «sí!». Comenzaron su vida cristiana en (o con) el Espíritu, y ¿cómo pueden ahora llegar a pensar que haya que buscar la perfección de esa vida en el plano inferior de «la carne»? «La carne» en este caso no se refiere simplemente al cuerpo, sobre el que se practica la circuncisión, sino más bien la naturaleza humana y la debilidad de su estado irredento, que sigue confiando en los insuficientes recursos que existían antes de la llegada de la fe y que sigue sin tener acceso al poder del Espíritu. En la propia experiencia de Pablo, como en su teología, las obras de la ley eran indicio de una vida según «la carne» y no según el Espíritu. Encontramos estos dos verbos ἐνάρχομαι y ἐπιτελέω utilizados de forma similar en Filipenses 1:6, con referencia al inicio y conclusión del camino cristiano: «Aquel que

comenzó (ἐναρξάμενος) en vosotros la buena obra, la perfeccionará (ἐπιτελέσει) hasta el día de Jesucristo». La diferencia en ese caso estriba en que la conclusión se lleva a cabo en el mismo plano que el inicio.

En la enseñanza de Pablo, el Espíritu es parte del fundamento del Evangelio; su recepción no marca una segunda etapa, superior a la justificación. Tanto en Juan (7:39; 16:7; 20:22) como en Hechos (1:8; 2:38) el don del Espíritu es consecuencia y confirmación de la obra redentora de Cristo.

No hay acuerdo sobre si los dativos πνεύματι ... σαρκὶ han de ser interpretados como modales (¿cómo?) o instrumentales (mediante qué). (Véase a este respecto H. Schlier: *Galater*, 123; BDF 198.5.) De cualquier modo, la diferencia, lejos de ser sustancial, es más bien de tipo gramatical.

3:4 τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ; Cuando se utiliza el término πάσχω sin que medie mayor aclaración puede significar, en sentido más amplio, «experimentar» y en un sentido más concreto «sufrir». En el primer caso el sentido del texto sería: «¿Tan grandes cosas (el don del Espíritu, y sus poderosas obras) habéis experimentado en vano?» Véase BAG 639 (s.v. πάσχω, 1). Aplicando el segundo significado, el texto vendría a decir: «¿Tantas cosas habéis padecido (o tan grandes sufrimientos habéis soportado) en vano?» Un texto paralelo con este mismo sentido del término sería el que aparece en Hechos 9:16 ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν, «cuánto le es necesario padecer (o cuán grandes sufrimiento le es necesario soportar) por mi nombre».

W. Michaelis (*TDNT* V, 905, s.v. πάσχω) sostiene que πάσχω, en su uso absoluto (sin complemento directo), sugiere siempre la idea de sufrimiento desagradable, excepto en aquellos casos en que el contexto indique que se está utilizando en su sentido positivo (*sensu bono*). En clara discrepancia con A. Oepke (*Galater*, 68), quien defiende el uso en sentido positivo del término, Michaelis señala que la argumentación de Oepke apoyándose en un pasaje del historiador Josefo (*Ant* 3.312) carece de valor, ya que en este caso el contexto deja bien claro que ὅσα παθόντες ἐξ αὐτοῦ se está utilizando en sentido positivo, con referencia a todos los beneficios que los israelitas habían recibido de Dios.

Se desconoce lo que los gálatas pudieron llegar a padecer o no. No existe constancia de que fueran perseguidos por su fe, como se sabe ocurrió con los tesalonicenses. (1 Ts. 2:14; 2 Ts. 1:4ss.). No obstante, todo sufrimiento padecido por razón del Evangelio resultaba vano, inútil (εἰκῆ) si, al fin y al cabo, la salvación podía alcanzarse mediante el cumplimiento de la ley. Si mediante la circuncisión y todo lo que ésta traía aparejado era posible

obtener la justificación ante Dios, bien podía evitarse la persecución por la cruz de Cristo y el consiguiente σκάνδαλον (véase 4:29; 5:11; 6:12) .

Lo añadido por Pablo a continuación (εἴ γε καὶ εἰκῇ) «si realmente fue en vano» deja entrever cierta esperanza en el sentido de que la situación no es aún del todo irrecuperable, de que todavía puede reconducírseles a la verdad del Evangelio. Véase 4:11, φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῇ («Me temo que haya trabajado en vano con vosotros»); 1 Corintios 15:2; ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε («si no creisteis en vano»); pasaje este último en que Pablo es mucho más optimista que cuando se dirige a los gálatas.

3:5 ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, «aquel que os suministra el Espíritu, y hace maravillas entre vosotros», esto es, Dios. ἐπιχορηγέω es un compuesto helénico derivado de χορηγέω y que tiene el sentido genérico de «suministrar» igual que en este pasaje Dios suministra el Espíritu. En 2 Corintios 9:10 es Dios también quien suministra (ἐπιχορηγῶν) la semilla al que siembra y pan al que come. En Colosenses 2:19 se utiliza este mismo verbo con referencia a la provisión de alimento por parte de Cristo como Cabeza del Cuerpo, en alusión a la Iglesia (cf. ἐπιχορηγία en Ef. 4:16). Véase asimismo en su actual formulación Filipenses 1:19, διὰ ... ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ («por la ministración del Espíritu de Jesucristo»), pasaje en el que, sin embargo, τοῦ πνεύματος no puede entenderse en sentido literal (refiriéndose al objeto τὸ πνεῦμα propiamente dicho), sino más bien subjetivo: con referencia a «la ayuda suministrada por el Espíritu de Jesucristo». Los propios milagros que Jesús obró durante su ministerio fueron efectuados en el poder del Espíritu (véase Mt. 12:28; Lc. 4:14).

Los participios presentes ἐπιχορηγῶν y ἐνεργῶν probablemente indican que la acción de Dios seguía estando presente: Pablo no se está refiriendo meramente a algo que los gálatas habían presenciado en una única ocasión en el momento de creer en el Evangelio. En Galacia, igual que ocurriría más tarde en Corinto, «las señales de apóstol fueron hechas [...] en toda paciencia, por señales, prodigios y milagros (δυνάμειν)» (2 Co. 12:12). Pablo no habría aludido a milagros efectuados por el poder del Espíritu entre los gálatas si realmente éstos no los hubieran experimentado. Era habitual que la introducción del Evangelio en nuevos territorios se viera acompañada de curaciones milagrosas u otras señales y milagros. Este es un hecho constatable a lo largo de todo el Nuevo Testamento, y no solo en los escritos de Pablo, sino también en Hebreos (2:4) y en Hechos (2:43 *et passim*). Pablo sabe muy bien que los milagros por sí mismos no demues-

tran nada (en 2 Ts. 2:9 se trata de fenómenos de origen satánico precursores de la venida del «hombre de pecado». Incluso en Ro. 15:19, al repasar su trayectoria apostólica, observamos cómo el peso argumentativo de los milagros es más bien secundario). Igualmente, cuando expone la doctrina del Espíritu en esas líneas tan memorables, es el fruto del Espíritu (cargado de un fuerte contenido ético) lo que enfatiza (5:22ss.). Pero en el pasaje que nos ocupa, Pablo emplea un argumento *ad hominem*, apelando a la propia experiencia de los gálatas: su aceptación del Evangelio tal y como Pablo se lo predicó trajo consigo la presencia de señales milagrosas entre ellos, fenómenos que muy posiblemente no acompañarían a la actividad de los agitadores.

En este caso el término *δυνάμεις* se utiliza de forma genérica con referencia a las manifestaciones del poder del Espíritu; en 1 Corintios 12:10, 28ss. se emplea en relación con un grupo de dichas manifestaciones: algunos creyentes reciben *ἐνεργήματα δυνάμεων*, al tiempo que otros reciben *χαρίσματα ἰαμάτων*, junto con una serie de diferentes dones. A pesar de que *δυνάμεις* constituya un grupo de manifestaciones frente a otras, no hay por qué establecer una distinción rígida entre unas y otras; las curaciones, por ejemplo, aunque se las mencione aparte, fueron un tipo más de milagro. Pero cuando el término se utiliza en sentido genérico, como es el caso aquí, incluye sin lugar a dudas varias de las manifestaciones mencionadas en 1 Corintios 12. Aun entendiendo el término en este sentido más amplio, probablemente no todos los creyentes gálatas habrían recibido el poder de obrar milagros, pero la presencia de prácticas milagrosas era una característica de su vida en común, y un signo que distinguía a esas iglesias como comunidades del Espíritu.

El verbo *ἐνεργέω*, utilizado aquí en referencia con los milagros obrados por Dios entre ellos, es el mismo que aparece en 2:8 para describir la capacitación que reciben Pedro y Pablo de parte de Dios para llevar a cabo su labor apostólica. Con un sentido idéntico al del pasaje que nos ocupa, vemos utilizado el mismo término en 1 Corintios 12:6, 11 en alusión a la autoría divina de las manifestaciones espirituales que allí se daban.

ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως. Como en el versículo 2, aunque aquí debemos suplir *ἐπιχορηγῇ τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῇ δυνάμεις* (so-breentendidos por los participios al comienzo de la oración).

Para Pablo, la antítesis entre la ley y el Espíritu era tan radical como la antítesis entre las obras y la fe; véase 2 Corintios 3:6b, *τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*. La presencia del Espíritu actuando con poder es una señal inconfundible de la llegada de un nuevo tiempo

(véase Joel 2:28 ss.): sus milagros son *δυνάμεις ... μέλλοντος αἰῶνος* (He. 6:5); deroga la ley y declara nulo todo intento de lograr la justificación mediante las obras establecidas por la ley.

De las preguntas retóricas de Pablo puede deducirse que el «otro Evangelio» que se les estaba presentando a los gálatas no tomaba para nada en consideración al Espíritu. En dicho caso, no se le puede considerar un tipo de gnosticismo. En otros casos, como en Corinto, Pablo tuvo que hacer frente a agitadores que, apelando a visiones, revelaciones y milagros, se declaraban hombres del Espíritu (véase 2 Co. 11:4; 12:1 ss.). Pero no existe ningún indicio en este sentido en el caso de Galacia. Pablo sabe que si los gálatas recibieron el Espíritu fue como consecuencia de su predicación y es en este contexto donde debemos situar su expresión «vosotros que sois espirituales» del v. 6:1 y su exhortación ética del v. 5:25: «Si vivimos por el Espíritu, andemos también por el Espíritu». No obstante, W. Schmithals, en línea con su tesis de que los agitadores en este caso como en todos los demás eran gnósticos, sostiene que como parte de su sistema de creencias, enfatizaban experiencias extáticas y otras manifestaciones espirituales, pero que Pablo (a la luz de Gá. 3:2) pudiera no haber sido consciente de ello (*Paul and the Gnostics*, 46-51 especialmente 47, n. 98). Cuesta dar por válida dicha sugerencia. De acuerdo que es del todo incierto lo que Pablo pudiera conocer sobre la enseñanza de esos agitadores, pero lo que *nosotros* podamos conocer solo podemos extraerlo de esta epístola que estamos estudiando, y si había lagunas en la información que manejaba nosotros no tenemos forma de llenarlas y ni siquiera de constatar su existencia.

Por otro lado, se ha sugerido también que las rotundas afirmaciones de Pablo en torno a la primacía del Espíritu sobre la ley, tomadas aisladamente como aparecen en Gálatas, «pueden tacharse con toda justificación de ostensiblemente gnósticas» (véase la obra de J. W. Drane: *Paul: Libertine or Legalist?*, 112). Pero una definición mucho más adecuada que «ostensiblemente gnósticas» (que, independientemente de cualquier otra consideración, habría que rechazar por anacrónica) sería la de «esencialmente carismáticas». Es Pablo, antes que todos los demás, quien introduce el término *χάρισμα* como parte del vocabulario cristiano en referencia con el ministerio del Espíritu y, aunque dicho término no aparezca en Gálatas, la realidad a la que alude está bien patente en este versículo. Que «carismático» sea con diferencia preferible a «gnóstico» como calificativo para describir la enseñanza paulina es un hecho más que evidente, a la luz del énfasis empleado a la hora de colocar al «conocimiento» muy por debajo del «amor», primer y más importante «fruto del Espíritu» (véase 5:13ss., 22 y 1 Co. 8:1; 13:8-13).

3:6 καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Si Dios suministró el Espíritu e hizo maravillas entre ellos «por el oír con fe», también por la fe justificó a Abraham. La conexión que establece el «así» (καθὼς) perdería todo su sentido si no existiera una estrecha relación entre recibir el Espíritu y la justificación. Bien es cierto que no puede afirmarse que Abraham recibiera el Espíritu por la fe, al vivir en el tiempo de la promesa y no en el del cumplimiento de la promesa (véase el comentario sobre el v. 14). Los gálatas, que sí vivían en el tiempo del cumplimiento, habían recibido el Espíritu y la justificación ante Dios, ambas cosas, mediante la fe. Del mismo modo, fue «por el oír con fe» y no por las obras de la ley por lo que Abraham alcanzó la consideración de justo delante de Dios. Oyó la promesa de Dios y creyó, «y le fue contado por justicia».

Según la narración de Génesis, Abraham fue llamado por Dios a dejar su ciudad natal en Mesopotamia y viajar, bajo su guía, hacia otra tierra en la que él y sus descendientes recibirían bendiciones inigualables. En obediencia a la llamada, viajó a Canaán, donde llevó una vida nómada hasta el final de sus días. Poco después de su llegada, cuando todavía no tenía hijos, Dios le prometió que sus descendientes serían más numerosos que las estrellas que pudiera ver en el cielo. Nada parecía más imposible, no obstante Abraham creyó, por la confianza que le merecía su autor: «creyó a Yahveh y le fue contado por justicia» (Gn. 15:6).

Éste es uno de los textos clave que Pablo usa para apoyar su doctrina de la justificación mediante la fe (véase Ro. 4:3); el otro es Habacuc 2:4b (al que se alude más adelante en el comentario al v. 11; véase Ro. 1:17).

En sí la afirmación de Génesis 15:6 vendría a significar que la fe de Abraham fue contada por Dios como válida y añadida a su personal «cuenta corriente»; lo mismo se dice con relación a la muestra de celo atribuida a Fineas en el Sal 106:30ss. (LXX 105) (véase Nm. 25:10-12): «que le ha sido contado por justicia (LXX καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην) de generación en generación para siempre». Véase la obra de W. R. Farmer: «The Patriarch Phineas», *ATR* 34 (1952), 26-30. (Un ejemplo similar es la muestra de celo de Matatías en 1 Mac. 2:52.) Filón interpreta la fe de Abraham como meritoria (*Rer. Div. Her.* 90-95; cf. *Leg. All.* 3.228), en contraposición a Santiago 2:23 (cf. B. Lindars: *NT Apologetic*, 225; J. D. G. Dunn: *Unity*, 96, 251). Pero Pablo interpreta el texto de forma que el mérito queda excluido, mostrando así una «más atenta consideración del contexto» (B. Lindars: *NT Apologetic*, 225). Véase Romanos 4:4 ss., donde afirma que lo que cuenta no es κατὰ ὀφείλημα sino κατὰ χάριν. Véase H. W. Heidland: *TDNT* IV, 289-292, s.v. λογίζομαι.

C. La bendición de Abraham (3:7-9)

Por consiguiente, debéis reconocer que los que son de fe, éstos son hijos de Abraham. Y la Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles sobre la base de la fe, anunció de antemano la buena noticia a Abraham, diciendo: En ti serán benditos todos los gentiles. Así que, los que son de fe son bendecidos juntamente con Abraham, el hombre de fe.

3:7 Pablo introduce su característica comprensión de la historia de la salvación mediante la referencia a Abraham en el v. 6, versículo que concluye una parte de su argumento y a la vez comienza otra: está unido a lo anterior por καὶ οὕτως y a lo que sigue en el v. 7 por ἅπα.

Para Pablo, la historia de la salvación comienza con Abraham, a quien se le anunció de antemano la buena noticia (v. 8), y alcanza su clímax en Cristo. La promesa realizada a Abraham se cumple en Cristo, al cual se refería en primera instancia. Sin embargo, entre la promesa y el cumplimiento de la misma intervino el tiempo de la ley, introducido paren-téticamente con el propósito dicho en el versículo 19, pero sin relevancia directa o efectiva en relación con la obra salvadora de Dios.

Ciertos sectores se inquietan ante la doctrina de la historia de la salvación que Pablo mantuvo y expuso. En el siglo II, Marción estuvo más que preocupado por ella y la descartó por completo. No usó la terminología de la historia de la salvación, pero estaba tan convencido de que el AT no tenía nada que ver con el Evangelio de Jesús (no solo la ley, sino incluso Abraham), que borró los vv. 6-9 del texto de Gálatas 3. E. Fuchs: *Studies of the Historical Jesus*, ETr (London, 1964), 175, es un ejemplo moderno de dicha inquietud. No puede convenir que Pablo piense en este texto unívocamente en términos de historia de la salvación. La nueva relación «entre la promesa de Abraham y los numerosos herederos gentiles de esta promesa... rompe el esquema "promesa- cumplimiento" que había aplicado anteriormente a Israel. Para Pablo todo depende ahora de la sola fe, no de la historia de Israel, y esto no solamente en relación con los herederos, sino con Abraham mismo». Esto es como decir que Pablo no sostenía la misma doctrina que hubiese mantenido en su época precristiana. Lo que Pablo está desarrollando aquí es verdadera historia de la salvación, pero historia de la salvación cristiana, en la que la fe es de enorme importancia, tanto para Abraham como para sus herederos espirituales. La inclusión en la promesa hecha a Abraham de estos últimos,

los creyentes gentiles, es esencial para la historia de la salvación, tal y como la entiende Pablo.

E. Käsemann: *Perspectives on Paul*, ETr (London, 1971), 60-78, ofrece una explicación más cabal. Distingue la historia de la salvación paulina de la perspectiva espúrea que a veces recibe el mismo nombre, la llamada historia de la salvación en la que «uno está siempre en el lado seguro» (62), e insiste en la centralidad de la fe. La historia de la salvación «forma el horizonte de la teología paulina» (66), pero dicho horizonte debe definirse con referencia al centro. La historia de la salvación es la «esfera» de la justificación, pero «la justificación sigue siendo el centro, el principio y el fin de la historia de la salvación» (76). Véase O. Cullmann: *Salvation in History*, ETr (London, 1967), 45-47, 248-268. Véase 2:15.

Los gentiles ocupan un lugar especial en la exposición paulina de la historia de la salvación, igual que en la promesa de Dios a Abraham. La promesa de que en Abraham (mejor *con* Abraham) y en su descendencia serían benditas todas las naciones de la tierra (es decir, todos los gentiles, πάντα τὰ ἔθνη) se cumplió en Cristo, la descendencia de Abraham *par excellence*. Pero para que dicho cumplimiento alcanzara a sus beneficiarios gentiles era necesaria la misión gentil. En este caso, la función del apóstol adquiere relevancia escatológica. Como apóstol de los gentiles, Pablo ocupa un lugar distintivo, si no en el cumplimiento, sí en la confirmación de la promesa ante los beneficiarios mencionados. Cuando Pablo expone aquí la importancia de que la fe de Abraham se contara por justicia, no lo hace mediante el argumento desarrollado en Romanos 4:10-12, a saber, que la fe de Abraham le fue contada por justicia en tanto que incircunciso; no lo utilizó, no porque aún no hubiera pensado en dicho argumento (basado en la narración del Génesis), sino quizá porque no habría tenido el efecto deseado entre los cristianos gentiles de Galacia. Éstos podían responder que estaban justificados por fe mientras eran incircuncisos, como Abraham; que aceptaban la circuncisión, siendo justificados por fe, tal y como hizo Abraham, y que para ellos, como para Abraham, la circuncisión sería una señal de la justificación por fe, recibida en su estado incircunciso.

Parece ser que los agitadores habían contado a los cristianos gálatas lo importante que era ser verdaderos hijos de Abraham y, por consiguiente, ser circuncidados como Abraham. La circuncisión fue dada por Dios a Abraham como la señal de su pacto con Abraham y sus descendientes, los cuales recibirían en consecuencia este sello: «Todo varón de entre vosotros será circuncidado... así estará mi pacto en vuestra carne como pacto perpetuo» (Gn 17:10-13).

Aunque, según el registro del Pentateuco, la circuncisión fue instituida muchas generaciones antes de darse la ley, se reiteró en la ley (Lv. 12:3) y Pablo la trata como parte de la misma. Por otra parte, la circuncisión era una señal «en la carne» (ἐπὶ τῆς σαρκὸς ὑμῶν) y para Pablo pertenecía, por tanto, al reverso de la antítesis carne/espíritu (cf. v.1) (Aunque los intérpretes actuales de la terminología paulina distinguen entre el uso distintivo de σὰρξ y el empleo ordinario del término para designar la sustancia del cuerpo, Pablo no creó compartimentos estanco; cf. v. 3). A los ojos de Pablo, el hecho de que los que habían sido justificados por fe fuesen posteriormente circuncidados era un intento perverso de buscar la perfección en la carne tras «haber comenzado con el Espíritu» (v. 3) y sus conversos gálatas debían reconocerlo. El γινώσκετε inicial del v. 7 puede ser indicativo o imperativo, pero es más probable esto último: en tanto que la fe de Abraham le fue contada por justicia, deben aprender que los hombres y mujeres de fe son los verdaderos hijos de Abraham.

La circuncisión no convierte a un hombre en hijo de Abraham en el sentido que les importa a muchos, sino la fe. El texto presupone la antítesis entre ἐκ πίστεως (ἐξ ἀκοῆς πίστεως) y ἐξ ἔργων νόμου, explícita en los vv. 2, 5 y 11, y la circuncisión es una ἔργων νόμου. Se estaba urgiendo a los gálatas a hacerse hijos de Abraham mediante la adopción (en tanto que no eran sus hijos por nacimiento), y esto incluía la circuncisión, tal y como sucedía con los prosélitos del paganismo al judaísmo. Pablo sostiene que ya son hijos de Abraham, tras creer en el Evangelio y recibir de Dios el don de la justificación, hijos del único modo que importa a la óptica divina. La herencia de Abraham es la herencia de la fe, y los que comparten esta herencia son manifestados hijos de Dios mediante la fe. Es irrelevante si interpretamos de acuerdo con las leyes griegas o a las leyes romanas de la herencia, como dijo W. M. Ramsay (*Galatians*, 343); υἱοὶ Ἀβραάμ es un ejemplo del uso idiomático hebreo de «hijos» (b'ne) más un genitivo para señalar carácter.

Pablo utiliza el masculino υἱοὶ Ἀβραάμ en lugar de τέκνα Ἀβραάμ (cf. 4:28; Ro. 9:7), no solo porque los varones eran los únicos circuncidados, sino porque υἱοὶ incluye a θυγατέρες, como en el v. 26, donde resulta obvio por el contexto que υἱοὶ θεοῦ abarca a hombres y mujeres.

Para οἱ ἐκ πίστεως (los que se caracterizan por una fe como la que mostró Abraham cuando creyó a Dios), cf. v. 9; y ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, «el que se caracteriza por la fe de Abraham» (Ro. 4:9). Contrastad ὅσοι ... ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν (v. 10); οἱ ἐκ νόμου (Ro. 4:14; cf. Ro. 4:16); οἱ ἐκ περιτομῆς (2:12).

3:8 προῖδοῦσα δὲ ἡ γραφή ἡ γραφή equivale casi a ὁ θεός, como en Romanos 9:17 (cf. B. B. Warfield: *The Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia, 1948, 299-348). La Escritura atestigua la promesa de Dios, que llevó a Abraham la buena noticia (προεγγελλίσαι) de que en su simiente serían benditas todas las naciones. Pablo podría haber dicho προῖδοῦσα δὲ ὁ θεός, omitiendo ὁ θεός en la cláusula con ὅτι, pero emplea aproximadamente «la escritura» como una extensión de la personalidad divina. Por supuesto que el texto escrito (γράφη) de Génesis 12:3 o 18:18 es cientos de años posterior a la vida de Abraham. Pero la escritura encarna y perpetua la promesa, de modo que la buena noticia que «fue anunciada de antemano» a Abraham todavía se proclama a quienes leen o escuchan la Escritura, en concreto a los que viven en la época en que se ha cumplido la promesa. Si la promesa fue una buena noticia para Abraham, también lo es para las naciones (gentiles) que serán benditas en (o con) él.

ἐκ πίστεως, «sobre el fundamento de (su) fe»: el tipo de fe con la que Abraham respondió a la promesa de Dios. G. Howard (*Crisis*, 57) ve más bien una referencia al Dios que guarda la fe con su promesa; se trata con seguridad de un factor presente en el argumento paulino, pero no es prioritario en ἐκ πίστεως (cf. nota a 2:16).

δικαιοῖ τὰ ἔθνη, presente de indicativo, ya que es el plan constante de Dios.

Ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη. La cita combina Génesis 12:3, donde Dios dice a Abraham ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ (heb. *misf'boi*) τῆς γῆς, y 18:18, donde dice de sí mismo ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη (heb. *goye*) τῆς γῆς. Naturalmente, la versión con τὰ ἔθνη (cf. Gn. 22:18, citado en v. 16) se prestaba mejor que φυλαί, «tribus», (cf. πατριά, «familias», en la cita de Hch. 3:25) para el argumento presente: Pablo trata de la extensión del principio de la justificación por fe a los gentiles, atestiguado para Abraham. (Para otras combinaciones paulinas de textos del AT, cf. Ro. 9:33; 11:8, 26ss.; 2 Co. 6:16-18).

El argumento que empieza en el versículo 8 podría entenderse como una interpretación midrásica de Génesis 12:3 y 18:18, comparable a la interpretación de Génesis 15:6 en Romanos 4:3-25, o la de Éxodo 34:29-35 en 2 Corintios 3:7-18 (cf. J. D. G. Dunn: *Unity*, 88). La esencia del Midrás es la reinterpretación del texto (o textos) a la luz del evento de Cristo. Lo mismo podría decirse de la aplicación tipológica del relato de Isaac e Ismael en 4:21-31 más adelante.

El pasivo ἐνευλογηθήσονται no es ambiguo: en (con) Abraham, todas las naciones *serán benditas*. Sin embargo, en Génesis 12:3 y 18:18 (cf. 28:14),

el pasivo de los LXX traduce el hebreo nifal (*nibr'ku*), con un posible carácter reflexivo (véase Gn. 18:18 en la RSV: «all the nations of the earth shall be blessed themselves by him»), como el hithpael (*hitbar'ku*) de Gn. 22:18 y 26:4b. La interpretación reflexiva significa que Abraham será notorio por la bendición divina y la prosperidad, de modo que cuando en el futuro hombres y mujeres de cualquier lugar deseen recibir la mayor prosperidad dirán: «¡Ojalá sea tan bendecido como lo fue Abraham!». No obstante, el uso de nifal «se interpreta generalmente en un sentido pasivo». J. Schreiner: «Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter», *BZ* 6 (1962), p. 7, trata de sacar a la luz el sentido propio de nifal traduciendo «lograr para sí la bendición» («[für] sich Segen erwerben, sich Segen verschaffen») (R. E. Clements: *Abraham and David* [London, 1967], 15 n. 3).

Aún así, Génesis 12:3a afirma expresamente que otros recibirán la bendición divina a través de Abraham: «bendeciré a los que te bendigan» (cf. Nm. 24:9), y en la referencia a todas las tribus o naciones de la tierra, «cierta nota de universalismo ya se encuentra en estas palabras» (C. R. North: *The OT Interpretation of History* (London, 1946), 26). Los traductores de los LXX comprendieron la forma verbal (e incluso la de Gn. 22:18 y 26:4b; cf. nota a v. 16) en sentido pasivo y, por ello, emplearon la voz pasiva en su traducción griega; este sentido es el que Pablo ve cumplido en su misión gentil.

3:9 ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ, «Así que, los que están marcados por fe (en Dios) son bendecidos con Abraham el creyente» οἱ ἐκ πίστεως se utiliza como en el versículo 7. Los hombres y mujeres de fe no solo son hijos e hijas de Abraham, sino que comparten la bendición prometida. Al utilizar la preposición σὺν, Pablo transmite el sentido preciso del hebreo *bt*, traducido como *en* en Génesis 12:3 y 18:18 de los LXX: «La traducción correcta no es “en ti...”, sino “contigo” (o “mediante ti”) “se bendecirán todas las familias de la tierra”» (C. G. Montefiore: *The OT and After* (London, 1923), 85). Según Pablo, los gentiles que han de ser benditos con Abraham son los que, como él, creen en Dios; la bendición que reciben es la bendición que recibió él, la justificación en primera instancia. En el contexto actual, el adjetivo aplicado a Abraham πιστός no significa «fiel» (AV, RV) o «fidedigno» (como en Sir 44:20, ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός, traduciendo el hebreo *ub' nissay nimsa neman*, «y en la prueba fue hallado fiel»), sino «creyente» (cf. RSV: «Abraham who had faith»).

D. La maldición de la ley (3:10-14)

Todos los que están (buscando la justificación) por las obras de la ley están bajo maldición, pues está escrito: «Maldito todo el que no permanece en todas las cosas escritas en el libro de la ley, para hacerlas». Es evidente que nadie es justificado ante Dios por la ley, porque (como dice la Escritura) «el que es justo por la fe encontrará la vida». Sin embargo, la ley no está (basada) en la fe; al contrario, (como la Escritura dice de nuevo) «el que las hace encontrará la vida en ellas». Cristo nos redimió de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros (porque está escrito: «Maldito todo el que cuelga de un madero»), a fin de que la bendición de Abraham viniera a los gentiles en Cristo Jesús, para que recibiéramos la promesa del Espíritu mediante la fe.

NOTAS TEXTUALES

v. 14 ἐπαγγελίαν κ A B C D² Y byz lat^{pl} syr cop arm Orig Ambst Hier Aug / εὐλογίαν P⁴⁶ D* G pc lat^b Mcion Ambst Eph Vig

3:10 ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν. La triple mención de ἐξ ἔργων νόμου en 2:16 presupone que se refiere a los que confían en la ley, o en la ejecución de la ley, para ser aprobados por Dios. Cf. el desarrollo de C. E. B. Cranfield: «como muchos son legalistas, rechazan aceptar la justificación que Dios ha hecho posible en Cristo e insisten en creer que pueden ganar su propia justificación mediante el cumplimiento de las demandas de la ley» (*Romans*, 848).

R. Bring (*Galatians*, 120-125) entiende por ἔργα νόμου la errónea interpretación judía de la ley, como si Pablo quisiera decir: «Maldito todo el que transgrede la ley cuando trata de guardarla de forma legalista, porque Deuteronomio 27:26 dice...». Pero esto da un estilo improbable al lenguaje paulino. La interpretación de D. P. Fuller aún supone mayor extrañeza: la persona que se esfuerza en alcanzar un estado justo mediante las obras de la ley trata en realidad de sobornar a Dios y contraviene así el espíritu de Deuteronomio 10:17 y 27:25 (donde se prohíbe el soborno); de este modo se cae bajo la maldición pronunciada sobre el transgresor de la ley («Paul and the Works of the Law», *WTJ* 38 [1975-76], 28-42, sobre todo 32).

ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· γέγραπται γάρ. La cita siguiente está tomada de Deuteronomio 27:26, que concluye el «dodecálogo shechemita» (las doce maldiciones pronunciadas por los levitas en el monte Ebal, a cada una de las cuales el pueblo respondió «amén»). Los LXX enfatizan el TM insertando πᾶς tras ἐπικατάρατος y πᾶσιν tras ὃς οὐκ ἔμμενεί. Posiblemente, las maldiciones (con sus correspondientes bendiciones recitadas en el monte Gerizim, Dt. 28:1-6) no se pronunciaron de una vez y para siempre, sino que se repetían periódicamente como parte del memorial de renovación del pacto. Una formulación elaborada se repetía en las ocasiones solemnes en la comunidad de Qumran (1QS 2:1-18).

A. Alt señala que todo el dodecálogo «tiene que ver con crímenes cometidos en secreto, con la esperanza de que nunca aparezcan en un tribunal humano» («The Origins of Israelite Law» (1934), ETr en *Essays on OT History and Religion* (Oxford, 1966), 115). Por ello no se prescribe ninguna pena para cada una de las ofensas mencionadas, sino que se invoca a Yahveh para que lleve a cabo su maldición sobre el malhechor. Mediante el «Amén», el pueblo en su conjunto se disocia de tales acciones malvadas y de quienes las practican; así pues, la maldición incluye la exclusión de la comunidad del pacto (cf. Éx. 12:15, 19; 30:33, etc. para las ofensas rituales cuyo perpetrador será «cortado de Israel» o «de su pueblo»).

Mientras que las primeras once maldiciones del dodecálogo presentan edictos sobre acciones específicas que son delitos religiosos o sociales, la decimosegunda es más amplia, y se presta fácilmente al argumento paulino (sobre todo, la forma más enfática de los LXX). Además de quitar el doble «todo» añadido por los LXX, Pablo sustituye πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου (LXX) por el equivalente deuteronomíco πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου. En los LXX, igual que en el TM, se pronuncia la maldición sobre la persona que «no confirma (hebreo *yaqim*, “sostiene”) las palabras de esta ley, poniéndolas por obra». Sin embargo, en la versión paulina del texto, la denuncia es generalizada: no se trata de «esta ley» (el dodecálogo), sino de la Torá escrita, con todos sus detalles (cf. Dt. 31:26; Jos. 1:8).

M. Noth observa que el contexto del dodecálogo trata de la bendición del que guarda la ley, así como de la maldición del que la transgrede, pero comenta que Pablo no desfigura la intención original del texto. Sobre la base de los códigos deuteronomícos (Dt. 12-26), así como de los códigos de santidad (Lv. 17-26), «no ha lugar la idea de obras buenas, meritorias, o de una recompensa que pudiera ganarse por ellas; la bendición no se gana, sino que se promete libremente. Sobre la base de esta ley, solo hay una posibilidad

de que el hombre realice su propia actividad independiente: la transgresión, el vicio, seguidos de maldición y juicio. Y así, en verdad, "todos los que confían en las obras de la ley están bajo maldición"» (*The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, ETr [Einburgh, 1966], 131).

Filón alegoriza las bendiciones y las maldiciones (*Praem.* 79-126, 127-172). Posteriormente, los rabinos del periodo amoraico enfatizan el verbo *yaqim* («confirmar», «sostener») de Deuteronomio 27:26. Significa que se debería mantener la autoridad divina de la ley y protestar contra las transgresiones de la misma, no que se debería alcanzar la perfección (cf. E. P. Sanders, *PPJ*, 137). Pablo tendría el mismo verbo en mente en Romanos 3:31, donde dice que al recibir la justificación por fe no anulamos la ley, sino que la «confirmamos» (νόμον ἱσχύομεν).

Sin embargo, aquí trata de enfatizar la imposibilidad de cumplir la ley: por el patrón de la ley todos están «bajo maldición», porque nadie puede guardarla en su totalidad.

Se podría preguntar más concretamente: ¿por qué todos los que confían en las obras de la ley para la justificación caen bajo maldición? ¿Es, simplemente, (i) porque nadie observa *todo* lo prescrito por la ley, de modo que, al fracasar en lograr cumplirlo todo, todos se hacen merecedores de maldición (cf. 5:3)? ¿O es (ii) porque la maldición cae sobre todo el que busca la justificación por la ley, aunque logre cumplir todo?

(i) En el primer caso, Pablo estaría diciendo que fallar al guardar un punto de la ley equivale a fallar en cumplir la ley *como tal* (cf. Stg. 2:10) y, por tanto, equivale a caer bajo la maldición invocada sobre el transgresor de la ley. Esta perspectiva se adscribe popularmente a la escuela de Shammai, de la que se dice que estimaba el 99% de cumplimiento de la ley como un fracaso, mientras que la escuela de Hillel utilizaba de hecho el 51% como la marca de paso que daba derecho a la entrada en el mundo venidero; cf. C. G. Montefiore y H. Loewe: *A Rabbinic Anthology* (London, 1938), 594-597, 664 n. 33.

Si Pablo realiza efectivamente una interpretación shammanita, esto pondría en duda el presupuesto compartido de que era, igual que su maestro Gamaliel, un hillelita. Es cierto que tradiciones posteriores hacen de Gamaliel el sucesor inmediato o de la siguiente generación de Hillel como principal de la escuela, si es que no era incluso su hijo o su nieto. Sin embargo, las tradiciones más antiguas que mantienen cierto recuerdo directo de Gamaliel y su enseñanza no lo asocian con la escuela de Hillel (cf. J. Neusner: *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, I, Leiden, 1971, 341-376).

La afinidades hillelitas de Pablo (sostenidas por J. Jeremias: «Paulus als Hillelit», *Black FS* [1], 88-94) han sido rechazadas por K. Haaker («War Paulus Hillelit?», *Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen* [1971-72], 106-120; «Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen», *Theologische Beiträge* 6 [1975], 1-19) y H. Hübner («Gal. 3,10 und die Herkunft des Paulus», *KD* 19 [1973], 215-231; *Das Gesetz bei Paulus*, 16-43 y en concreto 135ss. n. 16).

Por otra parte, E.P. Sanders no cree que Pablo ofrezca suficientes evidencias para mostrar si antes de su conversión había sido shammanita o hillelita, si es que había sido alguno de ellos; sostiene más bien que ni las afirmaciones que insisten en la total observancia de la ley, ni las que auguran que los méritos superan a los deméritos, suponen una «soteriología sistemática» (*PPJ*, 138 n. 61; «Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism»; *Danbe FS*, 126 apéndice). Según Sanders, toda la interpretación «pesada» de la teología rabínica es desatinada, no importa a qué escuela se adscriba. Los rabinos de esta época asumían que todos los que estaban dentro del pacto alcanzarían la salvación (tendrían una parte en el mundo venidero), excepto aquellos cuya impenitente perversidad o apostasía les situara de hecho fuera del pacto. Dentro del pacto, el arrepentimiento podía expiar siempre el incumplimiento de la ley. Este «nomismo del pacto», llamado así por Sanders, era la base común de las dos escuelas rabínicas rivales y no constituía un tema de desacuerdo, por lo que se presuponía más a menudo de lo que se afirmaba en sus debates (*PPJ passim*; cf. también su «Patterns of religion in Paul and Rabbinic Judaism: A Holistic Method of Comparison», *HTR* 66 [1973], 455-478).

El papel limitado que desempeña el arrepentimiento en la soteriología paulina sugiere que el apóstol encaró la cuestión desde presupuestos diferentes a los de los rabinos. Cf. M. E. Andrews, «Paul and Repentance», *JBL* 54 (1935), 125: «Cuando (Pablo) hizo de la posesión del Espíritu el *sine qua non* de la salvación, así como de una vida ética digna, el arrepentimiento quedó excluido, simplemente al haber sido sustituido por algo más efectivo». Véase también J. Knox: *Chapters*, 142-145.

(ii) Pero, ¿quiere decir Pablo que incluso para aquél que persevera en cumplir todo lo que está escrito en el libro de la ley, la justificación no está asegurada? Parece que sí. Como en sus otras divergencias de los patrones de la teología rabínica, el pensamiento paulino está dominado preeminentemente por la lógica de su experiencia de conversión. En el intento de establecer su propia justicia (Ro. 10:3), el logro de Pablo era mayor que el de muchos: «en cuanto a la justicia de la ley, hallado

irreprensible» (Fil. 3:6). Con todo, esta ya no era la base sobre la que estaba justificado ante Dios, sino por la justicia garantizada «por la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios sobre la base de la fe» (Fil. 3:9).

Podría seguirse del lenguaje de Dt 27:26 que cualquiera que persevere en cumplir todo lo que prescribe la ley es inmune a la maldición pronunciada sobre el transgresor. En efecto, esto se deduce de Levítico 18:5 («por los cuales el hombre vivirá si los cumple»), citado en el versículo 12. Sin embargo, Pablo lo cita solo para apoyar el principio de la fe (en contraste con las obras), basado en Habacuc 2:4b: «mas el justo por su fe vivirá» (no el que persevera en el cumplimiento de toda la ley). «Tras sostener en el v. 3:10 que el que busca la justificación mediante las obras de la ley será maldito, obviamente porque no puede guardar la ley de forma perfecta, Pablo argumenta a continuación (3:11, 12) que uno no puede justificarse en ningún caso por las obras de la ley. Es imposible por definición» (E. P. Sanders: «Fulfilling the Law...», 106).

El encuentro de Pablo con el Cristo resucitado en el camino de Damasco tras su formación en el judaísmo, y la nueva comprensión de la historia de la salvación que surgió de dicho encuentro, le compelerían a ver la senda legal a la salvación cerrada por una barrera (que no habría rehusado en identificarla con la cruz), con un letrero que decía: «No hay camino».

De hecho, la ley misma proveía medios a los que fracasaban en guardarla (en todo caso, para esos cuyo error fuera inadvertido y no deliberado). ¿Por qué no se refiere Pablo a los sacrificios o al día de la expiación?

Una posible razón es que los agitadores no mencionaron el sacrificio ritual. Incluso ellos sabían que esta parte de la ley había quedado obsoleta por la muerte de Cristo. «Los que vieron en esta muerte un sacrificio cesaron pronto de ofrecer a Dios cualquier sacrificio de sangre» (A. Harnack: *What is Christianity?* ETr, London, 1904, 159). Mucho antes de que el autor de Hebreos desmenuzara con todo detalle dicho razonamiento, los discípulos de Jesús aceptaron este principio como algo natural. Evidentemente, los gálatas no pensaban enfrentar el argumento paulino con la objeción de que la ley ofrecía una provisión sacrificial para eliminar la maldición. Si lo hubieran hecho, Pablo habría contestado que, si la ley como tal no era efectiva para justificar a los hombres y mujeres ante Dios, el sacrificio ritual dejaba de tener efecto *ipso facto*. Si acaso, había sido reemplazado por una provisión que era efectiva de forma suprema. Cristo había sido manifestado por Dios como un *hilasterion*, para ser recibido por fe; había sido enviado «en semejanza de carne de pecado y como ofrenda por el

pecado», de manera que el fruto ético que no podía producir la ley fuese manifestado en las vidas de los que «no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu» (Ro. 3:25; 8:3s.).

3:11 ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον. Para la repetida afirmación del mismo principio, apoyado en la cita del Salmo 143 (LXX 142):2, cf. 2:16. El más conciso ἐν νόμῳ corresponde aquí al sintagma ampliado ἐξ ἔργων νόμου: tras el ἐξ ἔργων νόμου del v. 10, ἐν νόμῳ es suficiente para expresar la misma idea (cf. Fil. 3:6: δικαιουσίνην τὴν ἐν νόμῳ); ver D. P. Fuller: «Paul and “The Works of the Law”», 40.

¿Cómo es justificado uno ante Dios? Pablo ha respondido al señalar hacia la experiencia de Abraham (v. 6). Sin embargo, se podría aducir que el caso de Abraham era especial; por ello, Pablo afirma la justificación por fe como un principio permanente en Habacuc 2:4b, que en el contexto actual (cf. Ro. 1:17) debe interpretarse así: «El que es justo (justificado) por fe (no por la ley) vivirá (encontrará la vida)». La vida se asegura a quienes están justificados por fe, luego no se asegura a los que buscan justificarse por la observancia de la ley, tanto si logran guardarla como si no.

En el contexto original de oráculo, Habacuc clama a Dios para que intervenga y castigue la opresión que ve a su alrededor. La tiranía de los líderes nativos de Judá ha sido refrenada por los invasores babilonios, los ejecutores del juicio divino, pero los invasores se han mostrado aún más opresores. «Seguirá matando sin piedad a las naciones?» (Hab. 1:17). El profeta espera pacientemente una respuesta a su queja y finalmente llega: la vindicación por la que suspira se llevará a cabo, «ciertamente vendrá, no tardará» (Hab. 2:3). Que el justo espere con fe esta consumación; por su fe conservará su vida (heb. *saddiq be*munato yihyeh*); cf. las palabras de Jesús a sus discípulos en Lucas 21:19 con la misma seguridad: «con vuestra perseverancia ganaréis vuestras almas».

En los LXX, el profeta no solo espera el cumplimiento de su visión y la vindicación de la justicia divina, sino que también espera la venida de Dios: «ciertamente vendrá, no tardará» (ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ). El hebreo **munato*, «su fe/fidelidad» se ha leído con un sufijo pronominal diferente: **munati* «mi fe/fidelidad»: «el justo vivirá por mi fidelidad» (o «por la fe en mí»), ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται (B). El grupo C de los LXX atestiguan μου ante (no tras) ἐκ πίστεώς, lo cual puede dar el mismo sentido, con cierto énfasis mayor sobre el pronombre, o bien (si μου explica ὁ δίκαιος) puede significar «mi justo vivirá por fe/fidelidad». Esta última forma se cita en Hebreos 10:38a, como estímulo para perseverar en

la esperanza creyente y no descorazonarse ante el retraso de la parusía: «el que ha de venir (ὁ ἐρχόμενος, en lugar de *anarthrosus* LXX ἐρχόμενος) vendrá, y no tardará» (He. 10:37, citando Hab. 2:3b).

Puede que Habacuc 2:3s. fuese en el cristianismo un *testimonium* recurrente en torno a la seguridad de la venida de Cristo, y que esta recurrencia primitiva se refleje de forma independiente en Pablo y en Hebreos 10:37s. C. H. Dodd (*According to the Scriptures* (London, 1952), 50s.) considera que este *testimonium* era previo a la carta de Pablo a los Gálatas, ya que el argumento paulino es sobre todo *ad hominem*, y resultaría más efectivo si formara parte del sustrato común con sus oponentes la idea de que en la venida de Cristo los justos vivirían por fe.

En la literatura de Qumran, el texto hebreo de Habacuc 2:4b se aplica a «todos los que hacen la ley en la casa de Judá, a los cuales Dios salvará del juicio por su afán (*'amañ*) y su fe en (o “lealtad hacia”) el Maestro de Justicia» (1QpHab 8:1-3). El Maestro de Justicia no solo era un jefe espiritual, sino también una figura de importancia escatológica. El camino a la vida eterna consistía en aceptar su enseñanza, en la lealtad en guardar la senda que señalara a sus seguidores.

Pablo omite el pronombre posesivo en toda la cita, aunque no habría supuesto una gran diferencia de haberlo incluido en su argumentación: ἐκ πίστεως μου (o μου ἐκ πίστεως) significaría «por fe en mí (Dios)», en tanto que ἐκ πίστεως αὐτοῦ (si hubiera traducido literalmente *be'munato*) significaría «por su fe (en mí)». La fe por la que uno se hace justo ante Dios es la fe en Dios, la aceptación creyente de su promesa, tal y como nos muestra Abraham.

Para Pablo, la justificación por fe está tan estrechamente relacionada con la vida verdadera, que ambos términos («justificación» y «vida») pueden intercambiarse en la práctica (cf. v. 21b).

3:12 Si el Salmo 143 (LXX 142):2 (en concreto, tal y como Pablo lo glosa) muestra cómo uno *no* se justifica ante Dios (por la ley), Habacuc 2:4b muestra cómo uno *es* justificado (por fe). Para Pablo, ley y fe no están relacionados: el Evangelio pide la fe, pero la ley exige obras. «La ley no se basa en la fe» (ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως); cualquier bendición asociada a ella reside en la obediencia a sus preceptos, como vemos en Levítico 18:5, citado por Pablo como ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς (cf. LXX: ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς). El αὐτά, al igual que el ἃ de los LXX, remite a los προτάγματα ... καὶ ... κρίματά («ordenanzas y juicios») de la cláusula precedente en Levítico 18:5, pero para

los lectores de esta carta recuerda más bien el τοῦ ποιῆσαι αὐτὰ al final del versículo 10 («para hacerlas», es decir, «todas las cosas escritas en el libro de la ley»). (Cf. Ez. 20:13, ἃ ποιήσει αὐτὰ ἄνθρωπος καὶ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, citando Lv. 18:5.) En tanto que la ley no es ἐκ πίστεως, y la justificación es solo ἐκ πίστεως (v 11), la justificación no puede venir mediante la ley.

G. Howard, entiende πίστις como «fidelidad» (véase nota a 2:16) e interpreta la primera cláusula del versículo 12 del siguiente modo: la ley, que exige su perfecto cumplimiento por parte de la humanidad, nunca podría ser la forma de cumplir la promesa de Dios a Abraham; ésta solo podría cumplirse por la fidelidad de Dios al ampliar su bendición a los gentiles (*Crisis*, 63ss.).

Existen otras dos referencias neotestamentarias a Levítico 18:5. En Lucas 10:28, Jesús contesta al intérprete de la ley que había recitado correctamente los dos grandes mandamientos lo siguiente: «Has respondido bien: Haz esto y vivirás (τοῦτο ποιεῖ καὶ ζήσῃ)» (el intento inmediato de justificarse señala que el intérprete reconocía que no era tan sencillo como parecía). La referencia en Romanos 10:5 es más relevante para nuestro texto: Pablo expone el modo de justificación por la ley siguiendo Levítico 18:5 (Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς). A continuación (Ro. 10:6-10) muestra el modo de justificación por fe según un *pesher* de Deuteronomio 30:12-14, omitiendo con cuidado el αὐτὸ ποιεῖν del final de la cita (cf. Bruce: *Romans*, 203s.).

K. Barth (*CD* II/2, Etr (Edinburgh, 1957), 245) sostiene que el ὁ ποιήσας ἄνθρωπος de Romanos 10:5 (Lv. 18:5) es Jesús. C. E. B. Cranfield le sigue y considera que la cita se refiere a «el Hombre que ha realizado la justicia de la ley en su vida y, sobre todo, en su muerte, en el sentido de cumplir perfectamente los requisitos de la ley y de este modo lograr como su justicia la justificación ante Dios» (*Romans*, 521). Cranfield admite que Gálatas 3:12 «a primera vista, puede parecer contrario a esta interpretación», pero sostiene siguiendo a Barth de nuevo que Pablo también tiene en cuenta la obediencia perfecta de Cristo al citar Levítico 18:5, «pues de otro modo, falta un paso en la argumentación»: Cristo hecho maldición por nosotros no tendría poder redentor al margen de su obediencia perfecta (*Romans*, 522 n. 2).

Esta comprensión de la justicia personal de Cristo y su relación con la justicia que ha logrado para los creyentes encaja perfectamente con el pensamiento paulino, pero no puede considerarse en sentido estricto la exégesis correcta de Gálatas 3:12, ni de Romanos 10:5.

D. P. Fuller («Paul and "The Works of the Law"», 41) distingue el uso de Levítico 18:5 en Gálatas del uso en Romanos, ya que en Romanos 10:5 Pablo cita a Moisés como autoridad de la ley, mientras que «el sentido que trata de dar a la cita en Gálatas 3:12 no es el sentido que Moisés mismo intentaba transmitir». Tras asegurar que en Gálatas Pablo interpreta Levítico 18:5 como la justificación por las obras de la ley, resulta difícil que las interprete de otro modo en Romanos 10:5. Es cierto que, en el contexto de Levítico 18:5, la promesa de vida a los que cumplen los mandamientos de Dios es una promesa genuina; sin embargo, en Romanos 10:5 y en Gálatas 3:12 Pablo señala que con la llegada del Evangelio se ha acabado ese estilo de vida, aun cuando hubiera existido. Pero es dudoso que Pablo concediera esto último: su experiencia en el camino de Damasco le mostró la incapacidad de guardar la ley y el poder de la fe. Los vv. 10-12 «proporcionan una refutación fulminante de los gálatas que querían aceptar la circuncisión. No solo se obligarían a obedecer una ley que no podían cumplir, cayendo así bajo maldición, sino que seguir la ley es, en todo caso, un camino que no puede conducir a la salvación» (E. P. Sanders: «Fulfilling the Law...», 106).

En las citas de Levítico 18:5 y Habacuc 2:4b, Pablo entiende «vida» casi en el mismo sentido que «justificación».

3:13 Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρης τοῦ νόμου. «La maldición de la ley» es la maldición pronunciada sobre el transgresor de la ley en Deuteronomio 27:26, citado en el v. 10. Pablo afirma que Cristo ha redimido a su pueblo de esta maldición al hacerse maldición en su lugar (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρης). Pero, ¿cómo? Nacer bajo la ley, como él nació (4:4), no supone maldición si uno guarda la ley. Y según Pablo, Cristo lo hizo (cf. 2 Co. 5:21 τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν). Permaneció inmune a la maldición por la obediencia de toda su vida (cf. Ro. 5:19), aunque las circunstancias de su muerte lo colocaron inevitablemente bajo maldición. El texto que Pablo cita al respecto se refería originalmente a la exposición del cadáver de un criminal ejecutado: «Si un hombre ha cometido pecado digno de muerte, y se le ha dado muerte, y lo has colgado de un árbol, su cuerpo no colgará del árbol (poste) toda la noche, sino que ciertamente lo enterrarás el mismo día (pues el colgado es maldito de Dios), para que no contamines la tierra que el Señor tu Dios te da en heredad» (Dt 21:22ss.).

Así pues, el cadáver expuesto de un criminal en un árbol o poste no debía mantenerse más allá del crepúsculo: dicha exposición no solo era una afrenta contra el pudor de los hombres, sino también contra Dios mismo

(el hebreo *qillat 'lohim* puede entenderse como «afrenta a Dios» mejor que como «maldito por Dios», aunque los LXX eligen la segunda traducción). Josué 10:26ss. recoge un ejemplo temprano: cuando Josué capturó a los reyes cananeos derrotados en la batalla de Bet-Horon, «les dio muerte y los colgó de cinco árboles, y quedaron colgados de los árboles hasta la tarde. Y sucedió que a la hora de la puesta del sol, Josué dio órdenes y los bajaron de los árboles, y los echaron en la cueva donde se habían escondido, y sobre la boca de la cueva pusieron grandes piedras» (cf. el trato al rey Hai en Jos. 8:29). Así, en el relato joánico de la Pasión, los cuerpos de Jesús y de los dos bandidos crucificados con él fueron quitados de las cruces antes de la caída del sol, a instancias de las autoridades judías, preocupadas especialmente en que la santidad del sábado siguiente no fuera profanada (Jn. 19:31; cf. Mr. 15:42ss.).

Puede que otro ejemplo veterotestamentario de la exposición del cadáver de un criminal sea relevante para el argumento paulino. En la apostasía de Baal-peor, la cólera de Dios, manifestada con una plaga, se alejó de Israel cuando los jefes del pueblo fueron colgados (παράδειγματίσω) «al sol» ante Él (Nm. 25:4). El verbo de los LXX no solo implica la exposición pública, sino también el escarmiento público que llevara al arrepentimiento por haber violado el pacto. Cf. 2 Samuel (LXX 2 R.) 21:6, donde siete hijos de Saúl fueron colgados de forma similar (LXX ἐξηλιώζω) ante Yahveh, cuyo desagrado se manifestó en esta ocasión mediante una hambruna. La maldición de Deuteronomio 27:26 se pronunció al final de una ceremonia de renovación pactal y, por tanto, se refería especialmente al transgresor del pacto. De acuerdo con ella, Cristo sufrió el castigo prescrito para el transgresor del pacto.

Sin duda, se trata de una coincidencia cuando en Hebreo 6:6 el verbo παράδειγματίζω se usa para la crucifixión (o re-crucifixión, ἀνασταυροῦντας) de Cristo, pero la yuxtaposición de ambas ideas da suficiente evidencia para afirmar que la crucifixión se sitúa como una forma de παράδειγματίζειν. El Targum palestino sobre Números 25:4ss. conecta este pasaje con Deuteronomio 21:23 al insertar una referencia explícita al «poste» sobre el que los jefes del pueblo fueron colgados y al estipular que sus cuerpos se bajarían y enterrarían «al caer el sol» (cf. A. T. Hanson: *Studies*, 6).

Cuando Filón (*Spec. Leg.* 3.152) analiza Deuteronomio 21:22ss., sustituye κρεμάννυμι por ἀνασκολοπίζω, «empalar», «crucificar». En otro lugar (*Post. C.* 61; *Som.* 2.213) asocia ἀνασκολοπίζω con «clavar» (προσηλώω), lo cual indica que piensa en la crucifixión, no en el empalamiento. La crucifixión está claramente detrás de Gálatas 3:13 y de los textos de los

He-chos (5:30; 10:39) que hablan de Jesús como el κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου (cf. προσηΐξαντες, Hch. 2:23), ya que se refieren a la crucifixión histórica de Jesús.

Colgar (empalar, crucificar) a hombres *vivos* no era una forma tradicional judía de ejecución, aunque sí lo era en las naciones circundantes (cf. Esd. 6:11; Est. 5:14; 7:10; 1 Mac. 1:61). Cuando el comentario de Qumran a Nahum menciona la crucifixión de los enemigos capturados por Alejandro Janeo, expresa su horror al «colgarlos vivos, cosa que nunca se hizo en Israel» (4QpNa 1:7s.). Según la ley judía, tanto si el colgado era un cadáver como una persona viva, se aplicaba igualmente el principio de Deuteronomio 21:22ss. Éste se describe minuciosamente en el rollo del templo 11Q 64:6-13, donde se formulan las regulaciones para colgar a un hombre «en un árbol, que muera», así como para colgar a un ejecutado «en un árbol», y ambos casos se relacionan con Deuteronomio 21:22ss. (donde *qīlāt 'lohim*, «una maldición de Dios», se amplía a *mqīl 'lohim wa'nasim*, «maldito por Dios y por los hombres»). Un ejemplo de criminal que debe ser colgado «en un árbol, que muera» es el que ha dañado a su pueblo informando contra él y dejándolo en manos enemigas; otro, el que «ha maldecido (*palal*) a su pueblo y a los hijos de Israel».

Véase el debate de Y. Yadin: «Peshet Nahum (4QpNahum) Reconsidered», *IEJ* 21 (1971), 1-12; J. A. Fitzmyer: «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the NT», *CBQ* 40 (1978), 493-513 (en especial 498-507, 510-512).

Pablo cita Deuteronomio 21:23, el cual comparte un término común con 27:26 (citado en el v. 10), y de este modo proporciona un ejemplo del principio exegético conocido por los rabinos como *gerezah shawab* («igual categoría»). Cuando dos textos comparten un término común, uno arroja luz sobre el otro (cf. el término ζήσεται, común a Hab. 2:4b y a Lv. 18:5, citados en vv. 11s.). El empleo paulino de *gerezah shawab* se basa en la versión griega, pues en hebreo no hay ningún término común. Mientras en Deuteronomio 21:23 TM un hombre colgado es *qīlāt 'lohim* (lit. «una maldición de Dios»), Deuteronomio 27:26 TM llama al transgresor *'arur* («maldito»). Sin embargo, los LXX usan una forma del verbo ἐπι-καταράσμαι en ambos casos: el participio perfecto pasivo κεκατηραμένος en Deuteronomio 21:23 y el adjetivo verbal ἐπικατάρατος en Deuteronomio 27:26. (No obstante, Pablo demuestra conocer el texto hebreo de Dt. 21:23, ya que en su comentario usa el sustantivo κατάρα, correspondiente al hebreo *q'alah*.)

Posiblemente, Pablo emplea ἐπικατάρατος al citar Deuteronomio 21:23 (prefiriéndolo al de la LXX κεκατηραμένος) por asimilación con la cita de

Deuteronomio 27:26 en el v. 10 (cf. M. Wilcox: «“Upon the Tree” –Dt. 21:22-23 in the NT», *JBL* 96 [1977], 85-99, en concreto 87). Omite «por Dios» tras ἐπικατάρατος en el v. 13 (contrastad LXX κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ), no para evitar colocar indecorosamente el nombre divino junto a la idea de maldición, como se ha sugerido, sino probablemente para evitar la deducción de que Cristo fue maldito *por Dios* en su muerte. Esta idea entraría en conflicto con la convicción paulina de que cargar con la cruz fue el supremo acto de obediencia de Jesús a Dios (cf. Ro. 5:19) y de que «en Cristo, Dios reconcilió consigo al mundo» (2 Co. 5:19). Pablo deja sin contestar la pregunta: «¿por quién fue maldecido Cristo?»; pero sí aclara que la maldición que Cristo «padeció» era la maldición de su pueblo, del mismo modo que la muerte que sufrió era la muerte del pueblo. La muerte «es la experiencia en la que se expresa de forma decisiva la repulsión última del mal por Dios; y Cristo muere. En su muerte, todo lo que el pecado había hecho nuestro fue hecho suyo, todo excepto la pecaminosidad» (J. Denney: *The Death of Christ*, 160). Así pues, en 2 Corintios 5:21 Pablo dice de Cristo que «fue hecho pecado por nosotros», «es decir: vino a quedar en la relación con Dios que es el resultado normal del pecado, alejado de Dios y objeto de su cólera» (C. K. Barrett: *2 Corinthians*, 180).

Mientras que el TM de Deuteronomio 21:23 no califica *taluy* («colgado»), Pablo sigue a los LXX, que añaden ἐπὶ ξύλου (tomado de Dt. 21:22); cf. la cita en el rollo del templo 11Q 64:12, *taluy 'al ha'es* («colgado de un árbol»).

Según H.-J. Schoeps (*Paul*, 179s.), que sigue a G. Klein: *Studien über Paulus* [Stockholm, 1918], 62-67), Pablo resuelve el problema presentado por la crucifixión de Cristo jugando con el doble significado del participio hebreo *taluy*: por un lado, «colgado», por otro, «elevado», «exaltado» (cf. la ambivalencia de ὑψώω en Juan, así como el doble significado de «devanta tu cabeza» en Gn. 40:13, 19). De este modo muestra cómo la maldición se transformó en bendición. No hay nada en el contexto que garantice esta interpretación; en realidad, supondría el absurdo sentido de «el que ha sido exaltado es maldecido por Dios».

No resulta improbable pensar que Pablo elaborara el argumento de los vv. 10-13 al comienzo de su etapa cristiana. No es fácil descubrir la raíz de su hostilidad hacia los seguidores de Jesús: su postura general ya le parecía una amenaza a la ley de Dios, pero, (quizá) sobre todo, su insistencia en que el crucificado era el Mesías de Israel. La identificación del Jesús crucificado con el Mesías era una contradicción de términos blasfema, ya que, casi por definición, el Mesías disfrutaba de la bendición singular de Dios, mientras que un crucificado, según la ley, moría bajo la maldición divina.

Esto era así aunque su muerte en la cruz fuese innecesaria, por no hablar de la interpretación de Deuteronomio 21:23 atestiguada posteriormente en la Misná (Sanh. 6:4), que deducía de *qitlat *lohim* que el hombre colgado había blasfemado contra el Nombre. Cuando Pablo fue compelido a reconocer que el Jesús crucificado, resucitado de la muerte, era Mesías e Hijo de Dios, se encaró con el problema de cómo y por qué había muerto, con todo, bajo la maldición divina. La solución expuesta en los vv. 10-13 debió de encontrarla más pronto que tarde: Cristo había soportado la maldición a favor de su pueblo (al ser «colgado de un árbol») para redimirlo de la maldición pronunciada sobre aquellos que fracasaban en guardar la ley. Este argumento habría encajado con su nueva apreciación, repentina y radical, del lugar de la ley en la relación de Dios con la humanidad.

El verbo ἔξαγοράζω se utiliza para hablar de la obra redentora de Cristo en el capítulo 3:13 y el 4:5. El verbo simple ἀγοράζω se emplea en 1 Corintios 6:20; 7:23: «fuisteis comprados por precio», donde se espera que los lectores sepan cuál fue el «precio» (τιμή) (cf. Ap. 5:9: ἡγόρασας ... ἐν τῷ αἵματί σου). Sin embargo, no se deduce que el precio fuera pagado a alguna persona o entidad con el derecho a exigirlo.

Al decir que «Cristo nos ha redimido», ¿a quién se refiere con «nos»? Se podría decir que únicamente los judíos estaban «bajo la ley» (cf. 4:5) y por tanto expuestos a la maldición de los transgresores; los gentiles, ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα como se denominan en Romanos 2:14, no incurrieron en la maldición como los judíos transgresores. Sin embargo, la argumentación paulina excluye la posibilidad de que solamente los creyentes judíos hayan sido redimidos de la maldición de la ley. Los «gentiles que no tienen ley», no obstante, «muestran que lo que exige la ley está escrito en sus corazones» (Ro. 2:14ss.); tiene un sentido innato del bien y del mal, atestiguado por la actividad acusadora o recusadora de su conciencia; si son transgresores en este sentido, también son en principio propensos a la «maldición de la ley».

De hecho, esto mismo podría deducirse de la inclusión paulina de las inserciones enfáticas de los LXX πᾶς y πᾶσιν en la cita de Deuteronomio 27:26 (v. 10): «todos», sean judíos o gentiles, están sujetos a la maldición de los que no perseveran en «todo», ya sea de forma específica, «escrito en el libro de la ley» o de modo más genérico, «escrito en sus corazones». El énfasis sobre εἰς τὰ ἔθνη en la continuación de la frase confirma que se tiene en cuenta tanto a gentiles como a judíos (v. 14); cf. τὰ πάντα en v. 22 (συνέκλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν) y el lenguaje inclusivo y el argumento de vv. 23-27; 4:4-6 (cf. G. Howard: *Crisis*, 59).

3:14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Las dos cláusulas con ἵνα del v. 14 están coordinadas; ambas expresan el propósito de la muerte redentora de Cristo, la primera en términos generales, la segunda con una interpretación más específica. La «bendición de Abraham» (la bendición prometida a Abraham) garantizada a la fe sustituye a la «maldición» en la que se incurre bajo la ley, lo cual refuerza la efectividad de Génesis 15:6 (citado en v. 6) como resolución de la aparente contradicción entre Habacuc 2:4b y Levítico 18:5 (cf. H.-J. Schoeps: *Paul*, 177s.).

La ley distingue entre el pueblo de Israel, a quien se le dio la promesa y los gentiles, a quienes no se les dio. Sin embargo, la promesa hecha a Abraham incluye explícitamente a los gentiles en su radio de acción (πάντα τὰ ἔθνη); los gentiles debían compartir la bendición prometida, hecho confirmado «en Cristo Jesús», no solo porque redimió a su pueblo de la maldición de la ley, sino también (como declara el v. 16) porque era la simiente (σπέρμα) de Abraham en quien, según una elaboración posterior de la promesa, todos los gentiles serían bendecidos.

La repetición de la promesa a Abraham tras la ofrenda de Isaac, en los términos ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη (Gn. 22:18), ha sugerido a algunos comentaristas que Pablo tiene en mente el relato del sacrificio de Isaac (*qedat yishaq*). Cf. N. A. Dahl: «Aparte de Romanos 8:32, la alusión paulina más clara a Génesis 22 se encuentra en Gálatas 3:13-14» («The Atonement-An Adequate Reward for Akedah?» En *Black FS* [1], 23). En realidad, Dahl encuentra una posible conexión entre «un hombre colgando de un árbol» y «un carnero trabado en un matorral» (Gn. 22:13); pero es hilar demasiado fino. M. Wilcox («Upon the Tree»...), 97) prefiere relacionar el ξύλον de Gálatas 3:13 con la ξύλα puesta sobre Isaac en Génesis 22:6a, 7b, 9; cf. *Gen. Rab.* 56:4 (sobre Gn. 22:6), donde Isaac lleva la leña «como el que carga con la cruz (*šlubo*) sobre su hombro». C. H. Cosgrove («The Mosaic Law Preaches Faith: A Study in Galatians 3», *WTJ* 41 (1978-79), 146-171) llega tan lejos como para encontrar una «tipología implícita Isaac-Cristo» a lo largo de los vv. 13-29. Sin embargo, Isaac no aparece personalmente en la argumentación presente: en realidad, tanto en Génesis 22:18 como aquí, la «semilla» de Abraham pertenece a las generaciones futuras, aunque Isaac es la conexión indispensable entre Abraham y la descendencia más alejada. Véase más adelante 4:22ss.

Pero, ¿de qué forma llega ahora la «bendición de Abraham» a los creyentes gentiles? La respuesta se aporta en la segunda cláusula con ἵνα: ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως (el artículo τῆς ante πίστεως señala con probabilidad al anterior ἐκ πίστεως de los vv.

7, 9, 11ss.). La sustancia de la «promesa» es el don del Espíritu o la «bendición» prometida es el don del Espíritu (según la variante εὐλογία, una posible asimilación inadvertida a la cláusula precedente y no un marcionismo deliberado). Ya se les ha recordado a los gálatas en el versículo 2 que recibieron el Espíritu por el mensaje de fe.

Según N. A. Dahl («The Atonement...»), esta segunda cláusula con ἵνα es la interpretación paulina de un «fragmento de tradición prepaulina» conservada en el capítulo 3:13, 14a, en el cual «identifica la bendición de Abraham con el Espíritu, dado como un anticipo incluso a los creyentes gentiles» (23). Mientras que la tradición prepaulina hace de Cristo el que libera a su pueblo de la maldición en que se incurre por la transgresión de la ley, Pablo lo ve como el que libera a su pueblo de la ley misma. Sin embargo, esta distinción concebida por Dahl no existía probablemente en la mente de Pablo: tal y como lo veía Pablo, todo el que es ἐξ ἔργων νόμου incurre en maldición, transgresores o no (v. 10).

Que nosotros recibiéramos la promesa porque Cristo cargó con la maldición es un ejemplo notable del principio evangélico de «intercambio», tal y como aduce M. D. Hooker: «Pablo no explica cómo uno hecho maldición se convierte en fuente de bendición; pero en tanto que “en Cristo” viene la bendición, y en tanto que mediante la identificación con el verdadero descendiente de Abraham judíos y gentiles reciben la promesa, es evidente que la maldición ha sido anulada, transformada en bendición. Esto solo puede suceder a través de la resurrección: el juicio de la ley (que Cristo estaba bajo maldición) ha sido retirado; Dios mismo ha reivindicado a su Hijo como justo, y quienes tienen fe en Él son contados como justos y viven» («Interchange and Atonement», *BJRL* 60 [1977-78], 470s.; cf. también su «Interchange in Christ», *JTS* n.s. 22 [1971], 356s.).

Así pues, por fe Abraham recibió la justificación y la promesa de bendición; ahora que Cristo ha llevado a cabo su obra redentora, los hijos de Abraham (cf. v. 7), también por fe, reciben la justificación y la bendición prometida: el don del Espíritu. Más aún, reciben esta bendición «en Cristo Jesús», el Hijo de Abraham, como está escrito: «en tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra».

E. La prioridad y permanencia de la promesa (3:15-18)

Hermanos míos, utilizo una analogía humana: aunque se trate del testamento de un ser humano, nadie (más) lo invalida ni le añade un codicilo una vez ratificado. Ahora bien, las promesas fueron hechas

a Abraham y a su «descendencia». No dice: «y a (tus) descendencias», como si se refiriera a muchas, sino «y a tu descendencia», refiriéndose a una persona, es decir, Cristo. Lo que quiero decir es esto: El testamento o pacto ratificado anteriormente por Dios, no puede invalidarse por la ley (que vino cuatrocientos treinta años más tarde), como si el resultado de la ley fuese anular e invalidar la promesa. Porque si la herencia estuviera basada sobre la ley, ya no estaría basada sobre una promesa. Pero Dios la garantizó a Abraham por medio de una promesa.

NOTAS TEXTUALES

v. 16 ὅς / o D* 81 Iren^{lat} Tert / ou G

v. 17 θεοῦ P⁶⁶ 8 A B Ψ pc lat^{vk} / θεοῦ εἰς Χριστόν D G I byz lat^{vet} syr

3:15 Ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω. Pablo habla κατὰ ἄνθρωπον cuando, como aquí, traza una analogía de la vida humana (cf. 1 Co. 9:8), cuando utiliza una figura del lenguaje (cf. 1 Co. 15:32) o cuando cita un argumento común, rechazado con tanto vigor, que se disculpa por aludir a él (cf. Ro. 3:5).

La analogía está tomada de la práctica judicial. Si, pese a todo lo dicho, sus lectores persisten en apelar a la ley, deben considerar que la promesa divina se incorporó en un momento muy anterior a la ley y, por tanto, no puede ser anulada ni modificada por ella. Para las referencias paulinas a la práctica judicial en esta epístola, cf. A. Halmel: *Über römisches Recht im Galaterbrief: Eine Untersuchung zur Geschichte des Paulinismus* (Essen, 1895); D. Walker: «The Legal Terminology in the Epistle to the Galatians», *The Gift of Tongues and Other Essays* (Edinburgh, 11906), 81-175. (Walker, siguiendo a Halmel, considera que la terminología legal paulina es romana, en contra de Ramsay: *Galatians*, 349-375, quien aduce que es fundamentalmente griega).

ὁμῶς, «no obstante», ocupa una posición extraña (sin embargo, cf. 1 Co. 14:7). Puede explicarse como un desplazamiento: «aunque un pacto sea humano, *no obstante* una vez ratificado nadie lo invalida». Por otro lado, podría estar acentuado ὁμῶς y traducirse «del mismo modo»: «(como sucede con el pacto divino), del mismo modo un pacto humano no queda invalidado...» (cf. BDF 450.2). Aquí no parece tan probable como en 1 Corintios 14:7.

ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην. Dado que Pablo está usando una analogía humana, probablemente διαθήκην tiene en el contexto inmediato

el usual sentido secular de «última voluntad», «disposición testamentaria», en lugar del sentido bíblico específico de «pacto». Este sentido distintivo surge del uso que los LXX hace de διαθήκη como el equivalente del hebreo *ḅrit*, «pacto».

No obstante, es este uso bíblico el que ha sugerido a Pablo el presente debate en torno a διαθήκη. La promesa hecha a Abraham estaba confirmada por un pacto, en el que Dios se comprometía a dar la tierra santa a sus descendientes en perpetuidad (Gn. 15:18-21; 17:2-14). Pablo utiliza una de las cláusulas del pacto en Génesis 17:4 «y serás padre de una multitud de naciones» (πολλῶν ἔθνων) para mostrar en Romanos 4:17 que Abraham es el padre de los creyentes gentiles (afirmación que también mantiene en Gálatas sobre una base más general; cf. v. 7).

El διαθήκη (*ḅrit*) hecho con Abraham compartía con el testamento ordinario su relación con la herencia (κληρονομία, v. 18), herencia que recibirían los descendientes de Abraham consistente, según Pablo, en la doble bendición: la justificación por fe y el don del Espíritu.

A lo largo del AT, el *ḅrit* hecho por Dios con su pueblo es de ordinario un «pacto de gracia», arreglo que la parte superior concede por gracia a una inferior. Se ha afirmado suficientemente que la formulación del «pacto» veterotestamentario está configurado a la manera del «pacto de vasallaje» frecuente en el antiguo Oriente Próximo, en el cual el soberano de un imperio establecía relaciones con un poder inferior, prometiéndole protección y ayuda a cambio de ciertos servicios que pudiera prestarle el poder inferior; cf. E. Mendenhall: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburg, 19); K. Baltzer: *The Covenant Formulary*, ETr (Oxford, 1971). Eran condiciones diferentes a las de un «pacto paritario», trato entre iguales o casi iguales, del tipo que los israelitas tenían prohibido hacer con los cananeos (Éx. 23:32), ya que infringiría el pacto que el divino soberano había establecido con ellos, o como el que los sucesivos reyes de Damasco hicieron con los sucesivos reyes de Judá (1 Re 1:19). Los Estatutos (*ḏbarim*) de los códigos legales del AT («No...») están modelados sobre las formulaciones de vasallaje, más que en los códigos legales casuísticos de Oriente Próximo («Si un hombre...») (cf. el hebreo *mispatim* de, p.ej., Éx. 21:2-22:17).

Los pactos veterotestamentarios relevantes son: los que Dios hizo con Noé (Gn. 9:9-17), con Abraham y su familia (Gn. 1:18-21; 17:2-14), con Israel en los días de Moisés (Éx. 19:5s.; 24:3-8; 34:19; Dt. 29:1) y con David y su casa (2 S. 23:5; Is. 5:3). El nuevo pacto profetizado por Jeremías se establecerá a perpetuidad, en contraste con el pacto en los días de Moisés (Jer. 31:31-34; cf. 2 Co. 3:2-14; He. 8:6-9:22).

No obstante, todo esto tiene poco que ver con el presente argumento paulino. A Pablo no le interesan las formulaciones del pacto, sino la última voluntad o testamento, que era una forma unilateral de διαθήκη, una disposición o un arreglo.

οὐδεὶς ἀθετεῖ, «nadie anula». Una vez firmado, sellado y entregado adecuadamente el documento de un acuerdo y transmitida legalmente la propiedad, ni siquiera el dueño originario puede revocar o alterar los términos. La ley romana y otros muchos sistemas permitían que el testador cancelara o modificase una disposición testamentaria (mediante codicilos, etc.) en cualquier momento de su vida, pero solo podría validarse (κυροῦσθαι) con su muerte. Entonces, el testador ya no estaba en condiciones de cambiarlo, y no se permitía hacerlo a nadie. Pablo no se extiende como el escritor de Hebreos en decir que la última voluntad se vuelve efectiva solo cuando se registra la muerte del testador (He. 9:16s.); lo asume como algo conocido universalmente, mientras que es un paso esencial en la argumentación de Hebreos 9:15-22.

W. M. Ramsay (*Galatians*, 353) aduce que las referencias judiciales de esta epístola no correspondían a la ley romana, sino a la griega, modificada por el uso local. Se acerca a K. G. Bruns y E. Sachau (ed.): *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert* (Leipzig, 1880) (si bien prefiere llamar a la obra el código greco-sirio), sobre todo en relación con la ley que afecta a la herencia. Según Ramsay, en muchas ciudades del mundo griego la ratificación de un testamento dependía de que el original o una copia certificada hubiera sido debidamente registrado y depositado en el registro público. Una vez depositado, ni siquiera se permitía alterarlo al testador, a no ser que este permiso estuviera declarado expresamente en él. Este carácter irrevocable se asociaba en particular a un testamento cuando se trataba de la herencia de los hijos, sobre todo de la herencia de hijos *adoptados* (esto es muy importante en referencia a la υἱοθεσία de 4:5). L. Mitteis: *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs* (Leipzig, 1891), 213ss., cita un pasaje relevante de Luciano: *El desheredado*, 12, que señala cómo en el mundo griego los derechos de un hijo adoptado eran incluso más seguros que los de los hijos biológicos.

La evidencia aducida por Ramsay es importante, pero no tan definitiva como él pretende; en concreto, no tiene una verdadera relación, como él cree, con la hipótesis válida de que el sur de Galacia fuera el lugar de destino de la carta. P. W. Schmiedel («Galatia», *Enc Bib*, 1608-1611) analizó meticulosamente su argumentación y mostró que era bastante menos concluyente de lo que mantenía Ramsay.

ἡ ἐπιδιατάσσεται, «o le añade un codicilo». El verbo compuesto solo se ha encontrado hasta la fecha en textos cristianos (cf. v. 19 para el verbo simple διατάσσω); ésta es la evidencia literaria que existe más antigua. En la ley romana, el testador podía añadir un codicilo en cualquier momento, pero tras su muerte (o previa a ella) nadie podía hacerlo. Ramsay mantiene que en el procedimiento griego, que es el que parece estar en el trasfondo, se permite ejecutar un ἐπιδιαθήκη o disposición suplementaria (es decir, prever para un segundo hijo o heredero por adopción), pero ni siquiera ésta podía revocar los términos del primer testamento. Tenemos un ejemplo de ἐπιδιαθήκη en el Papiro 21 (126 a.C.), en B. P. Grenfell (ed.): *An Alexandrian Erotic Fragment and Other Greek Papyri* (Oxford, 1896), 44-48. (Josefo emplea el plural del sustantivo ἐπιδιαθήκη en *Ant.* 17.226, hablando del último codicilo del testamento de Herodes, en el que se nombró rey a Arquelao, en lugar de Antipas. Dado que Herodes y sus hijos eran ciudadanos romanos, su testamento se redactó y ejecutó de acuerdo con la ley romana.)

E. Bammel: «Gottes ἐπιδιαθήκη (Gal. iii.15-17) und das jüdische Rechtsdenken», *NTS* 6 (1959-69), 313-319 observa que Pablo no está pensando en analogías griegas o romanas, sino en la institución judía de *matn'nat bari'*, el «don de una persona sana» irrevocable, en contraste con la última voluntad y el testamento de alguien a punto de morir.

3:16 τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. La promesa no solo incluye a Abraham, sino a su descendencia. Si en Génesis 18:18 todas las naciones de la tierra serán benditas en (o con) Abraham, en Génesis 22:18 la promesa sigue: «En tu simiente (σπέρμα) serán benditas todas las naciones de la tierra» (cf. Gn. 26:4b; 28:14). En Génesis 22:18 (y 26:4b), la conjugación hebrea forma el reflexivo hitpa'el (*hitbar'ku*), no nifal, pero aún así se traduce por pasiva en los LXX. En Sir 44:21 (ἐνευλογηθῆναι ἔθνη ἐν σπέρματι αὐτοῦ), el texto hebreo y la traducción griega parecen indicar que las naciones serán el objeto de la bendición, siempre y cuando *lbrk bẕr'w gyyim* vocalice *l̄barek* (infinitivo piel, mejor que niph'al *libbarek* para *l̄hibbarek*) *b'ẕar'o goyim* («bendecir a las naciones en su simiente»).

En la narración del Génesis, las promesas hechas a los patriarcas se relacionan en parte con la tierra (Gn 12:7; 13:15,17; 26:4; 28:13) y en parte con otros aspectos de la herencia (sobre todo, la bendición universal). Pero cuando las promesas se dan a la descendencia de Abraham (τῷ σπέρματι αὐτοῦ, como dice aquí Pablo), y no a otros *en* o *con* la simiente de Abraham, se refiere a la tierra («A tu descendencia daré esta tierra», Gn. 12:7; cf. 13:15;

15:18; 17:8; 24:7 etc.). Sin embargo, la referencia a la tierra no desarrolla ningún papel en el argumento de Gálatas; en Romanos 4:13 aparece como «la promesa a Abraham o a su descendencia de que él sería heredero del mundo» (τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου), una promesa cumplida (como la promesa doble de que en Abraham y su simiente serían benditas todas las naciones) en la expansión mundial del Evangelio a través de la misión gentil. (Por su parte, el escritor a los Hebreos interpreta la promesa de la tierra en el sentido de «una patria mejor, es decir, celestial» (He. 11:16)). Para el argumento paulino, la promesa a la descendencia de Abraham, así como al mismo Abraham, es la promesa de que tanto en una como en el otro serán benditas todas las naciones.

Sobre las promesas a los patriarcas véase J. Hofstjzer: *Die Verheissungen an die drei Erzväter* (Leiden, 1956); D. J. A. Clines: *The Theme of the Pentateuch* (Scheffield, 1978), 26s., 29, 31-43, 81-96, 111-118; C. Westermann: *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives*, Etr (Philadelphia, 1980).

οὐ λέγει, Καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός, Καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός. El sujeto de λέγει puede ser ὁ θεός ο, como en el v. 8, ἡ γραφή. El ὡς reiterado, que indica la motivación subjetiva o la intención del sujeto, puede estar construido sobreentendiendo el participio λέγων o (si el sujeto implícito es ἡ γραφή) λέγουσα. El relativo ὅς, en lugar de concordar en género con su antecedente σπέρματί, está atraído por el género de Χριστός que sigue (a no ser que se trate de una concordancia de sentido, como en el cap. 4:19).

No es necesario problematizar la insistencia paulina en que el texto bíblico tiene σπέρματι (singular) y no σπέρμασιν (plural). En esencia, este argumento se expresa adecuadamente señalando que el texto bíblico utiliza un singular colectivo («descendencia») que puede referir a un solo descendiente o a muchos. En el primer caso, remite a un único descendiente, Cristo, por el cual la bendición prometida llegaría a los gentiles. En el segundo caso, remite a todo el que recibe dicha bendición: en el versículo 29 los que pertenecen a Cristo están incluidos en la descendencia de Abraham. Pablo era consciente de que este sustantivo colectivo podía indicar tanto la pluralidad como la unidad de descendientes. Así, en Romanos 4:18 iden-tifica la descendencia de Abraham de Génesis 15:5 con las naciones de Génesis 17:5, interpretando éste último versículo como los gentiles creyentes.

El plural σπέρματᾱ está en los LXX (como Lv. 26:16), pero con el significado de «variedad de semillas», lo cual resulta irrelevante cuando se trata de la descendencia humana.

A. Halmel (*Über römisches Recht...*) considera todas las analogías paulinas de esta epístola en el marco del procedimiento romano y argumenta que el singular σπέρμα, referido a un individuo particular, se conformaba a la práctica romana, según la cual no se podía legar a una pluralidad indefinida, sino a *certa persona* (cf. el resumen de D. Walker: «Legal. Terminology», 105-107). Sin embargo, ahora Pablo está realizando una exégesis bíblica, no una analogía judicial, y los paralelos de su argumentación exegética se encuentran más fácilmente en fuentes judías que romanas. Los argumentos basados sobre el singular o el plural del hebreo *zera'* («semilla») se encuentran en m. Shab. 9:2 y b. Shab. 84b (sobre Is. 61:11), como sucede con el singular y el plural de *dam* («sangre») en *Gen. Rab.* 22:9 (sobre Gn. 4:10; 2 R. 9:26; 2 Cr. 24:25). Cf. Filón: *Mut. Nom.* 145, el cual argumenta que en Génesis 17:16 LXX no se le prometen a Abraham πολλά τέκνα («muchos niños») en Sara, sino τέκνον («un niño»), «porque la excelencia no puede estimarse según el número, sino según el valor». Este tipo de argumentación habrá pesado más sobre los contendientes paulinos que cualquier otra analogía tomada de la ley griega o romana.

La exégesis judía reconoce que *zera'* se refiere generalmente a la pluralidad de descendientes. Así, diferentes targumes traducen en la promesa a Abraham el hebreo *zar'ka* («tu semilla») por el arameo *bnayk* («tus hijos»). Sin embargo, nos encontramos con ejemplos donde se reconoce que el contexto bíblico señala a un individuo: en Génesis 4:25, «otra semilla» (*zera' 'aher*, LXX σπέρμα ἑτερον) es Set; en Génesis 21:12 y 13 la «semilla» de Abraham es Isaac e Ismael, respectivamente. En 2 Samuel 7:12-15 la «semilla» de David es, en primera instancia, Salomón. Del mismo modo que Salomón pasa en el oráculo de Natán a ser el mesías verdadero (cf. la aplicación de 2 S. 7:14 a Cristo en He. 1:5b, una exégesis anticipada en 4Qflor. 1:10s.), en el NT Isaac, como la «semilla» de Abraham, pasa a ser Cristo (καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ), en quien la promesa hecha a Abraham alcanza su cumplimiento. M. Wilcox («The Promise of the "Seed" in the NT and the Targumim», *JSNT*, Issue 5, October 1979, 2-20) presta atención a la paráfrasis de la promesa a Abraham en Jub 16:17ss. («de los hijos de Isaac uno se convertirá en semilla santa, y no será contado entre los gentiles; porque será la porción del Altísimo, y toda su semilla... será bajo el Señor un pueblo de (su) posesión sobre todas las naciones y... un reino de sacerdotes y nación santa») y Ps.-Filón, *LAB* 8:3: «a tu semilla daré esta tierra; y tu nombre se llamará Abraham, y Sarai tu esposa se llamará Sara. Y te daré de ella una semilla eterna y haré pacto contigo». Y Abraham conoció a Sara su mujer, y concibió y dio a luz a Isaac (el cual equivale aparentemente

a la «semilla eterna»). Estos textos tardíos parecen imaginar un descendiente preeminente de Abraham, por el cual se cumplirá la promesa relacionada con su «semilla».

Véase D. Daube: «The Interpretation of a Generic Singular», *The NT and Rabbinic Judaism* (London, 1956), 438-444

3:17 τοῦτο δὲ λέγω, «lo que quiero decir es esto». La promesa dada a Abraham estaba completa en sí misma, y tenía toda la confirmación necesaria de la autoridad de Dios, quien la hizo (cf. He. 6:13-18). El prefijo προ- de προκεκυρωμένην señala que fue ratificada al tiempo que fue dada, mucho antes que la ley. Por tanto, después nada puede anular la promesa o hacerla menos firme de lo que era cuando Abraham la recibió por primera vez. La ley fue dada en la época de Moisés, mucho después de la promesa hecha a Abraham, 430 años después según leen los LXX Éxodo 12:40, período que incluye desde la estancia de los patriarcas en Canaán hasta la residencia de sus descendientes en Egipto. (En el TM, el intervalo entre la promesa y la ley eran alrededor de 645 años; en *Seder 'Olam 3*, los 430 años se calculan desde el pacto de Gn. 15 hasta el Éxodo.) Así pues, la ley no puede anular o debilitar la promesa; el Evangelio, con el corolario de la justificación y del don del Espíritu, es el cumplimiento de la *promesa*.

R. E. Clements (*Abraham and David*, 57ss.) ve un antecedente veterotestamentario al contraste paulino entre el pacto sináutico de la ley y el pacto de la promesa hecho a Abraham: el contraste entre el énfasis deuteronomico del pacto de Horeb-Sinaí y la interpretación sacerdotal que prima el pacto abrahámico, de validez permanente. «El pacto abrahámico permanecía como un testigo de la primacía de la gracia en cada trato que Dios mantenía con Israel, su pueblo, y testificaba a la fe que la elección era obra de Dios, no un estado que podía alcanzar el hombre mediante su obediencia a la ley».

H.-J. Schoeps compara la referencia que Pablo hace de la ley hasta llegar a la promesa abrahámica con la referencia que Jesús hace de la ley hasta llegar a las ordenanzas de la Creación—en relación, por ejemplo, con el Sabat (Mr. 2:27) y con el matrimonio (Mr. 10:5-9)—, y encuentra un principio común para ambos («Restitutio principii als kritisches Prinzip der nova lex Jesu», *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, 271). Cf. también D. Daube: «Evangelisten und Rabbinen», *ZNW* 48 (1957), 119-126, sobre todo 125s.

3:18 εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας, «porque si la herencia se apoyara en la ley, ya no se apoyaría en la promesa». Los vv. 15-17 presuponen la herencia: las promesas relacionadas con los des-

endientes de un hombre incluyen la herencia. Si la herencia de los descendientes de Abraham estuviera apoyada en la ley, en concreto en la ley mosaica, entonces pertenecería al pueblo de la ley (cf. v. 10: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν), es decir, a la nación judía. Pero si se apoya en la promesa hecha a Abraham, generaciones antes de darse la ley, entonces la ley no puede afectarla; pertenece al pueblo de fe (cf. v. 7: οἱ ἐκ πίστεως), y ya sean gentiles o judíos de nacimiento, son los verdaderos hijos de Abraham. Con toda seguridad, la herencia se apoya en la promesa: τῷ δὲ Ἀβραάμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός (mediante la promesa y por tanto por fe, ya que Abraham fue justificado por la fe en la promesa de Dios, v. 6). El perfecto κεχάρισται señala que Dios no solo garantizó la herencia a Abraham en el pasado, sino que continúa haciéndolo a sus descendientes. La promesa hecha a Abraham era íntegramente un pacto garantizado (cf. K. M. Campbell: «Covenant or Testament?» *EQ* 44 [1972], 107-111, sobre todo 108).

A. Halmel (*Über römisches Recht...*) adujo que Pablo interpreta la ley como un codicilo a la promesa, según la clara directriz de las leyes romanas que afirman que un codicilo no puede afectar a la herencia (cf. Gaius, *Inst.* 2.273: «codicillis heres non instituitur»; Justiniano, *Inst.* 2.25.2: «codicillis hereditas neque dari neque adimi potest»). «Así, la inferioridad legal del codicilo comparado con el testamento ilustra la inferioridad y transitoriedad de la ley en comparación con la promesa» (D. Walker: «Legal Terminology», 111, resumiendo a Hamel). Sin embargo, Pablo no consideró la ley como un codicilo a la promesa; se trataba de un instrumento completamente diferente, sin relación con la promesa, introducida con un propósito distinto, tal y como Pablo dirá a continuación.

F. El propósito de la ley (3:19-22)

Entonces, ¿cuál era el propósito de la ley? Fue añadida a causa de las transgresiones, hasta que viniera la descendencia a la cual había sido hecha la promesa. (La ley) fue promulgada a través de ángeles por mano de un mediador. Ahora bien, un mediador no es de un (solo) partido, pero Dios es uno. ¿Es entonces la ley contraria a las promesas (de Dios)? ¡De ningún modo! Porque si se hubiera dado una ley capaz de impartir vida, entonces la justicia ciertamente hubiera estado basada sobre la ley. Pero la Escritura lo encerró todo bajo (el poder del) pecado, para que la promesa fuera dada a los creyentes sobre la base de la fe en Jesucristo.

NOTAS TEXTUALES

- v. 19 νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη / νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη D* / νόμος; τῶν πραξέων χάριν ἐτέθη lat^{d m} / νόμος τῶν πραξέων; P⁴⁶ / νόμος τῶν πραξέων; ἐτέθη G Iren^{lat} Ambst
- v. 21 τοῦ θεοῦ κ A C D G (om τοῦ) Ψ byz lat syr cop arm Ambst Chrys Aug / του Χριστου 104 / om P⁴⁶ B lat^{d e} Ambst M. Vict ἐκ νόμου ἄν ἦν A C al / ἄν ἐκ νόμου ἦν K L P byz / ἐκ νόμου ἦν ἄν κ al / ἐκ νόμου ἦν D al / ἐκ νόμου G / ἐν νόμου ἦν ἄν P⁴⁶ / ἐν νόμῳ ἄν ἦν B

3:19 Τί οὖν ὁ νόμος; A la pregunta «¿Entonces por qué la ley?» (la elipsis del verbo es normal en griego) se dan dos respuestas: (i) para multiplicar (e incluso estimular) las transgresiones; (ii) para confinar todo en la cárcel del pecado, de la cual no se puede salir a no ser por el camino de la fe.

τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, «es decir, para que se produjeran transgresiones, la desobediencia consciente de mandamientos definidos» (C. E. B. Cranfield: «St. Paul and the Law», *SJT* 17, 1964, 46). χάριν expresa propósito, no una causa antecedente. La ley se introdujo como un factor adicional para producir transgresiones. Cf. el argumento de Romanos 4:15; 5:12-21: «donde no hay ley, tampoco hay transgresión» (παράβασις), pero «la ley se atravesó (παρεισῆλθεν) para aumentar la transgresión (παράπτωμα)». Es un dato de la experiencia humana que la promulgación de leyes específicas crea la correspondiente categoría de infracciones específicas, con la oportunidad (y posiblemente la tentación) de cometerlas. Sin embargo, la afirmación paulina va más allá: el *propósito* de la ley fue aumentar el total de transgresiones.

Cranfield añade que la ley «*también incrementa el pecado en el sentido de que hace pecar más*», sobre todo porque induce a los pecadores «a intentar usarlo como forma de establecer demandas a Dios», hecho que entiende este autor como la esencia del legalismo («St. Paul and the Law», 46s.). Cf. 1 Corintios 15:56, «el poder del pecado es la ley».

H. Hübner se pregunta qué intención tenía el hecho de que la ley produjera transgresiones, y encuentra la respuesta en la referencia a los ángeles que viene a continuación. Los ángeles planificaron incitar a los seres humanos a transgredir por medio de la ley. Dichos ángeles deben

entenderse como seres demoníacos que, a diferencia de Dios, deseaban la caída del hombre, no su bienestar (*Das Gesetz bei Paulus*, 28s.). El autor añade en la página 33: «es evidente que toda la línea argumental relacionada con el propósito de la ley suena blasfemo a oídos judíos; debe sobresaltar a todo judío, no solo a los fariseos». Aunque tiene razón en percibir la intención hostil de los ángeles, esta intención se percibe como impuesta por Dios (si no dirigida) para llevar a cabo *su* propósito. Incluso en Gálatas, la ley es en última instancia la ley *de Dios* (al menos por deducción). E. P. Sanders (*PPJ*, 550) admite que Pablo realiza una afirmación extrema «en el acaloramiento del debate», pero encuentra evidencias de una «reflexión más equilibrada» en Romanos 2:13; 10:2; Filipenses 3:6.

En realidad, no hay mucha diferencia entre esta afirmación y la de Romanos 5:20a, a excepción de que allí no hay ningún dicho sobre los ángeles. Cuando Pablo dice que la ley «fue añadida» (προσέτεθη) no quiere decir que fue añadida a la promesa como una especie de suplemento a la misma, sino que fue añadida a la situación humana debido a un propósito especial, un propósito totalmente diferente al de la promesa. El uso del verbo παρεισέρχομαι (cf. su matiz siniestro en 2:4) en Romanos 5:20a («la ley se introdujo por un camino secundario») nos proporciona un comentario adecuado al sentido de προσέτεθη aquí.

Varios testimonios occidentales del texto presentan el verbo simple ἐτέθη («fue puesta») en lugar de προσέτεθη, pero dicha variante se combina a menudo con una alteración de παραβάσεων para eliminar una afirmación escandalosa a ojos de un escriba o editor: la ley es producto de las transgresiones. La alteración de παραβάσεων a παραδόσεων hacía de la creación de las tradiciones el propósito de la ley (presumiblemente en el sentido de 1:14); la sustitución por πράξεων se refería a la «ley de las obras».

ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται, «hasta que viniese la simiente (de Abraham) a quien fue hecha la promesa», es decir, Cristo (cf. v. 16). El perfecto ἐπήγγελλται, o bien tiene un sentido de pluscuamperfecto, o bien enfatiza la validez permanente de la promesa, como el perfecto καχάρισται del versículo 18.

Por tanto, la ley debía permanecer fuerte hasta la venida de Cristo, lo cual se repite con gran detalle en los vv. 23-25. Se ha sugerido que la educación judía de Pablo le enseñó que la ley quedaría abrogada con la llegada de la era mesiánica, de modo que cuando se convenció de que Jesús era el Mesías dedujo la conclusión lógica. Existía una antigua doctrina judía de las tres épocas en la historia del mundo: la era del caos, la era de la ley y la era mesiánica; cada una duraba 2.000 años, y tras ellas se disfrutaría

del descanso sabático eterno (b. Sanh. 97a; m. Tamid 7:4). Se decía que esta doctrina surgió de «la escuela de Elías», frase que denota la misma antigüedad para la Haggadá que «un mandamiento de Moisés en Sinaí» para la Halaká (W. Bacher: *Tradition und Tradenten*, Frankfurt 1914, 25ss., 233s.). Para alguien nacido en esta doctrina se seguía que «si los “días del Mesías” han comenzado, los de la Torá llegan a su final. Por otro lado, si la Ley, la Torá, todavía seguía siendo válida, se afirmaba que el Mesías no había llegado» (L. Baeck: «The Faith of Paul», *JJS* 3, 1952, 106; cf. H.-J. Schoeps: *Paul*, 171ss.). Para un debate más extenso, véase W. D. Davies: *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (Philadelphia, 1952).

Sin embargo, la primera instrucción recibida por Pablo sobre este tema tiene poca importancia: la lógica que le impelía a la convicción de que Cristo había desplazado a la Torá era la lógica de su conversión en el camino a Damasco. Véase la nota sobre 1:8ss.

διαταγείς δι' ἀγγέλων, «administrada por medio de ángeles»; cf. Esteban en Hechos 7:53 (εἰς διαταγὰς ἀγγέλων) y Hebreos 2:2, donde la ley es «la palabra hablada por medio de ángeles» (ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος).

La administración de la ley por medio de ángeles no tiene referentes en el AT. Lo más cercano es la descripción de la teofanía en Deuteronomio 33:2, «Yahveh vino de Sinaí... vino de entre sus miríadas santas; de su mano derecha llegó una ley de fuego para ellos». La expresión «ley de fuego» (Heb. 'es *dal*) tiene un significado incierto; los LXX atestiguan la expresión ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ («en su mano derecha había ángeles con él»). Juan Calvino escribió que «es probable que tanto Pablo como Esteban derivasen de este pasaje su afirmación de que la ley estaba “ordenada por ángeles en la mano de un mediador”, ya que su autoridad quedaba fuertemente confirmada por la multitud de testigos» (*Harmony of the Four Books of the Pentateuch*, Etr., IV (Edinburgh, 1855) 381).

Pablo, como hiciera Esteban, se refiere a la administración de la ley por medio de ángeles como algo sobradamente conocido. Pero es difícil encontrar una referencia conocida anterior al dato de la propia epístola. En *Jub.* 1:29ss., el ángel de la presencia toma las tablas «de la ley y del testimonio de las semanas» y dicta su contenido a Moisés. Sin embargo, esto no puede equipararse a la administración de la ley por medio de ángeles. Cuando Filón (*Som.* 1.141-143) habla de los ángeles vistos por Jacob en su sueño en Betel los describe como «mediadores» (μεσίται), y afirma que el pueblo dijo en Sinaí a uno de estos mediadores: «Habla con nosotros, ... pero no hable Dios con nosotros, para que no muramos»

(Éx. 20:19), aunque la petición se dirigiera efectivamente a Moisés. Filón no habla más que el autor de los Jubileos sobre la administración angélica de la ley. También se compara con Test. Daniel 6:2, ἐγγίετε τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμῶς («acércate a Dios y al ángel que intercede por ti»), pero este ángel es «el mediador (μεσίτης) entre Dios y el hombre por la paz de Israel» y aboga por Israel (como Miguel en Dan. 12:1) en contra «del reino del enemigo».

La referencia extrabíblica posiblemente más antigua se encuentra en un discurso que Josefo pone en boca de Herodes dirigiéndose al pueblo (*Ant.* 15.136): «Hemos aprendido la más noble de nuestras doctrinas y la más santa de nuestras leyes por medio de ángeles enviados por Dios» (ὁὶ ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ). No obstante, se ha sostenido que los ἀγγέλοι son mensajeros humanos, profetas (o sacerdotes); cf. R. Marcus en la edición Loeb de Josefo, VIII (London, 1963), 66s.; véase también W. D. Davies: «Una nota sobre Josefo, Antigüedades 15:136», *HTR* 47 (1954), 135-140, el cual afirma con Marcus que ἀγγέλοι podrían ser profetas, si bien aun el hecho de ser ángeles no presupone en modo alguno una duración limitada de la ley, para Josefo ἀθάνατος διαμένει (*Ap.* 2.277).

El midrashim tanaítico (*Mek.* sobre Éx. 20:18, *Sifre Nu.* 102 sobre Nm. 12:5; cf. *Pesiq.* R. 21, 103a) afirma sobre la base de Salmos 68:17 que Dios fue asistido por miríadas de ángeles cuando dio la ley en el Sinaí. Pero esto no significa, una vez más, que fuesen administradores de la ley.

En cuanto a las referencias del NT, el tema en Esteban es que el pueblo mostró su impiedad despreciando la ley, aunque ésta fue administrada por seres tan altos y santos como los ángeles. El escritor de Hebreos argumenta que si «la palabra dicha por medio de ángeles» fue salvaguardada mediante sanciones severísimas, aún más terrible será la pena por rechazar el mensaje de salvación, que no fue traído por ángeles, sino por el Señor mismo. Debido al propósito polemicista de su argumento, Pablo emplea la administración angélica como evidencia de la inferioridad de la ley frente a la promesa, dada directamente por Dios.

Se ha debatido si tales administradores de la ley deberían interpretarse como ángeles buenos o malos. Si son los ángeles ministradores que asistieron a Dios cuando se apareció en el Sinaí, entonces son *ex hypotesi* ángeles buenos. Sin embargo, algunos rabinos, como Raba (b. Ver. 25b), RR. Jeshua b. Levi y Judá b. Simón (*Pesiq.* R. 21, 97a; 25, 128a) sugieren que a los ángeles no les agradó que Dios diera su ley a los seres humanos. Según A. Marmorstein, esta posibilidad «solo puede entenderse como el rechazo de la idea recurrente de que Moisés recibió la Torá de los ángeles»

(«Jews and Judaism in the Early Christian Apologies», *Expositor*, serie 8,17, [1919], 100-116, en especial 113).

ἐν χειρὶ μεσίτου. En general, se ha identificado al mediador con Moisés; cf. la expresión repetida en los LXX ἐν χειρὶ Μωυσέως (Lv. 26:46; Nm. 4:37, etc.). Moisés fue con seguridad el mediador israelita ante Dios durante el camino por el desierto; véase Filón: *Vit. Mor.* 2.166 (μεσίτης καὶ διαλλάκτης) y el prepaulino Ass. Mos. 1:14, en el que Moisés se auto-denomina τῆς διαθήκης μεσίτης (citado en griego por Gelasius Cyzicenus, *Comm. Act. Syn. Nic.* 2.18). En el Pentateuco resulta evidente que Moisés sirvió como intermediario al recibir la ley de parte de Dios para darla al pueblo (como en Dt. 5:5, «Yo estaba entre [ἀνὰ μέσον] Yahveh y vosotros») y al presentar sus súplicas a Dios (como en Dt. 5:22-31). A. Oepke compara la aplicación del término *sarsôr* («agente, comisionado») a Moisés en la literatura rabínica, como por ejemplo, R. Samuel b. Isaac en j. Meg. 4.74d (circa 300 d.C.): «La Torá fue dada por la(s) mano(s) de un *sarsôm*» (equivalente próximo a la expresión paulina ἐν χειρὶ μεσίτου), en *TDNT* IV, 615, 618, s.v. μεσίτης.

A algunos les resulta obvia la identificación del mediador: «Por supuesto, la referencia remite a Moisés» (C. E. B. Cranfield: *Romans*, 858; de modo similar H. D. Betz: *Galatians*, 170). Pero la identificación no está tan clara para otros: «La cuestión sobre la identidad del “mediador” conlleva aún más problemas que la función de los ángeles» (C. H. Cosgrove: «The Mosaic Law Preaches Faith», 158). En su opinión, el «mediador» está tan íntimamente asociado a los ángeles que uno podría pensar más fácilmente en el mediador de los ángeles que en el de los israelitas. H.-J. Schoeps incluso mantiene que Pablo entendió a Moisés como el que media entre los ángeles y el pueblo. Sin embargo, Pablo señala algo más sobre el mediador.

3:20 ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἔστιν. La negación de la primera cláusula se relaciona lógicamente con ἐνὸς, pero queda atraída al verbo.

Las dos afirmaciones del v. 20 son perfectamente inteligibles si se toman por separado. Es evidente que el mediador requiere al menos dos partes entre las cuales mediar; no puede mediar a favor de una sola parte. La base teológica de judaísmo y cristianismo es la afirmación de que Dios es uno: εἷς ὁ θεός (Ro. 3:30); ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ (1 Co. 8:6). Véase E. Peterson *EIS THEOS* (Göttingen, 1926).

El problema interpretativo lo constituye la relación entre ambas cláusulas. ¿En qué sentido la afirmación de que Dios es uno forma una

antítesis con lo que se dice sobre el mediador? Las soluciones ofrecidas exceden las 300 (en realidad, uno podría preguntarse si éste es el «gran texto de Gálatas» de Robert Browning, con sus «veintinueve condenaciones diferentes» para el exegeta imprudente).

Podemos suponer que Pablo piensa que, al hacer su promesa a Abraham, Dios actuó unilateralmente, por su gracia soberana. Al dar la ley, usó una mediación; al conceder la promesa, actuó por cuenta propia, como uno (εἷς). No incluyó ni una intervención angélica, ni una mediación humana: Dios prometió, y Abraham creyó. No obstante, «Dios es uno» sería una extraña forma de decirlo.

A. Oepke considera que Pablo quiso decir lo siguiente (TDNT IV, 619, s.v. μεσίτης): Generalmente, un mediador negocia entre dos pluralidades (por un lado los ángeles, y por otro los israelitas); pero Dios, al ser uno y no una pluralidad, no requiere mediador. Se le puede replicar que un mediador podría intervenir igualmente entre dos individuos (cf. la *mókíab*, LXX μεσίτης, de Jb. 9:33), entre un individuo y una pluralidad, o entre dos grupos.

No podemos esperar alcanzar el sentido paulino hasta que no postulemos una relación lógica entre ἐνός de la primera cláusula y εἷς en la segunda. Si el mediador no es «de uno», mientras que Dios es «uno», se sigue que el mediador al que se refiere Pablo no es el mediador de Dios.

Entonces, ¿de quién es mediador? H. Lietzmann (*An die Galater*, 21s.) arguye que, en tanto que no es mediador de uno sino de muchos, en este caso no debe ser el representante de Dios (que es uno), sino de los ángeles (que son muchos). G. Klein coincide con él, y considerando que Moisés es dicho mediador, concluye que éste es el «funcionario» de los ángeles, es decir, el funcionario de los poderes que se oponen a Dios («Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus», *Rekonstruktion*, 210).

Sin embargo, no hay nada en el contexto que garantice esta perspectiva. Moisés no estaba cualificado de ningún modo para ser el representante de los ángeles, sino de su pueblo y, como tal, sirvió eficazmente en múltiples ocasiones. Con todo, el versículo 19 asocia tan estrechamente el μεσίτης con los ángeles que podría presuponerse un μεσίτης de los ángeles. Si el μεσίτης de los ángeles no era Moisés, ¿quién era? A. Vanhoye («Un médiateur des anges an Gá. 3, 19-20», *Bib.* 59 (1978), 403-411) piensa en el ángel de la presencia que estaba con Moisés en el desierto y que «le hablaba en el monte Sinaí», tal y como dice Esteban en la misma frase que afirma que Moisés «recibió oráculos de vida para nosotros» (Hch. 7:38; cf. Éx. 23:20ss.; 32:34; 33:14). Sugiere que este ángel era el μεσίτης de los ángeles,

así como Moisés lo era de los israelitas; compara las funciones de ambos 'ansé benayim en el valle de Ela, donde Goliat representaba a los filisteos y David a los israelitas, con la excepción de que en el valle de Ela los dos representantes entraron en combate y en Sinaí se reunieron para comunicarse (cf. 1 S. [LXX 1 R.] 17:4, 23; en el v. 23 LXX^A traduce 'is benayim por ἀνὴρ ὁ ἀμεσσαῖος, posible corrupción de ἀνὴρ ὁ μεσαῖος, «el mediador»). En su conjunto, la interpretación de Vanhoye se presenta como la mejor solución al problema.

Posiblemente, el elemento clave en torno a la ley es que «no fue negociada directamente por los personajes principales, sino mediante delegados» (W. H. Isaacs: «Galatians iii.20», *Exp Tim* 35 (1923-24), 567). Es interesante señalar de μεσίτης que el artículo no es genérico: pese a lo que se diga de un mediador en general, «el mediador» de esta situación (la donación de la ley) no es el representante de uno, sino de muchos.

El Dios uno es Dios de judíos y de gentiles (cf. Ro. 3:29s.). La ley los dividía, el Evangelio los une. Y en tanto que el Dios de judíos y gentiles es uno, es justo que proveyera un modo de salvación para ambos: el camino de la fe (cf. U. Mauser: «Galater iii.20: Die Universalität des Heils», *NTS* 13 (1966-1967), 258-270).

Ha quedado demostrado que la ley fue intrusista, temporal, secundaria y preparatoria. Según C. E. B. Cranfield (*Romans*, 858s.), se trata de la ley aparte de Cristo, la *nuda lex* de Calvino (*Inst.* 2.7.2). Véase las notas sobre 5:14 («toda la ley») y 6:2 («la ley de Cristo»).

3:21 Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν; ¿Es entonces la ley contraria a las promesas?». Así, la dirección del argumento parece prepararnos para una respuesta afirmativa, en lugar del enfático μὴ γένοιτο de Pablo. Este no es el único lugar de sus escritos en el que Pablo rechaza una inferencia que habría podido deducirse de su argumento (cf., p.ej., un buen paralelo en Ro. 7:7). Si las promesas son promesas de Dios, la ley es la ley de Dios (incluso en Gálatas), y en principio no pueden oponerse mutuamente. Ahora, tras intercalar μὴ γένοιτο, continúa de forma característica con la exposición de su razonamiento. Casi como en un paréntesis, dice: Ciertamente, si se hubiera dado una ley capaz de impartir vida, la justicia (justificación) se basaría sobre la ley (ésta es otra de las pocas condiciones sin cumplimiento en Pablo; cf. 1:10b). Pero la ley como medio de justificación y vida, en términos de Lv. 18:5 (cf. v. 12) ha sido superada por la fe, en términos de Hab. 2:4b (cf. v. 11). En conclusión: a pesar de lo que dice Levítico 18:5 (y Ro. 7:10, ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν), la ley se ha

mostrado de hecho incapaz de dar vida. Si pudiera dar vida, entonces «Cristo murió en vano» (2:21). Al contrario, la ley probó conducir a la muerte: «la letra mata» (2 Co. 3:6). El establecimiento de la justificación por fe como el camino hacia la vida presupone la incapacidad y el desplazamiento de la ley. De nuevo, ζωοποιέω es prácticamente sinónimo de δικαιόω. Ser justificado (por fe) es recibir la vida (por fe); «*dikaioyne*», que a menudo significa la justicia que *conduce a la vida*, puede convertirse en mero equivalente de «vida» (E. P. Sanders: *PPJ*, 503).

3:22 ἀλλὰ συνέκλεισεν. Pablo continúa demostrando por qué la ley, a pesar de su propósito de producir transgresiones, no es contraria a las promesas. En tanto que ley de Dios, sirve como instrumento divino para cumplir su propósito. Por sí misma no puede impartir vida, pero (ἀλλά) al mostrar el fracaso del esfuerzo humano encarrila a hombres y mujeres hacia la gracia de Dios como única esperanza.

En verdad, la ley produce transgresiones y, con ello, demuestra su incapacidad para conducir a la justificación y a la vida. Quienes la emplean como un medio de justificación y vida, de hecho abusan de ella, y este mal uso anula la promesa. Lo que hace la ley es iluminar la condición humana universal: todos están «bajo pecado». Si, tras caer en la cuenta, los seres humanos buscan un modo de liberarse de esta condición, lo encuentran en la promesa. Son justificados creyendo en la promesa y en quien la ha hecho: justificados por la fe en Jesucristo, en quien se encarnan la promesa y su cumplimiento. En lugar de oponerse a las promesas, la ley dirige a hombres y mujeres a huir de su condenación y a buscar refugio en las promesas.

ἡ γραφή, equivalente a «la ley escrita», concentrada en una forma tan inflexible como en Deuteronomio 27:26, citado en el versículo 10. Podría sostenerse que, como en el v. 8, ἡ γραφή equivale prácticamente a «Dios», quien habla en la Escritura, cuanto más cuando el verbo συνκλείω se emplea de modo similar en Romanos 11:32, donde Dios es el sujeto: «Dios sujetó a todos en desobediencia, para tener misericordia de todos». Sin embargo, la figura del lenguaje es aquí más vívida que en el v. 8: la ley escrita es el oficial que encierra al transgresor en la cárcel, cuyo alcaide es el pecado. A diferencia de τοὺς πάντας de Romanos 11:32, el τὰ πάντα más genérico es neutro plural; abarca la situación humana en su totalidad (el hombre y todas sus obras) en el periodo que la era del Evangelio ha desplazado. Quienes vienen con los cinco sentidos a la prisión y reconocen la desesperanza de su estado serán los primeros en abrazar la promesa

de libertad y vida: de este modo, la ley sirve a los intereses de la promesa y de los beneficiarios de la promesa.

ὕπὸ ἁμαρτίαν, cf. Romanos 3:9, πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, «que todos están bajo (el dominio del) pecado»; 7:14, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, «vendido bajo pecado», «vendido al pecado». Ésta es la primera de la serie de frases con ὑπό; cf. ὑπὸ νόμον (v. 23; 4:4s.), ὑπὸ παιδαγωγόν (v. 25), ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους (4:2), ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4:3).

ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Véase la nota del 2:16 para el genitivo objetivo. La fe por la que los verdaderos hijos de Abraham (v. 6) heredan la promesa hecha a Abraham y a su descendencia (v. 16) se especifica como la «fe en Jesucristo», σπέρμα του Ἀβραάμ *par excellence*. G. Howard (*Crisis*, 58, 65) entiende la frase como en 2:16, «mediante el acto creyente de Cristo», pero el siguiente τοῖς πιστεύουσιν señala en otra dirección: «que la promesa basada sobre la fe en Jesucristo se daría a los que profesaran dicha fe».

G. Liberación de la ley (3:23-25)

Antes que viniese la fe estábamos encerrados y confinados bajo la ley, hasta la revelación de la fe que había de llegar. De manera que la ley ha sido nuestro custodio hasta (la llegada de) Cristo, para que fuésemos justificados por fe. Pero ahora que ha llegado la fe, ya no estamos bajo custodio.

NOTA TEXTUAL

v. 24 γέγονεν / ἐγένετο P⁴⁶ B Clem. Alex^{partim}

3:23 Se repite el sentido del versículo 22, aunque en otros términos. La «llegada de la fe» (la mencionada «fe en Jesucristo», es decir, el Evangelio) se debería entender tanto en el plano de la historia de la salvación como en el plano de la experiencia personal de los creyentes. En el ámbito de la historia de la salvación, la llegada de la fe coincide con la aparición de Cristo, en quien la era parentética de la ley fue desplazada por la era de la fe (cf. 4:4), era que cumple la promesa hecha a Abraham. En la experiencia personal de los creyentes coincide con el punto en que aban-

donan su intento de justificarse por su propia cuenta, basado en las obras de la ley, y aceptan la justicia que viene por la fe en Cristo (cf. Ro. 10:3s.; Fil. 3:9).

ὕπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι es un paralelo claro del confinamiento del versículo 22, aunque aquí es la ley el guardián o alcaide, en lugar del pecado; se trata de una distinción sin demasiadas diferencias, de manera que el lector podría preguntarse, como el interlocutor imaginario de Romanos 7:7, si la ley es pecado. El estar ὑπὸ νόμον del v. 23 es otro modo de expresar la experiencia de estar ὑπὸ ἁμαρτίαν según el v. 22. Estar «bajo la ley» supone en la práctica estar «bajo pecado», no porque se identifiquen ley y pecado, sino porque la ley, en tanto que prohíbe el pecado, estimula a hacer precisamente aquello que prohíbe. Cf. Romanos 6:14, donde la razón para que «el pecado no se enseñoree de vosotros» es que «ya no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia», lo cual implica que el pecado domina a hombres y mujeres mientras están «bajo la ley». Como se verá en el capítulo 4:4, uno de los propósitos de la venida de Cristo es la redención de su pueblo de su atadura «bajo la ley».

Del mismo modo que en el v. 22, donde gentiles y judíos están por igual «confinados bajo pecado», gentiles y judíos están aquí «confinados bajo la ley». Véase la nota del v. 13 sobre cómo los gentiles podrían estar «bajo la ley». G. Howard (Crisis, 60-64) mantiene que la ley es la ley de Moisés, tanto en el caso de los gentiles como de los judíos, no en el sentido de que todos están sujetos a sus demandas concretas, sino en el sentido de que «la ley es un represor y controlador de la humanidad»; hombres y mujeres están reprimidos bajo su tiranía, pero son liberados por Cristo. La ley mantuvo alejados a los gentiles de los privilegios del pueblo de Dios y apartó a Israel del resto de la humanidad, pero esta fuerza divisoria ha sido superada por el efecto unificador de la redención en Cristo.

εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. Para esta construcción, (cf. Ro. 8:18), πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς; para la forma más clásica (cf. 1 P. 5:1), τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης. La revelación de su gloria señala la consumación de la obra salvadora de Cristo; la revelación de la fe señala su inicio.

3:24 ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν. El παιδαγωγὸς era el esclavo/asistente personal que acompañaba al niño libre a dondequiera que fuese desde el momento en que abandonaba los cuidados de la nodriza. Su deber era enseñarle buenos modales, llegando a emplear la vara en caso necesario, llevarlo a la escuela cargando su bolsa

y demás efectos, esperarle en la sala de espera, en el *παιδαγωγεῖον*, lugar reservado exclusivamente para los *παιδαγωγοί* (Dem. *De Cor.* 258), o en la misma clase (cf. la copa Douris, de principios del siglo V a.C., en E. Pottier: *Douris et les peintres de vases grecs* [París, 1905], 112, fig. 22), llevarlo a casa y repasar haciéndole recitar la lección aprendida ese día. Durante un tiempo, el *παιδαγωγός* restringía la libertad del niño hasta que, llegada la mayoría de edad, pudiera confiarse al uso responsable de su libertad.

El *παιδαγωγός* debía establecer lazos afectivos importantes para ejercer su función disciplinaria, pero no era un instructor o «pedagogo» en el sentido actual del término. Pablo no adscribe una función educativa a la ley, a diferencia de Platón, quien considera que la ley imparte *παιδεία* (cf. *Leg.* 7.809a, [τὸν νομοφύλακα] πῶς ἂν ἡμῖν ὁ νόμος αὐτὸς παιδεύσειεν ἱκανῶς; «¿Cómo podría dar la ley por sí misma una educación adecuada [a nuestro guardián de la ley]?»). Los rabinos relacionan la *παιδεία* provista por la sabiduría en Proverbios con la función instructora de la Torá (véase m. Ab. 3.18 para la interpretación de Aquiba de Pr. 4:2 en este mismo sentido: «Yo [la sabiduría] os doy buena enseñanza [referencia a la “instrucción” del versículo precedente, LXX *παιδεία*]; no desamparéis mi ley»). Pablo tampoco supone que la presencia de este *παιδαγωγός* proteja al pupilo de hacer el mal, como hace Filón (*Mut. Nom.* 217), el cual asume que sí será el efecto de la presencia de un *παιδαγωγός* (*παιδαγογὸς μὲν παρόντος οὐκ ἂν ἁμάρτοι ὁ ἀγόμενος*, «cuando el *παιδαγωγός* está presente su pupilo no se extraviará»).

A. Oepke (*Galater*, 86-88) menciona diversos tipos de *παιδαγωγός*. Los autores antiguos disienten sobre sus cualidades, aunque no hay duda de que algunos eran buenos, y otros malos. J. D. G. Dunn emplea el término «canguro» como una analogía moderna.

En el sintagma εἰς Χριστόν, la preposición εἰς tiene un sentido temporal: «hasta Cristo» (en contraste con la NVI, «para guiarnos a Cristo»). Así como el pedagogo mantenía bajo control al niño hasta la mayoría de edad, la ley guió al pueblo de Dios hasta que, con el advenimiento de la fe, obtuvo su mayoría de edad espiritual en Cristo. Cf. v. 19, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπηγγέλται.

ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν. Esta cláusula amplifica el sintagma temporal εἰς Χριστόν. La aparición de Cristo efectuó el propósito de Dios, «a fin de que nosotros (judíos y gentiles sin distinción) fuésemos justificados por la fe», según la promesa dada a Abraham. La justificación de Dios en Cristo elimina la separación que produjo la ley entre ambas comunidades.

3:25 ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν, porque con la fe los creyentes han llegado a la mayoría de edad y ya no necesitan estar bajo el control de un ayo: ὑπὸ παιδαγωγόν tiene el mismo sentido que ὑπὸ νόμον en el versículo 23.

Por tanto, Pablo añade a la figura del alcaide la de un esclavo/asistente para describir la función de la ley anterior a la era del Evangelio. En el cap. 4:1ss. se emplea otra figura relacionada con las anteriores, pero antes se para a hacer una de las afirmaciones más importantes sobre el nuevo orden de existencia liberada «en Cristo».

H. Judíos y gentiles son uno en Cristo (3:26-29)

Pues por la fe todos vosotros sois hijos de Dios en Cristo Jesús. Todos los que fuisteis bautizados en Cristo estáis revestidos de Cristo. (En él) no hay ni judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay «varón y hembra»; porque en Cristo Jesús sois uno. Y si pertenecéis a Cristo, entonces sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa.

NOTAS TEXTUALES

- v. 26 τῆς om P⁴⁶ P Clem. Alex Cyr
 ἐν Χριστῷ / Χριστοῦ P⁴⁶ 1739 pc
- v. 28 οὐκ ἔνι ... οὐκ ἔνι ... οὐκ ἔνι / οὐκέτι (vid) ... (lacuna) P⁴⁶
 οὐδὲ ἐλεύθερος / ἡ ἐλεύθερος D*
 καὶ θῆλυ / ἡ θῆλυ Chr
 εἰς / ἐν G 33 lat
 εἰς ἔστε ἐν Χριστῷ / ἔστε Χριστοῦ P⁴⁶ εἰ* A

3:26 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἔστε. Este «vosotros» remite al mismo grupo indicado por el inclusivo «nosotros» de los vv. 23-25: los creyentes gentiles y judíos. En el versículo 7 los que están ἐκ πίστεως son «hijos de Abraham»; aquí se les concede un estatus aún mayor, ya que διὰ τῆς πίστεως («por la fe», mencionado repetidas veces en los vv. precedentes) son «hijos de Dios», «hijos de Dios en Cristo Jesús», quien es él mismo el Hijo de Dios *par excellence* (cf. 1:16; 2:20; 4:4). Han establecido dicha relación «por la fe», y por tanto no es por las obras de la ley (cf. 2:16, etc.). El sintagma ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ no depende probablemente de

πίστεως, aunque el sentido sea «fe en Cristo Jesús». Normalmente, Pablo expresa esta idea mediante el genitivo objetivo, recogido en *P*⁶⁶ por asimilación con el versículo 22, por ejemplo. Para πίστις seguido de ἐν, cf. Efesios 1:15; Colosenses 1:4; 1 Timoteo 3:13; 2 Timoteo 1:13; seguido de εἰς, Colosenses 2:5. Los creyentes en Cristo están unidos a Él, participan de Él, están incorporados a Él, y como Él es el inherentemente Hijo de Dios, en Él son hijos e hijas de Dios por adopción, anticipando ahora por el Espíritu aquello que será plenamente manifestado en la gloria venidera (para una exposición más amplia de υἱοθεσία ver notas al cap. 4:4-7).

Las distintivas expresiones paulinas «en Cristo», «en Cristo Jesús», «en el Señor», no son un mero *theologoumena*, sino que expresan una experiencia cristiana primitiva y generalizada: «la experiencia religiosa del cristiano no es simplemente una experiencia como la de Jesús, sino una experiencia cuyos elementos característicos y distintivos se derivan en su totalidad del Señor Jesús, experiencia que solo tiene sentido si se reconoce este carácter derivado y dependiente» (J. D. G. Dunn: *Jesús y el Espíritu*). No se trata de una peculiaridad de Pablo; la expresión es parecida, si no idéntica, a la insistencia joánica sobre la mutua «permanencia», ilustrada en la alegoría de la vid y los pámpanos (Jn. 15:4-10). Pablo expresa el mismo concepto en 1 Corintios 6:15-17; 12:12-27 (cf. Ro. 12:4s.) con el término «cuerpo de Cristo», del cual los creyentes en Cristo son miembros. Es difícil encontrar un precedente adecuado a esta idea del Cristo «inclusivo», distinta, por ejemplo, al concepto hebreo de «personalidad corporativa». En ocasiones se habla de un «misticismo paulino» (cf. A. Schweizer: *Mysticism*, 116ss., 270ss.), aunque «misticismo» no es el término más apropiado. El intento de describir la idea mediante diagramas geométricos resulta aún menos adecuado, como es el caso de A. Deissmann: *Paul: A Study in Social and Religious History*, Etr (London, 1926), 293-299. Uno de los tratamientos más satisfactorios sobre este tema es el capítulo «El Cristo corporativo» en C. F. D. Moule: *Christology*, 47-96; cf. el capítulo del mismo nombre en su *The Phenomenon of the NT* (London, 1967), 21-42.

El Cuerpo de Cristo (la comunidad creyente en su totalidad), junto con sus miembros tomados de uno en uno, es vitalizado por el Cristo exaltado y vigorizado por su Espíritu. La incorporación a este Cuerpo se realiza mediante la fe personal en Cristo y queda sellada sacramentalmente en el bautismo (v. 27). Formar parte del Cuerpo de Cristo tiene unos resultados de largo alcance sobre cada uno de los que se incorporan y sobre la propia comunidad. Así, Pablo se sabía «un hombre en Cristo» (2 Co.

12:2); había sido «crucificado con Cristo» y en adelante vivía unido por la fe al Hijo de Dios exaltado (2:20). La apropiación personal que había hecho del amor manifestado a la humanidad en la autodonación de Cristo era tan real como su conciencia de unión en la fe con Cristo como fuente de su nueva vida. Esto incluía de modo especial compartir los sufrimientos de Cristo en el transcurso de su servicio apostólico (véase 6:17 y notas). No obstante, cada creyente individual era un hombre o una mujer «en Cristo», en quien vivía Cristo, y esta relación inclusiva con Cristo debía mostrarse en la vida cotidiana de cada uno.

Se ha discutido repetidamente sobre la relación entre la vida «en Cristo» y la justificación por fe. E. P. Sanders argumenta que «la justificación por fe y la participación en Cristo en última instancia significan lo mismo», y dice que Gálatas 3:24-27 «refleja mejor la manera de pensar paulina y Romanos 5:1 es una presentación inusualmente esquemática que no mantiene sistemáticamente» (*PPJ*, 506 con n. 68). Contrasta esta postura con la de D. O. Via («Justification and Deliverance: Existential Dialectic», *JR* 1 (1971), 204-212), quien entiende Romanos 5:1 como el pensamiento exacto de Pablo y Gálatas 3:24-27 como un lugar en el que Pablo «emplea un lenguaje inexacto y yuxtapone ambas» (es decir, la justificación en el sentido de absolución, y la liberación como libertad del poder del pecado) «de un modo oscuro», mientras que la «tendencia dominante» de Pablo era distinguirlas. De hecho, podríamos comprender mejor justificación y participación (o incorporación) si mantuviéramos la distinción. Pablo estaba justificado por la fe e incorporado a Cristo simultáneamente y de forma instantánea en el camino a Damasco, pero no confundió ambas realidades. Por ejemplo, en Filipenses 3:8-11 pudo proponerse firmemente avanzar en el conocimiento de Cristo, «y el poder de su resurrección, y la participación en sus padecimientos» porque ya no tenía «mi propia justicia, que es por ley, sino la que es por la fe de Cristo».

3:27 ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Ser «bautizado en Cristo» es ser incorporado a Él por el bautismo y, por ende, estar «en Cristo». Romanos 6:3-11 proporciona una afirmación más completa, aunque el tema del «bautismo en Cristo Jesús» se desarrolla como un desincentivo para permanecer en el pecado, elemento que no pertenece a este contexto inmediato.

Ésta es la única referencia al bautismo en Gálatas, y es fácil suponer que los lectores la habrían entendido como una afirmación sobre su bautismo iniciático en agua «en el nombre del Señor Jesús» (que los conversos

de Pablo fueran bautizados de este modo se puede inferir razonablemente de 1 Corintios 1:13: «¿fue en el nombre de Pablo que fuisteis bautizados?»). Sin embargo, J. D. G. Dunn opina que βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν es simplemente una metáfora tomada del rito bautismal para describir la entrada del creyente a la experiencia cristiana o, con mayor precisión, la entrada del creyente a la relación espiritual del cristiano y Cristo, la cual tiene lugar en la conversión/iniciación» (*Baptism in the Holy Spirit* [London, 1970], 109).

El bautismo cristiano tomó del bautismo joánico su conexión con el arrepentimiento y la remisión de pecados y su significación de señal de la nueva era. Pero ahora era administrado de forma específica en el nombre de Jesús y era el signo externo y visible de la admisión en la nueva comunidad: Pablo dice a los corintios «por un solo espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo» (1 Co. 12:13).

La pregunta es la siguiente: si Pablo hace del bautismo la puerta de acceso al «estar en Cristo», ¿no atribuye eficacia soteriológica a un rito que en sí mismo es tan externo o tan «material» como la circuncisión? E. P. Sanders afirma en referencia al «acto creador de la justificación» que su *Sitz im Leben* «es el bautismo, y el don del Espíritu es el medio. Para Pablo, el bautismo, la justificación del pecador y la (nueva) creación son inseparables» (PPJ, 533n.). Puede que sea así, pero Pablo, que había aprendido tan claramente la inadecuación religiosa de la antigua circuncisión, no adscribiría *ex opere operato* la eficacia a otro rito externo. De haberle preguntado dónde y cuándo recibió la justificación por fe, habría señalado el camino a Damasco, cuando el Señor se le apareció. Su bautismo, que tuvo lugar algunos días después, no fue más que una señal de lo que allí sucedió. (Incluso en Hch. 9:17ss. se supone que su bautismo siguió a la recepción del Espíritu.) Si tenemos en cuenta que el arrepentimiento y la fe, junto con el bautismo en agua y la recepción del Espíritu seguidos de la primera eucaristía, constituían una experiencia compleja de la iniciación cristiana, lo que es cierto de la experiencia en su conjunto también puede decirse en la práctica de cada elemento. No obstante, el agente creador es el Espíritu. El bautismo en agua *per se* no garantiza la salvación (cf. 1 Co. 10:1, 2) como la presencia inhabitada del Espíritu hace (cf. 4:6; Ro. 8:9).

Sobre el bautismo en Pablo véase también O. Cullmann: *Baptism in the NT*, ETr (London, 1950), 23ss.; G. W. H. Lampe: *The Seal of the Spirit* (London, 1951), 3ss.; G. R. Beasley-Murray: *Baptism in the NT* (London, 1962), 127ss.; D. E. H. Whiteley: *The Theology of St. Paul* (Oxford, 1964), 166ss.; R. Schnackenburg: *Baptism in the Thought of St. Paul*, ETr (Oxford,

1964); G. Wagner: *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, ETr (Edinburgh, 1967); K. Barth: *CD IV/4 Etr* (Edinburgh, 1969), 32ss. (sobre la relación y distinción entre bautismo de agua y bautismo del Espíritu); H. Ridderbos: *Paul: An Outline of his Theology*, ETr (Grand Rapids, 1975), 399ss.; J. D. G. Dunn: *Unity*, 158ss.

«Estar revestido de Cristo» es en Pablo otro modo de expresar la incorporación a Cristo. El paralelo más próximo a Χριστὸν ἐνδύσασθε está en Romanos 13:14, ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, pero aquí los creyentes son llamados a hacer lo que en Gálatas ya han hecho. Esta oscilación entre indicativo e imperativo encuentra otros ejemplos en Pablo. «Sed lo que sois» significa, en efecto, «sed en la práctica cotidiana lo que la gracia de Dios ha hecho de vosotros». En Romanos 6:11ss. se habla de los que «han muerto al pecado», y en Romanos 6:2 se les urge a considerarse «muertos al pecado». Bajo la figura del «revestirse», se dice de los creyentes en Colosenses 3:9ss. que se han «despojado del viejo hombre» (del que eran antes de su estado regenerado) ... «y revestido del nuevo», mientras que en Efesios 4:22ss. (si ἀποθέσθαι y ἐνδύσασθαι son infinitivos de una orden indirecta) se les exhorta, diciendo: «despojaos del viejo hombre ... y vestíos del nuevo hombre». Sin embargo, en Colosenses 3:10 y Efesios 4:24 vestirse del nuevo hombre implica asumir un nuevo estilo de vida (en realidad, la clave de la exhortación a «revestirse del Señor Jesucristo» en Ro. 13:14), mientras que Gálatas 3:27 no considera en primera instancia el aspecto ético (éste se introduce a su debido tiempo en los vv. 5:13ss.), sino que se enfatiza el nuevo estado, el nuevo orden de existencia «en Cristo Jesús».

El sentido metafórico de «vestirse» puede haberlo sugerido el que los conversos se desvistieran antes del bautismo y se vistieran de nuevo después (cf. C. F. D. Moule: *Worship in the NT* (London, 1961), 52ss.). Evidentemente, ««vestirse de Cristo» no es más que un uso figurativo para describir de modo más expresivo la transformación espiritual que le hace a uno ser cristiano» (J. D. G. Dunn: *Baptism in the Holy Spirit*, 110; cf. *Unity*, 159). Pero la cuestión sobre el origen de este uso figurativo en particular sigue abierta. S. J. Mikolaski señala los precedentes veterotestamentarios en Salmos 132:9; Isaías 61:10; 64:6; Zacarías 3:3 al decir que «nos quitamos los vestidos de la vida anterior para ser vestidos con el traje de la justicia de Cristo mediante el bautismo de fe» (NBCR, 1099). El trasfondo veterotestamentario resulta más convincente que tratar de encontrar un trasfondo pagano. Vestirse con ropa nueva parece haber simbolizado el don de la inmortalidad o incluso la participación de la naturaleza divina en

algunas formas de iniciación religiosa del mundo grecorromano (cf. J. Leipoldt: *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig, 1928), 60; H.-J. Schoeps: *Paul*, 112s.; para una crítica de las teorías relativas a la imagería bautismal paulina, cf. G. Wagner: *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 29 n. 102 *et passim*). Si bien Pablo no estuvo influido por tales ideas o prácticas, sí habrían podido influir sobre la comprensión que de su enseñanza tuvieran algunos conversos gentiles (para el uso gnóstico véase H. D. Betz: *Galatians*, 188 n. 61).

3:28 οὐκ ἔνι. En origen, ἐνι es una forma extendida de la preposición ἐν, pero en el uso clásico se convirtió en una variante de ἐνεσσι(ν) (cf. 1 Co. 6:5). Sin embargo, aquí (como en Col. 3:11; Stg. 1:17, donde está modificada por la negación οὐκ) se trata de un equivalente enfático de ἐστίν.

Encontramos paralelos de esta abierta fraternidad religiosa en toda la Antigüedad. Por ejemplo, en SIG³ III.985 se refiere a una secta de Filadelfia, fundada en el siglo I o II a.C. por un tal Dionisio que siguió las directrices recibidas de Zeus en un sueño, explícitamente abierta a «hombres y mujeres, personas libres y esclavos domésticos», en la cual se insistía en la rectitud ética.

Sin embargo, la primera estipulación es que en Cristo no hay judíos ni gentiles (véase 2:3 para Ἑλλην en el sentido de «gentil»); la caída del muro divisorio entre ambos era fundamental para el Evangelio paulino (Ef. 2:14s.). Al eliminar de modo similar la distinción religiosa entre esclavos y libres, y entre hombres y mujeres, Pablo hace una triple afirmación que se corresponde con varias fórmulas judías que mantienen la triple distinción. Es el caso de la oración matutina, mediante la cual el varón judío agradece a Dios no haber sido hecho gentil, esclavo o mujer (S. Singer: *The Authorised Daily Prayer Book* (London, 1939), 5ss.). Esta triple acción de gracias puede retrotraerse hasta R. Judá b. Elai, c. 150 d.C. (t. Ber. 7.18), o su contemporáneo R. Me'ir (b. Men. 43b), quienes incluyen «hombre sensual» (bôr) en lugar de «esclavo». La razón de esta triple acción de gracias no era el menosprecio de gentiles, esclavos o mujeres, sino el hecho de que estaban incapacitados para diversos privilegios religiosos abiertos al varón judío libre.

La formulación puede ser incluso más temprana, ya que parece haber sido modelada sobre una fórmula griega que llega hasta Tales (s. VI a.C.) y recogida por Hermippus. Según él, Tales dijo que había tres cosas por las que estaba agradecido a la fortuna: por haber nacido ser humano, y

no bestia; hombre y no mujer; griego y no bárbaro (Diog. Laert.: *Vit. Phil.* 1.33). Se atribuye esencialmente el mismo dicho a Sócrates (Diog. Laert., *ibid.*) y Platón (Plut.: *Marius* 46.1; Lactancio: *Inst.* 3.19.17). H. D. Betz menciona otro dicho comparable de una fuente de Zoroastro en *Galatians*, 185 n. 26 (citando a J. Darmesteter: *Une prière judéo-persane* (París, 1891)).

No es extraño que Pablo mismo hubiera dado gracias a Dios por haber nacido judío y no gentil, libre y no esclavo, hombre y no mujer; así, tomaría cada una de estas distinciones de considerable importancia para el judaísmo para afirmar que son irrelevantes en Cristo. Estaría expresando una intuición propia, surgida de la comprensión de aquello que implica la actitud y la obra de Jesús. Otra posibilidad es que esté citando «un más que probable fragmento de una fórmula bautismal primitiva» (R. Scroggs: *IDBSup* 966, s.n. «Woman in the NT»; cita la estructura paralela de 1 Co. 12:12s. y Col. 3:9-11). Si así fuera, nos podríamos preguntar si la fórmula no está basada en la enseñanza y práctica paulinas.

Pablo refiere esta tríada de categorías duales a 1 Corintios 7, donde exhorta a los circuncisos y a los incircuncisos a permanecer tal como estaban en su conversión (vv. 18ss.), a los esclavos y a los libres a estar contentos con sus situaciones respectivas y a no tratar de cambiarlas (vv. 21-23), y a los casados y a los solteros a continuar así, «cada uno en el estado en que fue llamado, así permanezca para con Dios» (v. 24). Nada puede diferenciar el propio estado en Cristo.

οὐκ ἐνι Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήνι. El judaísmo consideraba la hendidura entre judíos y gentiles la más radical de la raza humana. De hecho, era posible que un gentil se convirtiera en prosélito. Algunos maestros judíos pensaban que la mayor misericordia que podían mostrar a los gentiles era ganarlos; así, Hillel dijo: «ama a tus semejantes y acércalos a la Torá» (m. Ab. 1.12). Pero el gentil que se convertía en prosélito pasaba al lado judío, y el abismo permanecía. Las cartas paulinas y el relato de Hechos muestran claramente que el principio evangélico de igualdad absoluta entre judíos y gentiles ante Dios no fue aceptado en la Iglesia primitiva sin polémica. Hubo voces influyentes en la Iglesia que mantuvieron que los gentiles podían ser admitidos en condiciones similares a las de la admisión de los prosélitos en la comunidad judía: los varones debían ser circuncidados, y todos adecuarse hasta cierto punto a la ley y costumbres judías. Algunos de los que sostuvieron dicha línea posiblemente consideraron la evangelización indiscriminada de los gentiles como una imprudencia; puede que se hayan apropiado del *logion*: «Deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos» (Mr. 7:27).

Parece que esta actitud se endureció en el intervalo entre el concilio de Jerusalén de Gálatas 2:1-10 y el desarrollo de la crisis que provocó la presente carta: en la primera ocasión no hubo aparentemente ninguna voz que pidiera la circuncisión del gentil Tito, pero ahora (puede que en parte por presiones externas) se exigía la circuncisión de los miembros gentiles de las iglesias gálatas.

La postura paulina estaba definida: si la ley se hubiera mostrado capaz de impartir vida habría dado a los judíos una ventaja abrumadora; pero en tanto que se había demostrado su incapacidad para tal cosa, no había diferencia entre judíos y gentiles ante Dios, ni en cuanto a su quiebra moral, ni en cuanto a la necesidad de recibir su gracia perdonadora. El Evangelio libre de la ley situó ambas comunidades en un mismo nivel ante Dios, de modo que «en Cristo» no hay «ni judío ni griego» (cf. también Ro. 1:16; 3:22s.; 10:12; 15:8s.; 1 Co. 1:24; Ef. 2:13-22; 3:6; Col. 3:11).

οὐκ εἶναι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος. La inferioridad social de los esclavos estaba suficientemente marcada en la sociedad judía, pero lo estaba aún más en la sociedad mediterránea en general y en la ley romana en particular.

1 Corintios 7:22 presenta la actitud paulina en relación con el estatus de los esclavos cristianos: «el que en el Señor fue llamado siendo esclavo, liberto (ἀπελεύθερος) es del Señor; asimismo el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo». Los esclavos cristianos no debían irritarse por su estatus inferior en el mundo; «en Cristo», y eso significaba a efectos prácticos la iglesia, tenían derecho a disfrutar del mismo rango que sus hermanos y hermanas libres. Esto significaba, por ejemplo, que un esclavo podía ser encomendado como líder espiritual en la iglesia, y si el dueño del esclavo pertenecía a la misma iglesia debía someterse a su liderazgo espiritual. Hay bastantes evidencias de que no estamos ante una mera posibilidad teórica.

Cuando Pablo envió a Onésimo a su dueño Filemón, «no ya como esclavo, sino como más que esclavo, como hermano amado» (Fil. 16), no sabemos si Filemón respondió a la sugerencia del apóstol y le devolvió a Onésimo para que continuara sirviéndole, o si retuvo a Onésimo en su anterior servicio doméstico. Pero ahora, Onésimo era un miembro de la iglesia de Colosas junto a Filemón (Col. 4:9). La iglesia proveía un marco en el que la relación dueño-esclavo (o, si Filemón emancipó a Onésimo, la relación patrón-liberto) era irrelevante. Si pudiéramos establecer que el esclavo de Filemón era el Onésimo que llegó a ser obispo de Éfeso medio siglo después (Ign.: *Eph.* 1:3; cf. J. Knox: *Philemon among the Letters of Paul*

(London, ²1960), 88-92), tendríamos una evidencia suficiente de que el anterior estado de esclavitud no constituía un obstáculo para el liderazgo eclesiástico.

Si creemos a Hipólito (*Haer.* 9.11s.), Calixto, obispo de Roma a comienzos del siglo III (217-222 d.C.) era un ex-esclavo; Pío V, antecesor de la misma sede, si no era esclavo él mismo, al menos era hermano de un esclavo (Hermas, autor de *El Pastor de Hermas*), según el compilador del canon Muratori (líneas 73-77).

Sobre el tema en general, véase M. I. Finley (ed.): *Slavery in Classical Antiquity* (New York, ²1968), y en relación con el cristianismo, S. S. Barchy: MALLON CRHSAL: *First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21* (Missoula, 1973).

οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλυ. Hay una ligera diferencia en la construcción, aunque sin un cambio sustancial de sentido: Pablo no dice, siguiendo las dos cláusulas anteriores, οὐκ ἐνὶ ἄρσεν οὐδὲ θήλυ. Posiblemente, la razón del cambio sea la influencia de Génesis 1:27, «varón y hembra los creó» (cf. Mr. 10:6). Por el contrario, en Cristo «no hay “varón y hembra”». La afirmación paulina tuvo eco en los círculos gnósticos que mantenían que, en la nueva era, el ser humano ya no permanecería separado en «varón y hembra», sino que volvería a un supuesto estado andrógino prístino (cf. *Gas. Egy.*, citado por Clem. Alej.: *Strom.* 3.45, 63ss., 91, donde Jesús profetiza el día «en el que los dos serán uno y el varón con la hembra ya no serán varón o hembra»). W. A. Meeks considera que Pablo está citando una «fórmula de reunificación bautismal» que concebía la restauración de una imagen andrógina prístina (W. A. Meeks: «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religions* 13 (1973-74), 165-208. Citado favorablemente por H. D. Betz: *Galatians*, 196 n. 122). Sin embargo, Pablo no está interesado en tal fantasía, sino en la vida práctica de la iglesia, en la que hombres y mujeres son ahora correligionarios (como judíos y gentiles, esclavos y libres). «En Cristo Jesús» no queda abolida su diferenciación, sino su desigualdad relativa a la función religiosa.

Mientras la prohibición paulina de discriminar por motivos raciales o sociales ha sido ampliamente aceptada *au pie de la lettre*, se tiende a restringir el grado en el que «no hay “varón y hembra”». Se ha argumentado que estas palabras solamente tienen que ver con el acceso común de hombres y mujeres al bautismo y la entrada a la nueva existencia «en Cristo». Puede que Pablo pensara que la circuncisión incluía una forma

de discriminación entre hombres y mujeres que se eliminó al degradar a la circuncisión de su rango de ley religiosa, mientras que el bautismo estaba abierto a ambos sexos sin discriminación. Sin embargo, el rechazo de la discriminación, afirmado sacramentalmente en el bautismo, es cierto para la nueva existencia «en Cristo» en su totalidad. Cuando Pablo iguala el estatus del hombre y de la mujer en Cristo no incluye más restricciones que en el caso del judío y el gentil, o el esclavo y el libre. Si la vida en Cristo se manifiesta abiertamente en la fraternidad de la iglesia, si un gentil puede ejercer el liderazgo espiritual en la iglesia tan libre como un judío, y un esclavo como un ciudadano, ¿por qué no una mujer tan libre como un hombre?

Ciertamente, las distinciones que dejaron de ser relevantes en la fraternidad eclesial se siguieron cumpliendo en otros ámbitos. La distinción entre esclavo y libre permanecía en la ley romana; la cooperación entre marido y mujer, o padre y padre, en la familia dependía (y sigue dependiendo) de su diferenciación sexual. Sin embargo, la superioridad o inferioridad de estatus o la diferencia en la consideración no debería darse en la sociedad cuyo Fundador estableció que entre sus seguidores «el que quiera ser el primero... será vuestro servidor» (Mr. 10:44).

El modo en que Pablo hace operativo el principio de que «no hay «varón y hembra»» se ve, por ejemplo, en su aprecio de las mujeres filipenses que «combatieron juntamente» con él en el Evangelio (Fil. 4:3), o en el reconocimiento del derecho de las mujeres a orar y profetizar en la iglesia, siendo el velo el símbolo de su autoridad (ἐξουσία) para hacerlo (1 Co. 11:10; cf. M. D. Hooker: «Authority on her head: an examination of 1 Co. xi.10», *NTS* 10 [1963-64], 410-416; A. Jaubert: «La voile des femmes [1 Co. xi. 2-16]», *NTS* 18 [1971-72], 419-430). Pablo afirma en esta carta el principio básico; las restricciones que encontremos en el corpus paulino, como 1 Corintios 14:34ss. (véase G. Zuntz: *The Text of the Epistles* [London, 1953], 17) o 1 Timoteo 2:11ss. tienen que entenderse de acuerdo con Gálatas 3:28, no viceversa. Debemos prevenir contra los intentos de encontrar una ley canónica en Pablo, o de basar la ley canónica en Pablo, dada la previsible reacción de Pablo ante la simple idea de una ley canónica.

Véase J. Leipoldt: *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig, 1962); K. Stendahl: *The Bible and the Role of Women* (Philadelphia, 1966); P. K. Jewett: *Man as Male and Female* (Grand Rapids, 1975); S.b.B. Clark: *Man and Woman in Christ* (Ann Arbor, 1980); A. Cameron: «Neither Male nor Female», *Greece and Rome*, series 2, 27 (1980), 60-68.

πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, «porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (M. J. Harris: *NIDNTT* 3, 1192). Véase la nota sobre el v. 26 para ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Aunque Pablo no utiliza la imagen del «cuerpo» en Gálatas, esta afirmación equivale prácticamente a ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ (Ro. 12:5), ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἔσμεν (1 Co. 10:17). Sin embargo, aquí se da un énfasis especial sobre el hecho de que en Cristo judíos y gentiles (por no decir libres y esclavos, hombres y mujeres) son uno (cf. 1 Co. 12:13; Ef. 2:15).

3:29 εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ. Quienes están ἐν Χριστῷ son también «de Cristo» (Χριστοῦ), no solo en el sentido de que pertenecen a Cristo o le siguen (cf. 2 Co. 10:7), sino, más aún, en el sentido de que participan de Él mediante el Espíritu; cf. Romanos 8:9b (εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ); Romanos 14:8 (τοῦ κυρίου ἔσμεν).

ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἔστέ. Si Cristo es linaje de Abraham según la promesa (cf. v. 16), los que son de Cristo son asimismo linaje de Abraham (cf. v. 7) al participar de Él por la fe, ya sean gentiles o judíos. Los agitadores insistían en que hacerse hijos de Abraham mediante la circuncisión era deseable, e incluso necesario para la salvación de los gálatas, pero Pablo contraargumenta insistiendo en que la unión con Cristo por la fe es el único modo de ser hijos de Abraham en el sentido que concierne a Dios.

κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι. Puesto que «no hay judío ni griego», los creyentes gentiles y judíos son linaje de Abraham en Cristo, herederos junto a él de la bendición hecha a Abraham. La *herencia* de Gálatas se relaciona con la idea expresada en Efesios 1:13ss.; 3:6, donde los gentiles son coherederos (συγκληρονόμα) y han recibido el Espíritu como la garantía y las arras (ἄρραβών) de su herencia, igual que los creyentes judíos (*pace* P.L. Hammer: «A comparison of kleronomia in Paul and Ephesians», *JBL* 79 (1960), 267-272, el cual argumenta que el sentido de κληρονομία en Efesios es diferente al *homologoumena* paulino, ya que este último se orienta hacia el pasado, mientras que el de Efesios lo hace al futuro). Según Romanos 8:18-25, los creyentes tendrán la herencia en su totalidad cuando reciban la investidura pública como hijos de Dios en el día de la redención final (véase 4:6ss., y notas). Cf. J. D. Hester, *Paul's Conception of Inheritance* (Edinburgh, 1968).

Los principios enunciados en este párrafo (vv. 26-29) resultaron revolucionarios incluso dentro de los pequeños grupos locales dispersos por el mundo grecorromano. Cuando estos grupos se multiplicaron hasta

formar un segmento social significativo posibilitaron que tales principios revolucionarios impregnaran a toda la sociedad, y las autoridades imperiales de los siglos II y III vieron la extensión del cristianismo como un fermento desintegrador del cuerpo político. Sin embargo, las influencias se produjeron históricamente en dos direcciones: si bien la Iglesia influyó progresivamente a la sociedad pagana, ésta influyó a su vez hasta cierto punto a la Iglesia.

I. De la esclavitud a la filiación (4:1-7)

Dicho de otro modo: en tanto que el heredero es niño no difiere del esclavo, aunque es dueño de todo, sino que está bajo tutores y cuidadores hasta el tiempo señalado por su padre. Así también fue con nosotros: cuando éramos niños, estábamos en esclavitud bajo los rudimentos del mundo. Pero cuando llegó el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que redimiera a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos. Ahora, por cuanto sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, el cual clama: «Abba, Padre!». Por tanto, ya no eres más esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por medio de Dios.

NOTAS TEXTUALES

- v. 3 ἡμεθα P⁴⁶ κ D* G 33 al / ἡμεν *cett*
 v. 6 ὁ θεὸς *om* B 1739 lat¹ cop^{sa} Tert
 τοῦ υἱοῦ *om* P⁴⁶ Mcion Aug
 ἡμῶν / ὑμῶν D² K L Ψ al la^{vgcodi} syr cop^{bo}
 v. 7 διὰ θεοῦ P⁴⁶ κ* A B C* lat cop^{bo} Clem Abst / διὰ Ἰησοῦ 431 / διὰ Χριστοῦ 81 cop^{sa} Hier / θεοῦ διὰ Χριστοῦ D κ² byz / θεοῦ διὰ Ἰησοῦ 326 al syr / διὰ θεοῦ G pc / θεοῦ eth arm / μὲν θεοῦ συνκληρονόμος δέ Χριστοῦ Ψ pc (cf. Ro. 8:17)

4:1 Λέγω δέ: «quiero decir», «en otras palabras». Pablo emplea una analogía diferente a la usada en el capítulo 3:22-26 para exponer el contraste entre el período anterior de inmadurez espiritual y la nueva vida de libertad completa, y recoge el tema de la herencia introducido en el capítulo 3:29. Ya se ha comparado la ley a un alcaide y a un ayo; ahora su

función se compara a la de los tutores y cuidadores encargados de cuidar al menor y sus propiedades.

ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν. El κληρονόμος es el hijo que heredará el patrimonio. Mientras es un νήπιός, un «niño» en sentido legal (menor de edad), no dispone de su libertad, que está restringida. En este sentido «no es diferente de un esclavo» (οὐδὲν διαφέρει δούλου), ya que no es su propio dueño. El patrimonio es legalmente suyo, pero no puede disponer de él.

4:2 ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους. Los ἐπιτρόποι y οἰκονόμοι, tutores y cuidadores, se corresponden con el παιδαγωγός de 3:24, y representan asimismo la ley.

De acuerdo con la legislación romana, el heredero estaba bajo el control de un *tutor* nombrado por el padre en su testamento hasta los catorce años, la mayoría de edad. Desde los catorce hasta los veinticinco años era supervisado por el *curator*, nombrado por el *praetor urbanus* (Justiniano, *Inst.* 1.22,23). En algunas partes del Imperio, el padre podía elegir tanto al *curator* como al *tutor*; así, el libro de legislación sirolatino del siglo V (ver nota al v. 3:15) le permite nombrar para sus hijos menores de edad al ἐπίτροπος y al κουράτωρ (término latino transliterado) (ed. K. G. Bruns y E. Sachau, 12). No obstante, los términos paulinos ἐπιτρόποι y οἰκονόμοι no se corresponden necesariamente con los *tutores* y *curatores* de la legislación romana *stricto sensu*. Si queremos distinguir entre ambos términos, podríamos decir que el ἐπίτροπος está a cargo del cuidado personal del menor, mientras que el οἰκονόμος vela por su propiedad.

ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός. El momento en el que el hijo llegaba a la mayoría de edad y se convertía en una persona libre (los catorce años) estaba prescrito en el Derecho romano, aunque el padre tenía reservado cierto margen de maniobra; cf. Justiniano, *Inst.* 1.14.3: «ad certum tempus, uel ex certo tempore, uel sub condicione, uel ante heredis institutionem, posse dari tutorem non dubitatur» («Sin duda, puede nombrarse un tutor hasta el momento señalado, o desde el momento señalado, o bajo ciertas condiciones, o antes del nombramiento de un heredero»). La expresión paulina προθεσμία τοῦ πατρός puede querer significar este *certum tempus* (así A. Halmel: *Über römisches Recht im Galaterbrief*, resumido por D. Walker, «The Legal Terminology in the Epistle to the Galatians», 118-120).

El P. Oxy. 491.8-10 ilustra esta expresión en el mismo contexto; se trata del testamento de un tal Eudemon de Oxyrhyncus (126 d.C.), que explica a sus dos hijos menores de edad lo siguiente: «Si muero antes de que los

mencionados Horus y Eudemon hayan cumplido veinte años, su hermano Thonis y su maternal abuelo Harpaesis, también llamado Horus, hijo de Thonis, serán sus tutores (ἐπιτρόπος) hasta que cumplan veinte años». El vigésimo aniversario es el προθεσμία τοῦ πατρός.

El término προθεσμία se emplea desde la época clásica como término técnico en diferentes contextos legales, por ejemplo, para hablar de la fecha fijada para la devolución de un préstamo (P. Oxy. 485.20, 27).

Véase E. D. Burton: *Galatians*, 212-215 para una argumentación detallada.

4:3 οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεθα δεδουλωμένοι. Nótese la yuxtaposición de las dos formas de la primera persona del plural del imperfecto de εἰμί (ἦμεν clásico y ἦμεθα helenista). Aunque la evidencia textual está dividida, la tendencia natural a la asimilación de ambas formas habla a favor de las lecturas de UBS³ y Nestle-Aland²⁶. La construcción perifrástica del pluscuamperfecto pasivo, ἦμεθα δεδουλωμένοι (cf. BDF 352) enfatiza el estado en el que «nosotros» estábamos «cuando éramos niños» con mayor intensidad de lo que ἔδεδουλώμεθα hubiera hecho; de todos modos, la mayoría de las formas simples de pluscuamperfecto estaban cayendo en desuso.

Surge la cuestión de si el ἡμεῖς enfático es inclusivo («nosotros los cristianos, ya sean judíos o gentiles de nacimiento»), o exclusivo, y distinga a Pablo y sus correligionarios judíos de los conversos gálatas de origen gentil («nosotros, judíos de nacimiento, así como vosotros los gentiles»). Tal y como señala el v. 9, los últimos también estaban ciertamente esclavizados bajo los στοιχεῖα, pero Pablo se refiere probablemente a la ley judía en primera instancia; en el versículo 8 lo hace con referencia al culto pagano de los dioses falsos.

Pablo pasa de la institución de los guardianes y tutores de la vida real a la situación analógica de la experiencia espiritual: cuando éramos infantiles en nuestra religión estábamos esclavizados bajos los στοιχεῖα del mundo; eran nuestros gobernantes o custodios. Independientemente de lo que se diga de estos στοιχεῖα, incluyen claramente la ley, en el sentido del cap. 3:23 (que remite a la misma situación): «Antes de que llegara la fe, estábamos guardados ὑπὸ νόμον».

El término στοιχεῖα significa básicamente los elementos situados uno junto a otro en una serie; se dice de las letras del alfabeto, el ABC, y dado que el aprendizaje del ABC es la primera lección de una educación escrita, llega a significar «rudimentos», «principios elementales» (como en He.

5:12). De nuevo, como las letras del alfabeto se consideraban «elementos» con los que se construyen palabras o frases, στοιχεῖα llega a utilizarse para hablar de los «elementos» que componen el mundo material (cf. 2 P. 3:10,12). Éste sería el sentido normal de τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου a no ser que el contexto dicte lo contrario; Filón emplea la misma frase en este sentido (*Aet. Mund.* 109).

Filón habla en otro lugar (*Vit. Cont.* 3) de los griegos que reverencian los cuatro elementos (στοιχεῖα) tierra, agua, aire, fuego, y les otorgan los nombres de las divinidades Demeter, Poseidón, Hera y Hefesto, respectivamente. En otro texto (*Decal.* 53) dice que «algunos han deificado los cuatro elementos (στοιχεῖα), tierra, agua, aire y fuego; otros, el Sol y la Luna y los otros planetas y estrellas fijas; otros, solo el cielo, otros, todo el mundo», y no solo menciona los nombres con lo que se adora a los elementos, sino también los que se dan a las luminarias, etc. Cf. Sab. 13:2, donde se mencionan los diversos elementos que reciben la adoración de los que ignoran a Dios, aunque no se llaman στοιχεῖα, sino πρυτάνεις κόσμου («señores del mundo»).

Ps.-Calistenes (*Alexander Romance*, 1.1) dice que el hechicero real Nectanebo «sujetó para él todos los στοιχεῖα cósmicos, incluyendo los ἀέρια πνεύματα καὶ οἱ καταχθόνιοι δαίμονες (los espíritus del aire y los demonios del mundo inferior)» y posteriormente (1.12) se dice que Nectanebo observó τοὺς οὐρανίους δρόμους τῶν κοσμικῶν στοιχείων («las órbitas celestes de los elementos cósmicos»).

Si Pablo se hubiese referido solo al antiguo paganismo de los gálatas, los στοιχεῖα τοῦ κόσμου habrían tenido el mismo sentido que en las citas de Filón y el Ps.-Calistenes; pero en el contexto inmediato la existencia ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου equivale a la existencia ὑπὸ νόμον (vv. 4s.). Pablo habla de la época durante la cual el pueblo de Dios vivió «bajo la ley» como de la época que usaron en la escuela aprendiendo el ABC, que para ellos equivalía a «las nociones rudimentarias del mundo» (B. M. Metzger: *The New Oxford Annotated Bible* [New York, 1977], 1413). Mas no fue únicamente un tiempo de educación elemental: fue un tiempo de esclavitud.

Todavía debemos contestar dos preguntas más en torno a los στοιχεῖα, aunque la respuesta se pospone hasta la aparición del mundo en el v 9: (i) ¿Por qué se denominan los στοιχεῖα *del mundo*?, y (ii) ¿En qué sentido se podría decir que los cristianos gálatas estaban en su época pagana bajo los mismos στοιχεῖα que habían dominado a Pablo y a los demás judíos? En este momento del argumento paulino baste mencionar que los mandamientos de la ley son uno de los στοιχεῖα.

Al afirmar que el razonamiento paulino se remonta a su convicción en la solución universal (salvación por gracia) de la condición humana, E. P. Sander (*PPJ*, 474 con n. 2) señala la variedad de expresiones utilizadas por Pablo para describir la condición humana, una de las cuales es la esclavitud universal a los *stoicheia* del mundo; otras son el pecado universal (Ro. 3:22) y la muerte universal en Adán (Ro. 5:18; 1 Co. 15:22).

4:4 ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. El πλήρωμα τοῦ χρόνου corresponde en el acto divino de adopción a la προθεσμία del procedimiento de adopción concebido en el versículo 2. Podemos decir que aquí tenemos la προθεσμία del padre celestial, el tiempo fijado «para que nosotros recibamos la υἰοθεσία». En este momento de la argumentación, la υἰοθεσία es el tema central en la mente de Pablo: aunque el envío del Hijo de Dios y la redención de los que estaban «bajo la ley» son importantes en sí mismos, aquí son los medios para lograr un fin, a saber, la υἰοθεσία de los creyentes.

Pablo creía y afirmaba que el envío del Hijo de Dios sucedió en el nudo de la Historia de la salvación. Por ello, el pueblo de Cristo son esos «para los que ha llegado el fin de los tiempos (τὰ τέλη τῶν αἰώνων)» (1 Co. 10:11). Cf. Marcos 1:15: πεπλήρωται ὁ καιρὸς (véase H. N. Ridderbos: *When the Time had Fully Come* [Grand Rapids, 1957], 48,68ss., *et passim*). Pero enfatiza que el nudo de la Historia de la salvación, señalado con la venida de Cristo (cf. 3:24: εἰς Χριστόν) o la llegada de la «fe» (cf. 3:23, 25), constituye la época establecida por Dios para que el pueblo de Dios reciba la herencia como hijos e hijas maduros y responsables. La venida de Cristo convierte esta época concreta en πλήρωμα τοῦ χρόνου. Pablo presenta aquí el aspecto de «realización» de la Escatología cristiana, el «ya», no el «todavía no». Los gálatas deben comprender que se ha terminado el tutelaje y que ha llegado su mayoría de edad espiritual. Véase G. Bornkamm: *Paul*, 196-200.

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ. R. H. Fuller desarrolla una sugerencia de E. Schweizer (*TDNT* VIII, 374-376, *s.v.* υἱός) en su «The Conception/Birth of Jesus as a Christological Moment», *JSNT*, 1 (1978), 37-52, sobre todo a partir de las páginas 40ss.; percibe el comienzo de un sumario prepaolino, quizá un tipo de «anamnesis bautismal» descrita por N. A. Dahl («Anamnesis: Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif», *ST* 1 [1947], 69-95, sobre todo 74ss.), que Pablo amplía en los vv. 4-6. Una posible reconstrucción del sumario en seis *cola* sería el siguiente:

Dios envió a su Hijo,
nacido de mujer,
para que recibiéramos la adopción de hijos.
Ahora, porque somos hijos,
Dios ha enviado su Espíritu...
clamando «Abba, Padre!».

Las tres primeras *cola* hablan del envío del Hijo por parte de Dios, y las otras tres del envío del Espíritu.

¿Presupone el «envío» del Hijo su preexistencia? Si el Espíritu era el Espíritu antes de que Dios lo enviara, podemos presumir que el Hijo era el Hijo antes de que Dios *lo* enviara. Por otra parte, está claro que Pablo creía en la preexistencia de Cristo como sabiduría de Dios, el agente en la obra de la Creación (1 Co. 1:24, 30; 8:6b; cf. Col. 1:15-17) y como aquel que acompañaba al pueblo de Israel por el desierto (1 Co. 10:4, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός, ejemplo de la «verdadera presencia» de Cristo en el AT; cf. A. T. Hanson: *Jesus Christ in the OT* [London, 1965], 10ss.). Si Pablo creía que Cristo era de algún modo preexistente, esta idea estaría presente al afirmar que Dios envió a su Hijo, aunque la preexistencia del Hijo no se deduzca *necesariamente* de esta sección (cf. Ro. 8:3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας κλπ, donde Pablo presupone de seguro la preexistencia). Pero si tratamos con un sumario pre-paulino, ¿presupondrían los responsables del sumario la preexistencia? Posiblemente sí, ya que la identificación de Cristo con la sabiduría divina que creó el mundo no es exclusiva de Pablo ni parece ser una idea original suya (cf. Jn. 1:2s.; He. 1:2; Ap. 3:14). De todas formas, la preexistencia no es importante para la argumentación presente.

γενόμενον ἐκ γυναικός, «nacido de una mujer»; para este uso ampliamente atestiguado de γίνομαι como forma casi pasiva de γεννάω, cf. 1 Esd. 4:16; Tob. 8:6; Sab. 7:3; Sir. 44:9; Jn. 8:58. La expresión recoge el hebreo y'lūd'issah, «nacido de una mujer» (cf. Jb. 14:1; 15:14; 25:4; 1QH 13:14; 1QS 11:21). El plural ἐν γεννητοῖς γυναικῶν se encuentra en el elogio que Jesús hace de Juan el Bautista en Mateo 11:11/Lucas 7:28. No podemos explicar la preferencia paulina por γενόμενον, en lugar de γεννητόν. En este contexto son sinónimos, aunque véase C. E. B. Cranfield: *Romans*, 59, acerca de Romanos 1:3: τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ. La expresión paulina se aplica a cualquiera nacido de mujer, no arroja ninguna luz a la cuestión de si conocía la concepción virginal de Jesús o no.

Véase J. G. Mache: *The Virgin Birth of Christ* (London, ²1932), 259ss.; E. de Roover: «La maternité virginal de Marie dans l'interprétation de Gál 4, 4», *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus* 1961=*AnBib* 17-18 (Rome, 1963), 17-37; R. E. Brown, etc. (ed.): *Mary in the NT* (London, 1978), 42-44.

El participio aoristo γενόμενον debe interpretarse como «simultáneo» o «coincidente» (véase MHT I, 130-134); cf. Filipenses 2:7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος donde γενόμενος también parece significar «nacido»: «se vació a sí mismo tomando la forma de siervo, naciendo como hombre». Por tanto, el envío del Hijo por parte de Dios coincide con su nacimiento de una mujer, comparable a cómo en el AT las misiones del Siervo de Yavé y de Jeremías se sitúan en la concepción y el nacimiento (Is. 49:1, 5; Jer. 1:5, 7); cf. lo que Pablo dice de sí mismo en 1:15ss.

γενόμενον ὑπὸ νόμον. Es la contribución de Pablo al posible sumario prepaolino. Al nacer de una madre judía, Jesús nació como judío y, por tanto, ὑπὸ νόμον. Entró en la cárcel donde su pueblo estaba siendo esclavizado para liberarlo. Da a entender que él no estaba esclavizado, y aunque Pablo no lo declara expresamente, la razón es que él permaneció sin pecado; aunque ὑπὸ νόμον, no estaba ὑπὸ ἁμαρτίαν (cf. 2 Co. 5:21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν). No necesitaba un esclavo, ni un guardián, ni un mayordomo, y vino para conducir a su pueblo hasta el punto en que también pudieran prescindir de sus servicios.

Cristo accedió por nacimiento a una obligación heredada de obedecer la ley de Dios, aunque para él dicha obediencia no era una obligación, sino un goce espontáneo. Pablo podría haber puesto en boca de Jesús las palabras de Salmos 40:8: «me deleito en hacer tu voluntad, Dios mío; tu ley está dentro de mi corazón», del mismo modo que Hebreos 10:7, 9 hace con el primer verso según la versión de los LXX [LXX 39:9a]; pero cuando dice que Cristo ha nacido bajo la ley está pensando en lo que ha dicho sobre la maldición de la ley (3:10, 13). Para Pablo, que el Hijo de Dios naciera bajo la ley que se alegraba en cumplir suponía asumir voluntariamente la maldición en que otros habían incurrido al fallar en cumplirla. Era el único modo de lograr el propósito de redimir a los que estaban «bajo la ley» (v. 5). «Él no solo se hizo *hombre*, sujeto a obediencia...; se hizo *maldición* por nosotros. Hizo de nuestra *suerte* la suya. No solo asumió la vocación de hombre, sino también nuestra responsabilidad como pecadores; aquí reside su obra como Redentor nuestro, porque aquí es donde se ve la medida, más bien la inmensidad, de su amor» (J. Denney: *The Death of Christ*, 156).

4:5 ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἔξαγοράσῃ, «para redimir a los que estaban bajo la ley», sujetos, confinados y esclavizados (3:23s.; 4:1-3). Estar redimido de la existencia «bajo la ley» equivale a estar redimido de «la maldición de la ley» (3:13). Según 3:13ss., esta redención se efectuó cuando Cristo padeció la muerte sobre la que se había pronunciado una maldición; de este modo, el envío de su Hijo (v. 4) se asocia inmediatamente con la muerte de su Hijo. Así, en Romanos 8:3 el envío de su Hijo «en semejanza de carne de pecado» se asocia inmediatamente a la autoentrega del Hijo περὶ ἁμαρτίας, por la que Dios «condenó al pecado en la carne».

Aunque Pablo comienza esta sección (vv. 3-7) pensando en concreto en los judeocristianos (καὶ ἡμεῖς), los cuales habían vivido más directamente ὑπὸ νόμον, es evidente que entre los beneficiarios de la obra redentora de Cristo se incluye a gentiles y judíos, como en el cap 3:13ss. La oscilación entre «nosotros» (ἵνα... ἀπολάβωμεν, v. 5; cf. εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, v. 6), «vosotros» (ὅτι δέ ἐστε υἱοὶ, v. 6) y «tú» (οὐκέτι εἶ δοῦλος, v. 7) confirma el énfasis incluyente del argumento paulino, como en el capítulo 3:23-26.

Las dos cláusulas introducidas por ἵνα del v. 5 tienen una estructura paralela, igual que las dos cláusulas introducidas por ἵνα de 3:14, aunque en este caso la última cláusula depende formalmente de la primera, o cuanto menos prolonga la idea más allá que la primera. Los que han sido redimidos en Cristo de su anterior vida «bajo la ley» son ese «nosotros» que reciben la herencia como hijos que son por Él; es más: el propósito de la redención en Cristo es que tanto judíos como gentiles reciban dicha herencia.

ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν, «para que recibamos la adopción», es decir: la herencia como hijos. La υἰοθεσία (εἰσποίησις en la ley ática) es el equivalente latino de *adoptio*.

Se suele decir que la adopción no era una práctica conocida en la legislación o la tradición hebreas. La institución más próxima no se expresa en términos de adopción; nos referimos al matrimonio del levirato, cuando un hombre muerto recibía por poderes un hijo póstumo que perpetuara su nombre y su herencia en Israel. Puede que en la época patriarcal se practicara la adopción de modo similar al que atestiguan los documentos de Nuzu (cf. la relación potencial entre Eliezer y Abraham [Gn. 15:2ss.], y entre Jacob y Labán [Gn. 29:14ss.]), pero no tenemos pistas al respecto en la época posterior a la conquista de la tierra. En los LXX no se encuentra υἰοθεσία ni el verbo υἰοθετέω. Cf. R. De Vaux: *Ancient Israel*, ETr (London, 1965), 21ss., 37ss., 42, 51ss.

Por otra parte, aunque el término es desconocido en el AT, en la relación entre Yahveh e Israel se da a entender algo muy parecido a la adopción, en Israel como «hijo primogénito» (Éx. 4:22). Cf. Oseas 11:1: «Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo» y el comentario de G. A. Smith: «Los ojos de Dios pasaron por encima de los príncipes del mundo y se fijaron en este niño esclavo, le amó y le dio un futuro» (*The Book of the Twelve Prophets*, II [London, 1928], 317). «La metáfora paulina de la adopción... podría depender de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto» (D. J. Theron: «"Adoption" in the Pauline Corpus», *EQ* 28 [1956], 14). Con toda probabilidad, Pablo lo traduce así en su referencia a los «israelitas, a quienes pertenece la υιοθεσία» (Ro. 9:4).

El AT proporcionó a Pablo el trasfondo teológico de la terminología de la adopción, pero la práctica contemporánea le proporcionó ciertas analogías, como la *προθεσμία* del versículo 1. A diferencia de la legislación judía, la legislación romana y, sobre todo la griega, estaban familiarizadas con la institución de la adopción. En tiempos de Pablo desempeñaba una función cada vez más importante en la vida romana; por ejemplo, desde finales del siglo I hasta mediados del siglo II (y en adelante), los emperadores romanos adoptaban a hombres a quienes no les unían lazos consanguíneos para que les sucedieran en el gobierno.

Si el hijo era menor de edad, su padre lo trasladaba a la *potestas* del padre adoptivo por una cantidad determinada. Una vez adoptado por la nueva familia, el hijo estaba al mismo nivel legal que los hijos naturales de la misma. Si era mayor de edad, el padre lo adoptaba mediante la ceremonia de la *adrogatio*, en la que participaban el pontifex maximus y los augures. Posteriormente también fue posible que un testador adoptara a voluntad.

El proceso de adopción romano exigía la presencia de siete testigos, cuyo testimonio era crucial en el caso de que, una vez muerto el padre adoptivo, los herederos «naturales» impugnaran la validez de la adopción: los testigos debían testificar que en su presencia se había celebrado una adopción válida. Podemos comparar este proceso con el doble testimonio que confirma la adopción divina de los creyentes en Romanos 8:15ss.

Por lo tanto, y al margen del trasfondo teológico, F. Lyall tiene razón al decir que «la legislación romana es el único elemento de referencia para Pablo» («Roman Law in the Writings of Paul-Adoption», *JBL* 88 [1969], 459).

Junto a la literatura ya citada en los apartados precedentes, véase también W. M. Calder: «Adoption and Inheritance in Galatia», *JTS* 31 (1930), 372-374; W. H. Rossell: «New Testament Adoption: Graeco Roman or

Semitic?» *JBL* 71 (1952), 233s.; J. I. Cook: «The Concept of Adoption in the Theology of Paul», *Oudersluis FS*, 133-144.

M. D. Hooker lo considera un ejemplo más del principio de «intercambio» (véase la nota al cap. 3:14): «Los creyentes son “justificados” porque Cristo es reconocido justo; nosotros también recibimos la filiación porque Él es declarado Hijo de Dios; la Humanidad es restaurada en gloria porque Él es glorificado» («Interchange and Atonement», 479).

4:6 «Ὅτι δὲ ἐστε υἱοὶ. Por la fe, los cristianos gálatas se han convertido en «hijos de Dios» en Cristo Jesús (3:26), del mismo modo que por la fe han recibido el Espíritu (3:2, 14) y han sido justificados (2:16; 3:6-9, 11). La declaración de filiación y la recepción del Espíritu parecen acontecimientos simultáneos, pero si traducimos «Ὅτι» como «porque» (su sentido llano), entonces se presupone que la recepción del Espíritu es la secuencia lógica, si no cronológica, de la declaración de filiación. Por lo general, Pablo presenta el Espíritu como ἀρραβὼν o pago inicial de la herencia final, que incluye la υἰοθεσία, la investidura final como hijos, en el sentido de Romanos 8:19-23. Se ha intentado acomodar esta afirmación a la presentación paulina más general mediante traducciones como la de NEB: «Para demostrar que sois hijos, Dios ha enviado...», pero se trata de una traducción excesivamente libre. También se podría decir «En cuanto que sois hijos...» (cf. ὅτι δὲ en Hch. 13:34), pero no resulta necesario. «La presencia del Espíritu es... testigo de su filiación» (J. B. Lightfoot: *Galatians*, 169). «El propósito de la misión del Hijo fue conceder los derechos de filiación; el propósito de la misión del Espíritu, facultar para usarlos» (H. B. Swete: *The Holy Spirit in the NT* [London, 1909], 204). Cf. H. Schlier (*Galater*, 197): «Dios no solo nos concede la condición de hijos [mediante el envío de su Hijo], sino también el carácter y el conocimiento de hijos [mediante el envío del Espíritu]. Nos otorga el carácter y el conocimiento de hijos porque ya tenemos la condición de hijos». H. D. Betz (*Galatians*, 209ss.) nos advierte con razón de intentar fijar cuestiones relativas a la construcción o la interpretación mediante la importación de «categorías filosóficas y dogmáticas». Las afirmaciones de Gálatas no deberían asimilarse a posteriores afirmaciones paulinas sobre el mismo asunto cuando violan el sentido llano del lenguaje de la carta.

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν. Tras el ἐστε de la cláusula precedente esperaríamos la segunda persona del pronombre, ὑμῶν, de ahí el gran número de testimonios con esta variante; ἡμῶν tiene un patente sentido inclusivo: «vuestros y nuestros».

Como en el AT (por ejemplo, Pr. 4:23), el corazón es la sede de la voluntad, y por ello el Espíritu reside en él.

Aquí se llama al Espíritu el Espíritu del Hijo de Dios, «que clama: «¡Abba, Padre!»». El hecho de que los cristianos llamen a Dios «Abba», el mismo término que usaba Jesús, es una señal de que en ellos reside el mismo Espíritu que reside en Él; «Abba», la *ipsissima vox Iesu* de su boca, es la voz del Espíritu de Jesús en boca de su pueblo. En Romanos 8:14-17 se llama al Espíritu el Espíritu de la *υιοθεσία*, el Espíritu «que asegura la filiación y capacita a los creyentes para que llamen a Dios Padre suyo» (F. Davidson y R. P. Martin, *NBCR*, 1031), y así reconocen y expresan su nueva condición como hijos de Dios, anticipando la manifestación plena en la parusía (Ro. 8:23). Aquí y allí atestigua el Espíritu su presencia mediante la invocación *ἄββᾶ ὁ πατήρ*. «Cuando clamamos «¡Abba, Padre!» es el Espíritu mismo el que da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Ro. 8:15s.).

Según Pablo, hay dos señales claras de la presencia del Espíritu: la invocación a Dios como «Abba» y el reconocimiento espontáneo de Jesús como *κύριος*, «Señor» (1 Co. 12:3).

κράζον, ἄββᾶ ὁ πατήρ. En arameo y en el hebreo post-bíblico, 'abba se utiliza de forma independiente como hipocorístico de «padre» (cf. 'imma, «madre»). En el targum palestiniense de Génesis 22:6, 10, Isaac llama 'abba a Abraham. Por lo que sabemos, Jesús fue el único en designar a Dios así: no el *ʾbînû* («Padre nuestro») de las oraciones sinagogaes, ni el más personal *ʾabî* («Padre mío»), sino el término doméstico afectivo con el que se llamaba al padre en la intimidad del círculo familiar. La única excepción aparente que se refiere a Dios como 'abba se encuentra en una oración de Hanin-ha-nehba, a finales del siglo I a.C.: durante una sequía se cruzó con unos escolares que gritaban: «¡Abba, Abba, danos lluvia!». Después oró diciendo: «Señor del Universo, hazlo por estos niños, que todavía no distinguen entre un 'abba que puede dar lluvia y un *ʾYabbam* que no puede hacerlo» (b. Ta'an. 23b). Pero en este caso se aplica 'abba a Dios («el 'abba que puede dar lluvia») solo porque los niños llaman «Abba» a Hanin; la forma en que Hanin prefiere dirigirse a Dios es evidente: «Señor del Universo» (*ribbônô sel 'ôlam*).

Jesús llama a Dios Abba; Mc 14:36 toma este término como un préstamo en la narración griega: *ἄββᾶ ὁ πατήρ*; en Mateo 26:39, el *Πάτερ μου* traduce correctamente el 'abba. Con toda probabilidad, Abba se encuentra tras el vocativo *Πάτερ* que abre el Padrenuestro en Lucas 11:2; el extenso *Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* de Mateo 6:9 parece ser una

adaptación para el uso litúrgico. Jesús también habló a otros de Dios como el Abba, expresando la cercanía amorosa de Dios y su plena confianza. Además, enseñó a sus discípulos a llamar a Dios Abba, y a mirarle con la misma expectación confiada con que los niños miran a sus padres para que les proporcionen comida y vestido.

Abba era una locución tan característica de Jesús (y de sus discípulos después de Él) que pasó sin cambios al vocabulario de los cristianos grecoparlantes, seguida de la traducción griega ὁ πατήρ que la acompaña tres veces en el NT. No está claro si la invocación ἄββᾶ ὁ πατήρ era frecuente en las iglesias helenistas prepaúlitas, pero con toda seguridad Pablo da por sentado su uso entre los cristianos gentiles de Roma, que no eran conversos suyos (Ro. 8:15), y entre los de Galacia, conversos suyos. Entre estos cristianos gentiles (y quizás otros), ἄββᾶ ὁ πατήρ era una invocación independiente. Además, cuando recitaban el Padrenuestro comenzaban sin duda con la forma griega Πάτερ (ἡμῶν).

Véase J. Jeremías: *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen, 1966), 15-67; «The Lord's Prayer in Modern Research», *Exp Tim* 71 (1959-69), 141-146; *The Central Message of the NT* (London, 1965), 9-30; *The Prayers of Jesus* (London, 1967), 11-65; C. F. D. Moule: *The Phenomenon of the NT* (London, 1967), 47-55; G. Vermes: *Jesus the Jew* (London, 1973), 210-213, quien señala que los judíos carismáticos tardíos llamaban a Dios Abba.

Es curioso que en Gálatas y Romanos 8:15 se utilice el verbo κράζω en conexión con Abba. E. Bammel aduce Marcos 14:36, donde el Abba en boca de Jesús «no es algo normal, sino un *cri de coeur* que emplaza a Dios, podríamos decir que casi le obliga a ser Padre» («The Jesus of History in the Theology of Adolf von Harnack», *Modern Churchman* n.s. 19 [1975-76], 100 y n. 5). En concreto, Bammel piensa en la víctima de una persecución que está gritando, y considera que Romanos 8:12-39 expresa una teología martirial.

De seguro que la persecución sería una de esas ocasiones, pero κράζον sugiere la expresión espontánea del «Abba» en cualquier situación, ya sea por compulsión externa o por un impulso interno; por ejemplo, puede dar a entender una profecía inspirada por el Espíritu (cf. Ro. 9:27: «Ἡσαΐας δὲ κράζει...»).

Mientras que en Gálatas es el Espíritu dentro de «nuestros corazones» el que clama «Abba, Padre», en Romanos 8:15ss. somos «nosotros» los que por el Espíritu clamamos «Abba, Padre», expresando de otro modo la misma acción.

4:7 ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλος ἀλλὰ υἱός. Los creyentes son hijos e hijas de Dios adultos, ya no están encarcelados por la ley o esclavizados por los στοιχεῖα del mundo, ni controlados por un esclavo o al cuidado de guardianes o tutores; se les ha dado la libertad y la capacidad para utilizarla responsablemente. El paso de las ataduras a la libertad es crucial en el desarrollo religioso, aunque algunos nunca lo alcancen y prefieran vivir indefinidamente bajo la dirección espiritual. Desde la madurez espiritual, John Wesley recuerda su trayectoria cristiana antes de la crisis que se suele llamar conversión y dice pertinentemente que «Tenía la fe de un criado, no la de un hijo» (*Journal* [London, 1872], I, 76n.).

«La importancia soteriológica de que Cristo sea Hijo de Dios... proviene del hecho de que la filiación de los creyentes se fundamenta sobre el envío del “Hijo” y se lo atestigua el Espíritu. No les llama a ser “cristos” o “kyrioi”, sino “hijos” y “herederos”». (G. Bornkamm: *Paul*, 249).

εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος, como en la legislación romana. Ver 3:29 y la nota a la κληρονομία. La expresión es casi idéntica a Romanos 8:17: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι; no hay diferencias teológicas entre el uso paulino de υἱοί y de τέκνα. Pablo no añade συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ como en Romanos 8:17 (de donde lo añade Ψ), pero lo da a entender.

διὰ Θεοῦ. Las múltiples variantes indican que esta *lectio ardua* causó problemas a los escribas y editores: el uso de διὰ con genitivo da a entender que Dios es el agente por el que los creyentes son hechos herederos; «herederos de Dios», «herederos por Cristo», «herederos de Dios por Cristo» parecen expresar mejor esta verdad. Pero un διὰ Θεοῦ original da razón de todas las variantes, y ninguna de ellas explica διὰ Θεοῦ. La preposición διὰ se presupone ante Θεοῦ en 1:1, pero aquí se explica por el precedente διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. En el capítulo 4:7, el sentido de la expresión sería «mediante Cristo, que os adoptó» (J. B. Lightfoot) o «hizo así por Dios» (E. D. Burton).

J. ¡No hay vuelta atrás! (4:8-11)

En aquel tiempo, cuando no conocíais a Dios, estabais esclavizados a aquellos seres que por naturaleza no son dioses. Pero ahora que habéis llegado a conocer a Dios, o más bien, que habéis sido conocidos por Dios, ¿cómo podéis volveros a las fuerzas elementales débiles y pobres, a las que queréis esclavizaros de nuevo? ¡Guardáis días, meses, estaciones y años! Temo por vosotros, si es que he trabajado en vano por vosotros.

NOTAS TEXTUALES

- v. 8 Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν / εἰ μὲν Tert Iren^{lat} φύσει
om K lat^{bd} Iren^{lat} M. Vict Ambst
v. 9 δουλεύειν / δουλεύσαι a B
v. 10 παρατηρεῖσθε / παρατηροῦντες P⁴⁶
v. 11 κεκοπίακα / ἐκοπίασα P⁴⁶ 1739 1881

4:8 Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν. Ahora se dirige Pablo a sus conversos gentiles en particular. Como sucediera a los cristianos de Tesalónica, solo mediante la proclamación de Cristo según el Evangelio habían llegado a conocer y servir al «Dios vivo y verdadero» (1 Ts. 1:9; cf. la exhortación a la gente de Listra en Hch. 14:15 a que «os volváis de estas cosas vanas [ἀπὸ τούτων τῶν ματαιῶν] a un Dios vivo»). οὐκ εἰδότες es uno de los escasos ejemplos del uso clásico de οὐ con participio; en el griego helénico se produce un desplazamiento hacia el uso de μή, como vemos en la siguiente τοῖς φύσει μή οὖσιν θεοῖς, aunque en este caso también puede tratarse de un uso clásico de μή, ya que tiene un sentido genérico.

ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μή οὖσιν θεοῖς. Ellos habían reconocido como dioses a los seres a los que sirvieron durante su época pagana, aunque no lo fuesen. Forman parte de los que 1 Corintios 8:5 denomina «llamados dioses». Cf. 1 Corintios 11:22: «lo que sacrifican los paganos lo ofrecen a los demonios y no a Dios» (de Dt. 32:17: ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θεοῖς οἷς οὐκ ᾔδεισαν). El canto deuteronomíco de Moisés ofrece otro precedente de este tipo de lenguaje; por ejemplo, Deuteronomio 32:21, según el cual Israel provocó a ira a Yavé en el desierto por adorar a un «no-dios» (ἐπ' οὐ θεῷ); por eso les provocó a ira mediante un «no-pueblo» (ἐπ' οὐκ ἔθνη, cf. Ro. 10:19). Esta expresión era un tópico de la polémica judía; cf. Isaías 37:19; Jeremías 2:11; 5:7; 16:20; Bar 6 (=Ep. Jer.):24, 28, 49-53, 64, 68, 71. La aplicación de este lenguaje a Israel en Deuteronomio 32:17, 21 nos revela que no hemos de negar por adelantado que incluyera a judíos y gentiles; sin embargo, Pablo ha tratado con judíos como él en el v 3 (καὶ ἡμεῖς), y ahora se dirige a conversos paganos. Por tanto, nos encontramos con otra descripción de la esclavitud de la que Cristo ha liberado a su pueblo: estaban esclavizados a dioses falsos, a los «ídolos mudos» (τὰ ἔιδωλα τὰ ἄφωνα) de 1 Corintios 12:2.

Pablo había «desmitologizado» estos llamados dioses por completo; no eran nada, como reconocían «los que tienen conocimiento» en la iglesia

de Corinto. Lo que no acababan de reconocer «los que tienen conocimiento» era que esos ídolos seguían teniendo una influencia siniestra, incluso demoníaca, sobre los que creían o medio creían en ellos (1 Co. 8:7).

4:9 νῦν δὲ γινόντες θεόν, «pero ahora, habiendo llegado a conocer a Dios» (el participio aoristo tiene sentido ingresivo). Esta frase es la antítesis de οὐκ εἰδότες θεόν (v. 8); οἶδα y γινώσκω son intercambiables, no por ser sinónimos, sino por compartir gran parte del campo semántico.

La rápida corrección paulina μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ («o más bien, que habéis sido conocidos por Dios») no solo enfatiza la iniciativa divina en este conocimiento recíproco, sino que al mismo tiempo excluye cualquier inferencia gnóstica. Cf. 1 Corintios 8:3: «si alguno ama a Dios, es conocido (ἐγνωσται) por Él», donde Pablo supera la antítesis γνωσις-ἀγάπη que ha perfilado en el v. 1b; 1 Corintios 13:12b, donde el aoristo (ἐπεγνώσθη) expresa el conocimiento perfecto que Dios tiene de su pueblo y el futuro (ἐπιγνώσομαι) expresa el conocimiento perfecto que el pueblo tendrá de Él. Como ejemplo de μᾶλλον δέ introduciendo una epidiortosis, cf. Romanos 8:34: «Cristo Jesús el que murió, sí (μᾶλλον δέ), el que fue resucitado de los muertos».

A. D. Nock (*Essays*, 128) señala un paralelismo verbal (no material) en *Corp. Herm.* 1.15, 21, donde un hombre «sujeto al destino» (ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ) solo puede desprenderse de esa sujeción mediante el autoconocimiento: ὁ ἔνους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν. También existe un paralelo hermético a la epidiortosis paulina: «Dios no ignora al hombre; lo conoce por completo y le gustaría ser conocido por él, porque solo el conocimiento de Dios (ἡ γνωσις τοῦ θεοῦ) trae la salvación al hombre» (*Corp. Herm.* 10.15).

Para Pablo no hay diferencia alguna entre ser conocido por Dios y ser elegido por Él (Ro. 8:29).

πὼς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; Evidentemente, los que se comportaban del modo tan absurdo que veían los gálatas no tenían idea del nuevo orden en que les había introducido Cristo.

Ahora queda patente que los στοιχεῖα (véase v. 3) no solo regulaban el estilo de vida judío bajo la ley, sino que también regulaba el estilo de vida pagano al servicio de dioses que no eran dioses. Esclavizarse a los falsos dioses equivalía a esclavizarse a los στοιχεῖα; los gálatas volverían a esclavizarse a los στοιχεῖα, no si «volvían» a su paganismo anterior, sino si volvían a las prácticas religiosas judías. La repetición de πάλιν... πάλιν

ἀνωθεν indica que Pablo creía que sus lectores gentiles estaban a punto de volver a una forma de religión que habían practicado antes de su conversión al cristianismo. A pesar de las grandes diferencias entre judaísmo y paganismo, ambos suponían la sujeción a las mismas fuerzas elementales. Estamos ante una afirmación sorprendente en boca de un antiguo fariseo, Pablo, que no enuncia de forma exagerada en el fragor de la pelea, sino deliberadamente, desde una postura meditada con cuidado.

Los στοιχεῖα que esclavizaban a los gálatas eran los dioses falsos del v. 8; la esclavitud a la que se disponían a volver era la esclavitud de la ley. Pero en el comentario a 3:13ss. y 4:4ss. concluimos que creyentes gentiles y judíos han sido todos ellos redimidos de la existencia «bajo la ley», por lo que respecta a los gentiles no de la ley judía, en relación con la cual son ἄνθρωποι (cf. 1 Co. 9:21; Ro. 2:12ss.), sino del legalismo como principio vital. «Así, las fuerzas demoníacas del legalismo, tanto judío como gentil, pueden denominarse “principados y potestades” o “espíritus elementales del mundo» (G. B. Caird: *Principalities and Powers* [Oxford, 1956], 51).

Igualmente, B. Reicke, en «The Law and this World according to Paul: Some Thoughts Concerning Gal. 4:1-11», en *JBL* 70 (1951), 259-276, reconoce que judíos y gentiles están sujetos a la ley y a los στοιχεῖα. Los cristianos gálatas sabían a lo que se refería Pablo con los στοιχεῖα; pero no sabían que sometién dose a la ley volvían a estar al servicio de los στοιχεῖα que les habían esclavizado antes, seres que según el versículo 8 recibían el reconocimiento divino que no merecían. Más adelante, Reicke equipara los στοιχεῖα con los «ángeles» del capítulo 3:19 mediante los cuales se promulgó la ley: Pablo ha preparado a sus lectores con esta referencia para lo que viene a continuación sobre los στοιχεῖα, y los gálatas creían probablemente que los ángeles eran los fundadores y guardianes de la ley. Sin embargo, pensamos que la referencia a los ángeles en el capítulo 3:19 es demasiado incidental como para hacer ese tipo de afirmaciones. El contexto de Colosenses 2:8, 20 posibilita la identificación de los στοιχεῖα con los ángeles gobernantes de los planetas, pero el argumento de Colosenses debería influir como mucha precaución en la exégesis de Gálatas. Debemos andar todavía con más cuidado si admitimos la evidencia de la enseñanza de Simón el Mago, quien según Ireneo, *Haer.* 1.16.2, justificaba su antinomismo al considerar las convenciones morales como decretos arbitrarios de los ángeles que hicieron el mundo, cuyo propósito era esclavizar a la gente.

Aunque distingamos entre conversos judíos (que vivieron bajo los guardianes y tutores de la ley) y conversos gentiles (que vivieron bajo seres

que por naturaleza no son dioses), podemos afirmar que en ambos casos habían vivido esclavizados a las fuerzas elementales del mundo hasta que Cristo los liberó de la esclavitud e inutilizó las fuerzas elementales.

Según G. Howard, Pablo no consideraba la religión judía mejor que el paganismo, ya que considera que Yahveh solo es el Dios de los israelitas y no el Dios de los gentiles (cf. Ro. 3:29ss.): «Si los gálatas admitían la circuncisión, volverían a la concepción de divinidades locales y otra vez a la esclavitud de los espíritus elementales del Universo» (*Crisis*, 78).

D. E. H. Whiteley (*The Theology of St. Paul* [Oxford, 1964], 25) explica las palabras de Pablo diciendo que algunos judíos practicaban la Astrología. Pero el tema no es la práctica de la Astrología; Pablo afirma que la vida bajo la ley es esclavitud, equiparando la esclavitud a la ley con la esclavitud a los στοιχεῖα.

A. J. Bandstra (*The Law and the Elements of the World* [Kampen], 1964) identifica los στοιχεῖα con la ley y la carne. En cuanto legalismo, la ley es con toda seguridad un elemento predominante entre los στοιχεῖα, pero la «carne» (la naturaleza humana en su delibidad irredenta) puede considerarse a duras penas uno de los στοιχεῖα: más bien está esclavizada bajo los mismos. La ley influye en la carne y estimula al pecado, y el pecado conduce a la muerte (cf. Ro. 7:7-11). Por la insuficiencia de la carne, estar «bajo la ley» (3:23) equivale en la práctica a estar «bajo pecado» (3:22), del mismo modo que estar muerto a la ley (2:19) equivale en la práctica a estar muerto al pecado (Ro. 6:2, 11). Cf. P. Benoit: «La loi et la croix d'après Saint Paul», RB 47 1938, 488-509, esp. 502 n. 3.

Los στοιχεῖα eran suficientemente fuertes como para esclavizarles; se les describe como «débiles y pobres» en relación con los que han sido librados de su control. Cristo, el liberador de su pueblo, es más fuerte que todas las fuerzas elementales. Los στοιχεῖα son impotentes ante los que disfrutan «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Ro. 8:21); no pueden reafirmar su autoridad a no ser que se coloquen deliberadamente bajo su poder. A Pablo le parece increíble que alguien sea tan estúpido como para hacer esto, pero ahora teme que algunos de sus amigos gálatas estén a punto de hacerlo. Esto indica que los στοιχεῖα son fuerzas demoníacas que esclavizan las mentes de los hombres y mujeres que siguen sus dictados, pero que pierden su fuerza tan pronto como las mentes se emancipan, como sucede por la gracia de Dios y el poder de su Espíritu. Un posible paralelo contemporáneo de los στοιχεῖα (y de los más fuertes) es la opinión pública que, por cierto, sería una buena paráfrasis del «espíritu que actúa ahora en los hijos de desobediencia» de Efesios 2:2. La descripción

de los στοιχεῖα como ἀσθενὴ καὶ πτωχὰ se parece a la descripción de los «gobernantes (ἄρχοντες) de este mundo» en 1 Corintios 2:6, 8 los cuales «van desapareciendo» (καταργούμενοι).

Aunque los versículos 9 y 10 no están relacionados por una conjunción, es muy posible que la observancia del calendario cúllico (v. 10) evidencie la vuelta gálata a la esclavitud de los στοιχεῖα. Por tanto, los στοιχεῖα incluyen las fuerzas que regulan el calendario; como las divisiones del calendario están reguladas en su mayor parte por el movimiento de los planetas, éstos pueden formar parte de los στοιχεῖα. Igual que los judíos, los paganos tenían su calendario sagrado, aunque en este caso divinizaban los planetas (no así los judíos). Pablo no quiere decir que los gálatas vuelvan conscientemente a adorar los planetas, sino que se están esclavizando a las fuerzas que controlan el calendario al considerar que el calendario sagrado forma parte de las obligaciones religiosas. No podemos considerar un argumento válido en contra de esta hipótesis el hecho de que no existan ejemplos del uso de στοιχεῖα como «estrella» o «cuerpo celeste» antes del siglo II d.C. (Justino: *Apol.* II.5.2; *Dial.* 23.3), o que no encontremos ejemplos del uso en sentido de «poder espiritual» anterior al Testamento de Salomón del siglo IV (G. Dellling: *TDNT* VII, 681, n. 74, 683 n. 85, s.v. στοιχεῖον); la expresión στοιχεῖα τοῦ κόσμου es una contribución paulina al vocabulario religioso (Dellling, *ibid.* 685), y su sentido debe inferirse del contexto, el cual indica que los στοιχεῖα τοῦ κόσμου «incluyen todas las cosas en las que el hombre pone su confianza al margen del Dios vivo; se convierten en sus dioses, y él se convierte en su esclavo» (H. H. Esser: *NIDNTT* II, 453, s.v. «Law»).

Véase también J. B. Lightfoot: *Colossians*, 180, 202; E. D. Burton: *Galatians*, 510-518; E. Percy: *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund, 1946), 156-157; H. N. Ridderbos: «Vrijheid en Wet volgens Paulus' Brief aan de Galaten», *Grosbeide FS*, 89-103; E. Schweizer: «Die Elemente der Welt Gal. 4,3.9; Col. 2,8.20», *Stählin FS*, 245-259, reimpresso en *Beiträge zur Theologie des NT* (Zürich, 1970), 147-163; P. Vielhauer: «Gesetzesdienst und Schtoicheiadienst im Galaterbrief» *Käsemann FS*, 543-555.

4:10 ἡμέρας παρατηρεῖσθε κτλ. Puede interpretarse como una pregunta, pero no hallamos razones suficientes para ello. De todos modos, no habría mucha diferencia: «¿Estáis guardando...?» es una construcción más retórica para decir «Estáis guardando...». Al leer παρατηροῦντες en lugar de παρατηρεῖσθε, P⁴⁶ conecta esta cláusula con la pregunta siguiente: «¿cómo podéis volveros a las fuerzas elementales débiles y pobres, ...

guardando días...?». H. D. Betz (*Galatians*, 217) opina que Pablo no está describiendo la actuación de los gálatas, sino «el típico comportamiento de la gente religiosa rigurosa», gente en la que los gálatas podían convertirse «si asumían la Torá y la circuncisión». Cita en su favor a J. Eckert: *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegner nach dem Galaterbrief* (Regensburg, 1971), 92ss., 126ss. (donde la frase se interpreta como una pregunta), a quien sigue F. Mussner: *Galaterbrief*, 301ss. Parece más probable que Pablo esté aludiendo a las noticias que acababa de recibir: los gálatas estaban adoptando el calendario judío; el contexto no favorece la hipótesis de que esta observancia de días y estaciones especiales caracterizara a algunos grupos sectarios judíos, como opina H. Schlier: *Galater*, 206ss.; lo mismo sucede con el intento de encontrar paralelos a esta observancia rigurosa en las prácticas citadas en *Hom. Clem.* 19.22.2-9 (cf. H. Riesenfeld: *TDNT* VIII, 148, s.v. παρατηρέω).

Puede que el verbo compuesto en voz media παρατηρέομαι no solo indique la observancia de días y estaciones especiales, en el sentido de Romanos 14:6 ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν, sino también la espera calculando su llegada (cf. el sustantivo παρατήρεσις en Lc. 17:20). A. Strobel, en «Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem», *ZNW* 49 (1958), 163ss., afirma que «el verbo παρατηρεῖν de Gálatas 4:10 señala la determinación del calendario mediante la observación del cielo..., e incluye la idea de una observancia escrupulosa como parte de la obligación religiosa».

Muchos judeocristianos siguieron guardando las fiestas sagradas como algo natural. El mismo Pablo parece considerar algunas de ellas fechas adecuadas para marcar su itinerario apostólico (cf. 1 Co. 16:8; Hch. 20:16). Pero era una cuestión bien distinta que los cristianos gentiles las adoptaran *de novo* como obligación legal.

ἡμέρας... καὶ μηνῶν καὶ καιρῶν καὶ ἐνιαυτοῦς. Cf. Génesis 1:14, donde las luminarias celestes sirven, entre otras cosas, «para señales y para estaciones y para días y para años» (εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτοῦς). (La ausencia de «meses» de la lista del Génesis [aunque se menciona la luna como una de las dos grandes luminarias en el v. 16] proporcionó la justificación teológica al autor de los Jubileos y su escuela para eliminar la luna de las luminarias que son «señales» el cuarto día [Jub 4:9] e ignorarla en la división del tiempo; en los Jubileos, el mes y el resto de divisiones horarias se rige por el sol.) El parecido de la expresión paulina con Génesis 1:14 es demasiado grande para dar la razón a W. Schmithals cuando dice que Pablo solo «utiliza una lista conocida recurrente que no se generalizó en la ortodoxia judía, pero que se encuen-

tra sobre todo en la literatura apócrifa, gnóstica o gnostizante» (*Paul and the Gnostics*, 44).

En la lista posterior de Colosenses 2:16, «que nadie se constituya en vuestro juez... respecto a día de fiesta o luna nueva o sábado» (ἐορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων), ἐορτή corresponde a καιροί, νεομηνία a μήν y puede que σάββατα a ἡμέραι. La lista gálata progresa de las divisiones de tiempo más cortas a las más largas, lo cual resulta evidente en días, meses y años; las «estaciones» son posiblemente los festivales veterotestamentarios ο κληταὶ ἄγιοι (cf. Lv. 23:2).

La observancia de «días», es decir, de días sagrados especiales, no excluye la observancia sabática (cf. Col. 2:16); véase, por el contrario, J. Murray: «Romans 14:5 and the Weekly Sabbath», *Romans* II, 257-259.

La actitud laxa de Romanos 14:5ss. (Que cada uno esté plenamente convencido según su propia opinión. El que guarda el día lo guarda «para el Señor») contrasta a las claras con Gálatas 4:10. ¿Indica esto la maduración gradual de Pablo, como sucede con el cambio de tono que va de Gálatas 1:8ss. a Filipenses 1:15-18? ¿O se trata de principios diferentes? Pablo ve «una diferencia abismal» entre un «error en la predicación», que aun siendo nocivo puede cometerse de buena fe, y un «engaño intencionado», entre un «error teológico» y una «culpa moral». «Allí donde hay opiniones divergentes, Pablo se contenta con pensar y dejar pensar (Ro. 14:5)», pero en otros lugares «Pablo no se contenta con disentir, sino que acusa a sus adversarios de perfidia; no solo de error, sino también de perversidad moral» (C. K. Barrett: «ΠΕΥΔΑΠΟΣΤΟΛΟΙ [2 Co. 11:3]», *Rigaux* FS, 383). Pablo llama a estos adversarios «falsos apóstoles» o «falsos hermanos», como en Gálatas 2:4. No incluye a los gálatas entre esos adversarios, pero sí a los que les trastornan, bajo cuya influencia se les inducía a circuncidarse y a guardar el calendario sagrado; de ahí su tono perentorio.

J. C. Kirby (*Ephesians: Baptism and Pentecost* [London, 1964], 79) opina que la observación tolerante de Romanos 14:5ss. se aplica a los días de abstinencia (*stationes*); sugiere que en Gálatas 4:10 y Colosenses 2:16 Pablo «no prohíbe a los cristianos cualquier tipo de festividad, sino solo las que han perdido su sentido» y se han convertido en una mera «sombra» (Col. 2:17). De ser así, podemos perdonar a los gálatas por no haber captado el sentido, como les ha sucedido a muchos lectores o comentaristas. Estoy de acuerdo en que no prohíbe a los gálatas cualquier festividad; niega que su escrupulosa παρατήρησις sea algo impuesto por la ley.

Como ya se ha dicho, los «meses» son posiblemente las lunas nuevas (cf. Nm. 28:11-15), y las «estaciones», los festivales religiosos y las santas

convocatorias (cf. Lv. 23:1ss.). En relación con los «años», J. Eckert: *Die urchristliche Verkündigung*, 92, sostiene, entre otros, que los gálatas apenas tuvieron tiempo de guardar años especiales desde su cercana evangelización; por el contrario, W. M. Ramsay, tras cambiar la opinión mantenida en su *Historical Commentary* y datar la epístola en fecha temprana, aporta la interesante idea de que Pablo acababa de recibir la noticia de que guardaban el año sabático en el 47/48 d.C. (*SPT*⁴, xxxi).

Pablo consideraba que si las tradiciones del judaísmo se aceptaban como rituales vinculantes, eran cadenas que impedían la fe y excluían la libertad (cf. Col. 2:20-23). Además, si los antiguos paganos asumían el calendario judío se podrían reafirmar en las antiguas asociaciones astrales.

4:11 φοβοῦμαι ὑμᾶς, «temo por vosotros», y no «temo de vosotros». Se trata de una construcción similar a οἶδά σε τίς εἶ, salvo que no se trata del *sujeto* de la cláusula subordinada, sino de un elemento de la misma, atraído a la cláusula principal como objeto del verbo principal. Winer-Moulton³ la compara con el siguiente texto de Sófocles, O. T. 767f:

δέδοικ' ἑμαυτόν, ὃ γύναι μὴ πόλλ' ἄγαν

εἰρημέν' ἦ μοι δι' ἃ νιν εἰσιδεῖν θέλω

(«Temo por mí, señora, no sea que haya hablado demasiado; por este motivo deseo verle».)

μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς, expresión más específica que la precavida μή πως εἰς κενόν τρέχω ἢ ἔδραμον de 2:2. Para un lenguaje similar que incluye κόπος y κοπιᾶω, cf. 1 Corintios 15:58; Filipenses 2:16; 1 Tesalonicenses 3:5. Las palabras del Siervo en Isaías 49:4 (κενῶς ἐκοπίασα) han influido en la fraseología paulina de estos textos. Pablo habría trabajado en vano con los gálatas si se hubieran vuelto hacia el legalismo, del mismo modo que los conversos corintios mostrarían que habían recibido la gracia de Dios εἰς κενόν (2 Co. 6:1) si se acogieran tanto al legalismo como al libertinaje (véase lo dicho a 2:21).

K. Ruego personal (4:12-20)

Os ruego, hermanos míos, que os hagáis como yo, porque yo soy como vosotros. No me habéis hecho ninguna ofensa. Vosotros sabéis que a causa de una dolencia corporal os anuncié el Evangelio al principio, y vosotros no me despreciasteis ni rechazasteis con asco por la prueba que mi condición corporal debió causaros. Al contrario, me recibisteis como a un mensajero de Dios, como a Cristo Jesús (en

persona). (Entonces creíais estar contentos.) ¿Dónde está ahora esa sensación de alegría? Soy testigo de que, si hubierais podido, os habríais sacado vuestros propios ojos y me los habríais dado.

Entonces, ¿me he convertido en enemigo vuestro por deciros la verdad? Se interesan por vosotros, pero no por una buena razón; quieren apartaros de otras influencias para que os intereséis por ellos. ¡Siempre es bueno mostrar interés por buenas razones (como yo por vosotros), y no solo cuando estoy presente con vosotros, hijos míos! (En verdad hijos míos) Vuelvo a sufrir dolores de parto por vosotros, hasta que Cristo sea formado en vosotros. Quisiera estar con vosotros ahora mismo y cambiar mi tono de voz, porque no sé qué hacer con vosotros.

NOTAS TEXTUALES

- v. 14 ὑμῶν κ* A B C² D* Ψ G 33 1739 lat / μου P⁴⁶ C* D² Ψ byz syr^{hcl}
cop^{sa} / om 69 al ἐν τῇ σαρκί μου praem τὸν κ^c 81 1739 al
οὐδὲ ἐξεπτύσατε om P⁴⁶
- v. 15 ποῦ / τίς D byz lat^{br} syr^{hcl}
οὖν / add hvn D G byz / add ἐστίν 103 lat^{vs}
- v. 17 ζηλοῦτε / add ζηλοῦτε δὲ τὰ κρείττω χαρίσματα D* G Ambst
(cf. 1 Co. 12:31)
- v. 18 ζηλοῦσθαι A al / τὸ ζηλοῦσθαι D G byz / ζηλοῦσθε κ B pc lat^{vs} Orig
- v. 19 τέκνα κ* B D* G pm / τεκνία κ A C Ψ byz

4:12 Pablo intenta aclararles que no les habla de ese modo movido por un resentimiento personal, como si le ofendiera que abandonaran su enseñanza por la de otro. Con anterioridad ha proclamado que aunque fuera él mismo quien les trajera un Evangelio diferente al que les predicó originalmente, caería bajo la maldición de Dios. Aun cuando parece que alguna de sus iglesias le atacó personalmente, no abriga rencor: hablando como ὁ ἀδικηθεὶς perdona la ofensa, εἴ τι κεχάρισμαι «si es que he perdonado algo» (2 Co. 2:10; cf. 7:12). Le preocupa el bienestar y la salvación fundamental de sus conversos, no su propia reputación o consideración.

Le angustia saber si los gálatas albergan los mismos sentimientos de amistad y confianza por él que Pablo siente por ellos. El alegato γίνεσθε ὡς ἐγώ podría interpretarse en otro contexto como un ejemplo de la *imitatio Pauli* (cf. 1 Co. 11:1; Fil. 3:17; etc.; véase W. P. de Boer: *The Imitation*

of Paul [Kampen, 1962]), pero en este caso debe interpretarse a la luz del siguiente $\delta\tau\iota\ \kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ (*sc. γέγονα*), «yo (he llegado a ser) como vosotros», «yo he llegado a sentirme como uno de vosotros», y más en concreto, yo soy vuestro padre y vosotros sois mis hijos (cf. v. 19). La situación es muy similar a la de 2 Corintios 6:11-13, donde apela a los descontentos conversos corintios como un padre a sus hijos: «Mi corazón está abierto de par en par a vosotros; dejad que vuestro corazón se me abra de par en par». Asegura a los corintios que no les ha hecho nada malo (2 Co. 7:2), del mismo modo que asegura a los gálatas que no les ha hecho nada malo: entre amigos no deberían darse sospechas de mala intención.

4:13 Pasa a recordarles las circunstancias en las que les visitó por primera vez: «a causa de una dolencia del cuerpo» ($\delta\iota'\ \acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$). Los gálatas sabían de lo que hablaba, por lo que no necesitaba entrar en detalles, pero los lectores modernos no contamos con esa ventaja. Resulta fácil asociar esta debilidad corporal con la «astilla en la carne» ($\sigma\kappa\acute{o}\lambda\omicron\psi\ \tau\eta\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$) que se menciona en 2 Corintios 12:7-10, pero no tenemos la suficiente información como para identificarlos sin más. Pablo sufrió el primer ataque de la «astilla» hacia el 43 d.C. (cf. los «catorce años» de 2 Co. 12:2), y todavía lo sufría cuando escribió 2 Corintios (c. 56 d.C.); cualquiera que sea la fecha de Gálatas, ésta cae dentro de dichos límites. En Gálatas 4:13 y 2 Corintios 12:7, $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ significa «cuerpo», mientras que en Romanos 6:19 $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ parece significar incapacidad mental. Así pues, si la primera visita a las ciudades de Galacia coincidió con un ataque de su enfermedad, esperaríamos hallar en el vocabulario alguna pista sobre la naturaleza de dicha dolencia. Por desgracia, se han extraído muchas conclusiones, ninguna de las cuales definitiva.

(i) W. M. Ramsay (*SPT*, 94-97) interpreta correctamente $\delta\iota'\ \acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha\nu$ como «a causa de una dolencia» (cf. *MHT* I, 172; *BDF* 223.3; E. Schweizer: *TDNT* VII, 125 n. 216, *sc. σάρξ*) y supone que Pablo contrajo malaria en las tierras bajas de Panfilia y subió a las tierras altas en torno a Antioquía de Pisidia (unos 1.080 metros sobre el nivel del mar) para recuperarse.

(ii) Algunos han interpretado literalmente la expresión $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\pi\tau\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$ del v. 14 («no me escupisteis») y la han relacionado con la práctica de escupir para alejar el mal de ojo o para exorcizar un espíritu malvado que se creía causante de ciertas enfermedades, incluida la epilepsia. Sobre esta idea se han sustentado otros argumentos que identifican la enfermedad de Pablo con la epilepsia; es el caso de W. Wrede: *Paul*, *ETr* (London, 1907); 22s.; J. Klausner: *From Jesus to Paul*, *ETr* (London, 1944), 325-330, etc.

(iii) Se ha utilizado la afirmación del versículo 15 «si hubierais podido, os habríais sacado vuestros propios ojos y me los habríais dado» para mostrar que Pablo sufría oftalmía u otro tipo de afección ocular, como si dijera que, de ser posible el trasplante de ojos, le habrían dado sus ojos sanos para sustituir sus ojos enfermos; así piensa J. T. Brown: «St Paul's Thorn in the Flesh», en *Horae Subsecivae*, ed. J. Brown (Edinburgh, 1858).

El diagnóstico no es seguro, como lo demuestra el hecho de que se hayan sugerido enfermedades tan diversas como la malaria, la epilepsia o la oftalmía, por no mencionar otras. Puede que la dolencia fuera una de estas tres, u otra diferente; puede que fuera la misma que la «astilla» de 2 Corintios 12:7, o no.

Si el τὸ πρότερον δε εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον significa «la primera vez», significa que Pablo realizó dos visitas a las ciudades donde vivían los gálatas. Para la teoría nortea se trataría de las visitas de Hechos 16:6 y 18:23, respectivamente; la teoría sureña lo interpreta como el viaje que hizo de Antioquía de Pisidia a Derbe por el Este (Hch. 13:14-14:20) y la vuelta por la parte occidental de la misma ruta (Hch. 14:21). Sin embargo, no es necesario traducir τὸ πρότερον de forma tan rigurosa. En el griego helenista, «πρότερος ha traspasado a πρῶτος el sentido “la primera de dos” y ahora solo significa “anteriormente”» (BDF 62); para τὸ πρότερον, cf. Juan 6:62; 7:50; 9:8 y 1 Timoteo 1:13.

E. H. Askwith resulta muy persuasivo cuando en *The Epistle to the Galatians* (London, 1902), 73ss. arguye que τὸ πρότερον debería entenderse en relación con el «ahora» implícito del versículo 16: «Antes (τὸ πρότερον) os alegrabais de mi visita; ahora parecéis considerarme vuestro enemigo».

4:14 Durante su primera visita, la apariencia de Pablo debió de ser por algún motivo repulsiva, lo que pudieron considerar una prueba (τὸν πειρασμὸν ὑμῶν significa «la prueba que sufristeis»; la variante τὸν πειρασμὸν μου significa «la prueba que causé»). Además, pudo tratarse de una prueba en un sentido amplio, al estar tentados de tratarle a él y a su mensaje con desprecio y asco. Podrían haber dicho con algunos de sus críticos en Corinto: «su presencia física es débil, y su discurso sin importancia alguna» (2 Co. 10:10). El verbo ἐκπτύω significa literalmente «escupir» (véase lo dicho en el v. 13), pero también puede indicar un simple sentimiento o reacción de disgusto o desdén. De hecho, los gálatas hicieron justo lo contrario de lo que habían estado tentados a realizar: en vez de despreciar a Pablo (ἐξουθενήσατε) a causa de su estado físico, lo

recibieron a él y su mensaje con alegría. Lo recibieron como a un mensajero de Dios (que lo era), como a Cristo mismo, a quien representaba.

Cuando dice que le recibieron ὡς ἄγγελον θεοῦ indica sin duda que le recibieron con una bienvenida digna de un ángel; cf. 2 Samuel (LXX 2 R.) 14:17 (καθὼς ἄγγελος θεοῦ οὕτως ὁ κύριός μου ὁ βασιλεὺς); Ad. Est. 15:13 (LXX 5:2): εἰδὼν σε κύριε ὡς ἄγγελον θεοῦ. Esta comparación no tiene nada que ver con el incidente de Hechos 14:11-13, donde Bernabé y Pablo fueron aclamados como dioses que habían «descendido... semejantes a hombres».

J. de Zwaan cree que esta expresión da a entender que los gálatas recibieron a Pablo como a un ángel cuando en realidad estaban tentados de esquivarle como a un poseso («Gal 4:14 aus dem Neugriechischen erklärt», ZNW 10 [1909], 246-250).

W. Schmithals resulta menos convincente cuando sostiene que los opositores de Pablo le acusaron ante los gálatas de ser un hombre carnal (σάρκιος) y no «espiritual» (a saber, un gnóstico), a lo cual responde Pablo con ironía: «No encontrasteis ninguna objeción en mi “carne” cuando os visité al principio, así que ahora no podéis ponerme reparos y considerarme vuestro enemigo porque sea “un hombre carnal”, sino porque os digo la verdad» (*Paul and the Gnostics*, 50ss.). Junto a la transición imposible de un sentido a otro de σάρξ, en la carta no hay evidencia de que opositores de Pablo le acusaran de ser σάρκιος: es una deducción a partir de la suposición de que los agitadores eran gnósticos, sostenida por Schmithals.

Según G. Howard (*Crisis*, 9-11), cuando los visitantes judaizantes supieron de las circunstancias dolorosas en las que Pablo había predicado a los gálatas al principio, supusieron que el apóstol había albergado dudas sobre si lo habrían aceptado o no, y se contuvo de hablar de la circuncisión y de otros aspectos del mensaje que pudieran haber sido rechazados. Pablo afirma que esto es falso, obviamente: «recordad que no os molestó mi aspecto repugnante, sino que me recibisteis como a un mensajero de Dios; si hubiera querido incluir la circuncisión en mi predicación, no había motivos para no hacerlo». Sin embargo, esta interpretación del texto paulino depende de una dudosa premisa: sus opositores creían que, en el fondo de su corazón, todavía defendía la circuncisión. Más bien le acusaban de no tener convicciones firmes, de modo que la enseñaba o callaba según le parecía conveniente; véase 5:11.

4:15 Los gálatas se alegraron por la llegada de Pablo: se felicitaron (μακαρίζω) de que este mensajero de Dios viniera con tan buenas noticias.

Era su μακαρισμός, sustantivo derivado del verbo μακαρίζω, «estar feliz», «alegrarse»; cf. Hechos 26:2, donde ἡγημαι ἑμαυτὸν μακάριον «me considero feliz» también se podría haber dicho μακαρίζω ἑμαυτὸν, «me alegro por mí». ¿Dónde estaba ese sentimiento de felicidad ahora? ¿Había desaparecido por completo?

μαρτυρῶ γάρ ὑμῖν, «soy testigo», es en origen una fórmula forense («Estoy preparado para ir al estrado y jurar...») que implica una declaración solemne, aunque no tan enfática como la expresión que encontramos en el cap. 1:20, ya que nadie cuestiona el relato que Pablo hace de los acontecimientos en esta sección.

εἰ δυνατόν ἐδώκατέ es una nueva condicional sin cumplimiento (cf. 1:10; 3:21), en este caso sin ἄν en la apódosis, partícula que ya no se consideraba obligatoria. La elipsis de ἦν con εἰ δυνατόν es equiparable al inglés «if possible», en lugar de «if it were possible».

Pablo dice: «Me habríais dado vuestras posesiones más preciadas; me habríais dado hasta vuestros ojos», enfatizando con ello la disposición que tenían entonces de hacer cualquier cosa por él. Resulta arriesgado entender «ojos» en sentido literal, sobre todo si presumimos que da a entender la enfermedad ocular de Pablo. Lo único que podemos decir al respecto es que, si pudiéramos establecer por otras vías que sufría una afección ocular, la elección de los términos tendría mucho sentido.

Estas palabras no solamente señalan la excepcional capacidad de afecto de Pablo (cf. v 19), sino también su capacidad para inspirar afecto en otros. Da a entender que no hay sacrificio que uno no haga por su amigo. H. D. Betz considera que los versículos 12-20 están dedicados al *topos* de la amistad, y aduce al respecto del versículo 15 la historia de los amigos escitas Dandamis y Amizoces de Luciano: *Toxaris*, 40ss.: Dandamis sacrificó sus ojos para liberar a Amizoces del cautiverio, y cuando Amizoces fue liberado se cegó porque no podía soportar ver a su amigo ciego (*Galatians*, 228).

4:16 Era normal que la actitud de los cristianos gálatas hacia Pablo comenzara a teñirse de cierta reserva e inquietud. Sabían que no iba a elogiar la enseñanza que estaban recibiendo y que desaprobaba que la aceptasen. Esta reserva se reforzaba si prestaban oído a las opiniones que lo desacreditaban o que disminuía su consideración. Cuando escuchó lo que estaba pasando, confiaba en decirles que estaban equivocados, y esa forma llana de hablar resultaría desagradable.

ὥστε introduce una pregunta retórica.

Resulta arriesgado encontrar en el uso paulino de ἔχθρός el origen de la posterior designación del apóstol entre los ebionitas como ἔχθρὸς ἄνθρωπος (*Epístola de Pedro a Santiago*, 2; *Clem. Recog.* 1.70s.), tal y como afirma H.-J. Schoeps: *Judenchristentum*, 120, 474; *Paul*, 82. El ἔχθρὸς ἄνθρωπος de Mateo 13:28 es un origen más probable (cf. Schoeps: *Judenchristentum*, 127).

ἀληθεύων ὑμῖν. Pablo es su amigo por decirles la verdad, la misma que les transmitió cuando estuvo por primera vez entre ellos, y que en esa ocasión ganó su amistad. Esta «verdad» no es otra cosa que la buena noticia de la gracia divina. Si es verdad, el «otro evangelio» que traen los agitadores se evidencia falso. W. Schmithals introduce una idea ajena al texto cuando dice: «Precisamente, este argumento de Pablo muestra que en verdad la gente de Galacia estaba criticando a Pablo a causa de la debilidad carnal [“sárquica”] del apóstol» (*Paul and the Gnostics*, 50 n. 107).

De hecho, esta situación no se distingue de la que Pablo vivió más tarde en la iglesia de Corinto, cuando la visitaron unos intrusos que traían un «evangelio diferente» y trataron de menospreciar a Pablo ante sus conversos; Pablo declara el amor inmutable que siente por sus amigos, incluso cuando discute acaloradamente con ellos: «Si os amo más, ¿seré amado menos?» (2 Co. 12:15).

4:17 En ese mismo contexto de 2 Cor, Pablo muestra el «celo de Dios» (ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζηλῶ) por sus conversos (2 Co. 11:2); podemos atribuir un sentido similar al verbo ζηλόω aquí. Aunque alguna presión de tipo zelota motivara la acción de los agitadores de Galacia, el término ζηλόω no se relaciona con ello. Se utiliza más bien en el sentido de prestar atención a alguien, lo cual puede tener buenas (καλῶς) o malas intenciones; para Pablo, las intenciones de los agitadores son malas (ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς): tratan de ganar adeptos para sí y excluirles (ἐκκλεῖσαι) de la fraternidad con Pablo y, en última instancia, de la fraternidad con el Cristo de quien Pablo es apóstol. Para Pablo, buscar la justificación por las obras de la ley, a lo que los agitadores apremiaban a los gálatas, equivale a estar «separados de Cristo» (5:4). Pablo no trata de ganar adeptos para sí: en las ciudades gálatas y en Corinto rechazaría la insinuación de alguno de sus conversos de que «Yo soy de Pablo» (1 Co. 1:12). Su ardiente deseo era, por así decirlo, desposar a sus conversos con Cristo, a quien se debe fidelidad por completo (cf. 2 Co. 11:2).

ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε (presente de subjuntivo). El verbo ζηλόω puede significar la búsqueda de adeptos, así como la atribución de adeptos a

líderes o maestros, y éste último sentido parece ser el de ζηλοῦτε en la cláusula. J. B. Lightfoot (*Galatians*, 176s.) trae a colación un texto de Plutarco (*De Virtute Morali* 448E), en el que se refiere a cómo la estima mutua entre el marido y la mujer de un matrimonio pactado se va convirtiendo en amor; a continuación dice: «también cuando hombres jóvenes se encuentran con maestros cultivados, los siguen y los emulan (ζηλοῦσιν)...»; pero en este caso ζηλόω habla de una atribución menos fervorosa que la desarrollada cuando se convierten en ἐρασταί de sus maestros. Pablo dice a sus conversos que esa gente les quiere para considerarlos seguidores suyos en exclusiva, como miembros matriculados en su escuela.

4:18 Sigue diciendo que siempre es bueno ser cortejado con buenas intenciones, como ellos fueron «cortejados» por Pablo cuando estaba con ellos; ¡pero tan pronto como se ha dado la vuelta han dejado que vinieran otros y les «cortejaran» con malas intenciones!

4:19 τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω. El pronombre relativo masculino tras su antecedente neutro es un ejemplo de *constructio ad sensum*.

La afirmación «Cristo vive en mí» (2:20) no solo es cierta en el caso de Pablo, sino potencialmente en el de todos los creyentes. Pablo desea ver que Cristo vive de forma visible en los gálatas, desea ver manifestarse la semejanza de Cristo en sus vidas. Cf. 2 Corintios 3:18, donde se describe a los creyentes en Cristo como «transformados en su semejanza de gloria en gloria» por la operación interna del «Señor que es el Espíritu». En Gálatas expresa esta misma idea mediante la imagen de un embrión que se está formando en el vientre de su madre hasta que alcanza la madurez y está listo para nacer. Cf. Calvino *ad. loc.*: *nascitur in nobis, ut vivamus eius vitam* («ha nacido en nosotros para que vivamos su vida»). El nacimiento incluye dolores de parto, pero Pablo los sufre en beneficio de sus conversos. De hecho, los soporta una segunda vez (πάλιν); la primera vez fue cuando les predicó el Evangelio y creyeron en Cristo. Cf. 1 Corintios 4:15, donde el padre engendra a sus conversos mediante el Evangelio, y 1 Tesalonicenses 2:7, donde los quiere como una nodriza (τροφός) y desempeña una función maternal. El lenguaje expresa vívidamente la intensidad de su amor y su preocupación por ellos.

H. Lietzmann (*An die Galater*, 28) traduce la cláusula μέχρις οὗ «hasta que Cristo se haya encarnado en vosotros», *bis Christus in euch Mensch geworden ist*. H. Schlier (*Galater*, 214 y n. 2) no interpreta el lenguaje de la formación de Cristo en sentido individual, sino como la formación del

cuerpo de Cristo en la comunidad como totalidad. Sin embargo, «la comunidad nace mediante el nacimiento en Cristo de los individuos» (A. Wikenhauser: *Pauline Mysticism*, ETr [Edinburgh, 1960], 44).

Este pensamiento paulino no difiere en esencia del vocabulario de la renovación diaria del hombre interior (2 Co. 4:16), del vestirse del nuevo hombre, el cual «se va renovando en conocimiento según la imagen de su Creador» (Col. 3:10; cf. Ef. 4:23), o del «vestirse del Señor Jesucristo» (Ro. 13:14). Pero la idea se expresa de forma más vívida y la metáfora del nacimiento es más efectiva que la fórmula catequética del «vestirse». Parece improbable encontrar alguna analogía importante entre este texto y la descripción de 1QH 3.13 sobre los dolores que preceden al nacimiento como un «milagro de un consejero» (pele' yô'es) en la comunidad de la alianza, aunque se trate del Mesías (cf. sobre este asunto H. Ringgren: *The Faith of Qumran*, ETr [Philadelphia, 1963], 191-194).

Pablo no distingue dos etapas en la experiencia cristiana (ser justificado por fe y que Cristo se forme en el creyente); más bien, lo uno implica lo otro y la confianza en la ley niega ambos. No debería haber sido necesario que Pablo sufriera de nuevo dolores de parto por ellos, pero si se colocan bajo la ley no son justificados por la fe en Cristo y Cristo no está «en ellos»: aún no han pasado de la esclavitud a la filiación (v. 7), ni de la vieja a la nueva creación (6:15). (cf. E. P. Sanders: *PPJ*, 469). H. Scougal: *The Life of God in the Soul of Man*, publicado alrededor de 1672-73 y reimpresso en Londres en 1961, es el tratado clásico sobre el tema de la formación de Cristo en el creyente; G. Whitefield aprendió de Scougal «que los que no saben nada sobre religión sí saben que es una unión vital con el Hijo de Dios: Cristo formándose en el corazón» (Sermón predicado en 1769, citado en el prólogo a la reimpresión de Scougal en 1961, *op. cit.*, 12; cf. G. Whitefield: *Journals I*, [reimpreso London, 1960], 46ss.).

4:20 Las palabras por escrito de las cartas de Pablo sustituían en su ausencia las palabras que pronunciaba en compañía de sus amigos, pero le parecen un sustituto inadecuado. Hay momentos en los que el tono de voz y el rostro dicen tanto como las palabras, pero cuando se escribe en la distancia solo hablan las palabras. Es cierto que cuando se conoce bien al escritor uno puede escucharle hablar y ver su expresión facial sin grandes esfuerzos de imaginación, pero en los asuntos delicados de las relaciones personales no basta con la imaginación. 2 Corintios 10:10 evidencia que algunos conversos de Pablo contraponían la fuerza y la severidad de sus cartas con la forma poco expresiva que tenía de hablar cuando estaba con

ellos. Pablo teme que sus amigos gálatas se concentren tanto en la firmeza y severidad de su lenguaje que pasen por alto la preocupación y el afecto subyacentes: si estuviera con ellos podría adaptar su tono de voz a sus profundas emociones. No sabe cuál es la mejor manera de acercárseles: los argumentos más contundentes podrían dejarles fríos o incluso confirmarles en el rumbo tomado que tanto deploraba.

ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι. J. Knox («Galatians», IDB II, 343) deduce de la expresión paulina que los habría visitado, o que al menos les habría prometido (o amenazado con) una visita, de no haber estado imposibilitado por una fuerza mayor; es posible que Pablo estuviera en prisión, con lo cual afirma que Gálatas se escribió *después de Romanos*. Pero tenemos muy poca información sobre las circunstancias de Pablo como para saber por qué no pudo realizar una visita a Galacia en ese momento.

I. Una enseñanza de la Escritura (4:21-5:1)

Decidme, vosotros que queréis estar bajo la ley: ¿no habéis oído la Ley? La Escritura nos cuenta que Abraham tuvo dos hijos: uno de la esclava y el otro de la mujer libre. El hijo de la esclava nació según la carne, pero el hijo de la libre nació mediante la promesa.

Ahora bien, estos son elementos alegóricos. Estas mujeres representan dos pactos: uno proviene del monte Sinaí y engendra hijos para esclavitud; éste es Agar. Agar es el monte Sinaí, en Arabia; corresponde a la Jerusalén actual, ya que ésta está esclavizada junto a sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre: ella es nuestra madre.

La Escritura dice:

*«¡Regocíjate, oh estéril, tú que no das a luz hijos,
grita de júbilo y clama, tú que no tienes dolores de parto,
porque la madre abandonada tiene más hijos que la que tiene marido».*

Así que, hermanos míos, vosotros sois hijos de la promesa, como Isaac. Pero como entonces el hijo de la que había nacido según la carne perseguía al hijo que había nacido según el Espíritu, así sucede ahora. Pero ¿qué dice la Escritura?: «Expulsa a la esclava y a su hijo, porque el hijo de la esclava no compartirá la herencia con el hijo de la libre». Por tanto, hermanos míos, somos hijos, no de la esclava, sino de la mujer libre.

Con libertad nos ha liberado Cristo: por tanto, permaneced firmes, y no os sobrecarguéis de nuevo con un yugo de esclavitud.

NOTAS TEXTUALES

- v. 21 ἀκούετε / ἀναγινώσκετε D G *pc* lat cop^{sa} bo (pt) arm
- v. 23 μὲν / *om* P⁴⁶ lat^{vs}
δι' P⁴⁶ a A *al* / διὰ τῆς B D G byz
- v. 25 τὸ δὲ Ἀγὰρ A B D 69 *al* syr^{hcl,mg} / τὸ γάρ Ἀγὰρ K L P byz lat^d c
syr^{pesh} hcl / τὸ δὲ P⁴⁶ latⁱ cop^{sa} Ambst / τὸ γάρ a G lat Orig Epif Aug
Σινᾶ *om* lat^d
ἐστὶν *om* 1739 *pc* Orig
συ(ν)στοιχεῖ δὲ / ἡ (*om* D*) συνστοιχουσα D* 1739 *pc* Orig G lat
- v. 26 ἡμῶν P⁴⁶ a* B D G Y 1739 *pc* lat syr^{pesh} hcl,mg / πάντων ἡμῶν κ²
A byz latⁱ vs(3) syr^{hcl}
- v. 28 ὑμεῖς... ἐστὲ P⁴⁶ B D* G 1739 *al* copsa Iren^{lat} / ἡμεῖς ... ἐσμέν κ
A Ψ byz latⁱ vs syr cop^{bo}
- v. 30 τῆς ἐλευθέρως / μου Ἰσαὰκ D* G lat^{vet} Ambst
- v. 1 τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν· στήκετε οὖν (*om* οὖν
D* 614 *pc*) κ A B P *al* /
ἡ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν· στήκετε (*añade* οὖν G
Orig) G lat Mcion Orig Efr / τῇ ἐλευθερίᾳ (*añade* οὖν TR) ἡ
Χριστὸς ἡμᾶς ἡλευθέρωσεν στήκετε K L byz

4:21 A continuación, Pablo trata de reforzar su argumentación mediante una interpretación alegórica de la historia de Agar y Sara y sus hijos respectivos, Ismael e Isaac, que se encuentra en Génesis. El propio Pablo denomina «alegórica» su interpretación (v. 24), es decir: los elementos de la historia significan algo distinto al sentido *prima facie*, ya sea que ese «algo distinto» estuviera en la intención del autor original (como, p.ej., en el *Progreso del peregrino* de Bunyan) o fuera la contribución del intérprete (incluso cuando se trata de la contribución del intérprete, éste cree a menudo estar sacando a la luz la intención del autor original).

Pablo no es el primero en alegorizar la historia de los dos hijos de Abraham; ya lo había hecho Filón, aunque no hay relación alguna entre ambas interpretaciones. Según Filón, Abraham es el alma que ama la virtud en busca del verdadero Dios; Sara es la virtud y su hijo Isaac es la sabiduría más alta, mientras que Agar es el aprendizaje inferior de las escuelas y su hijo Ismael es la argucia que lanza sus argumentos y, como un arquero, (Gn. 21:20) lanza las flechas de su aljaba (*Abr.* 68; *Fug.* 128, 209s.; *Mut.* 255, etc.). En otras palabras: Filón encuentra manifestada en la narración patriarcal la filosofía que según él constituye la verdad última; Pablo

encuentra manifestado en ella el Evangelio de la sola gracia que fue enviado a proclamar y que ya había visto sintetizado en la afirmación de que la fe de Abraham le fue contada como justicia (cf. 3:6).

Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε. Notemos en esta frase el paso de νόμος, en el sentido estricto de «ley» («vosotros que queréis estar bajo la ley», como en caps. 3:23; 4:4ss.) a νόμος en el sentido general del Pentateuco. La narración patriarcal no pertenece a ninguno de los códigos legales de la Torá, pero forma parte de la misma y, sin duda, Pablo y sus contemporáneos distinguían explícitamente entre los sentidos amplio y estricto del término, como hacen los especialistas en la actualidad. Sucede algo parecido en Romanos 3:19, donde tras una cadena de citas (en su mayoría del Salterio) las aplica Pablo directamente a los judíos porque «cuanto dice la ley (ὁ νόμος), lo dice a los que están bajo la ley (τοῖς ἐν τῷ νόμῳ)»; ἐν τῷ νόμῳ tiene el mismo sentido que el ὑπὸ νόμον de gálatas, mientras que ὁ νόμος se emplea en su sentido más amplio para incluir todas las Sagradas Escrituras.

Pablo recuerda a sus lectores una etapa de la narración patriarcal que maneja para enfatizar la incompatibilidad entre la vida bajo la ley y la vida bajo la promesa. Les dice que si insisten en la prioridad de la herencia de los descendientes de Abraham κατὰ σάρκα, deben recordar que Abraham tuvo un hijo κατὰ σάρκα del que se dice explícitamente que *no* compartiría la herencia.

4:22 γέγραπται, «está escrito», «la Escritura nos dice», como en el capítulo 3:10, 13.

Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχευ, «Abraham vino a tener (ἔσχευ, en aoristo) dos hijos»: Ismael, el mayor, e Isaac, el menor, con catorce años de diferencia.

Sara, la esposa de Abraham, no le había dado ningún hijo y había llegado a una edad en la que era imposible tenerlo, por lo que decidió darle un hijo por poderes con Agar, la esclava egipcia, práctica socialmente aceptada en su cultura (cf. Gn. 30:3-13). Agar quedó embarazada inmediatamente y no ocultó su sentimiento de superioridad hacia su dueña, quien se sintió humillada por ello. Las relaciones entre las dos mujeres se fueron tensando. Con el tiempo, Agar dio a luz a Ismael, quien se convirtió en el orgullo y la alegría paterna (Gn. 16:1-16; 17:18). Sin embargo, algunos años más tarde, Abraham y Sara recibieron la promesa divina de que Sara tendría un hijo propio y la promesa se cumplió al año siguiente con el nacimiento de Isaac (yishaq), llamado así por la risa (shq) que

acompañó su anunciación y nacimiento, la primera de incredulidad y la segunda de alegría (Gn. 17:17; 18:10-15; 21:1-7).

El estatus de Ismael y su madre sufrió un cambio radical: se puso en peligro la seguridad que había disfrutado Agar durante tanto tiempo como la madre del único hijo de Abraham. Las cosas llegaron al límite durante las celebraciones que marcaban el destete de Isaac: «Sara vio al hijo que Agar la egipcia le había dado a Abraham jugando con su hijo Isaac. Así que dijo a Abraham: "Expulsa a esta esclava y a su hijo, porque el hijo de esta esclava no compartirá la herencia con mi hijo Isaac"» (Gn. 21:9s.).

El cariño que Abraham sentía por Ismael le impidió hacer tal cosa, y solo cedió cuando Dios le dijo que hiciera lo que le pedía su mujer y le prometió que Ismael sería el padre de una gran nación: «porque es tu descendiente» (Gn. 21:11-13; cf. v. 18). En Génesis 17:20 encontramos una fórmula ampliada de esta promesa, según la cual Ismael está destinado a convertirse en «el padre de doce príncipes», sin duda los doce hijos de Ismael recogidos en Génesis 25:13-18, antepasados epónimos de las tribus árabes que ocuparon el territorio «de Havila a Shur», es decir, el desierto sirio entre el Éufrates y la frontera egipcia.

La narración se presta a diferentes niveles de lectura, pero la mayoría son irrelevantes para el enfoque paulino. El análisis de las fuentes resulta irrelevante, ya que Pablo trabaja la narración como un todo dentro del Génesis, considerado una unidad literaria completa. Tampoco ayuda el estudio de la narración en su contexto dramático, en comparación con la práctica contemporánea del Próximo Oriente. Por ejemplo, según el Código de Hammurabi, «los hijos de la mujer dividirán las propiedades de la casa paterna por igual con los hijos de la esclava; el hijo heredero, el hijo de la mujer, elegirá (primero) una parte y la tomará» (parágrafo 170). En el caso de una mujer sin hijos, como lo fue Sara durante mucho tiempo, los contratos de Nuzu estipulan que si se demuestra que una mujer no tiene hijos dará a su marido una esclava y que los hijos de la esclava no serán expulsados (cf. E. A. Speiser: «New Kirkuk Documents relating to Family Laws», *AASOR* 10 [1930], 1-73, esp. 31-33). Puede que Sara incumpliera la norma establecida al negarse a que Ismael compartiera la herencia e insistir en su expulsión y, por ello, Abraham fuera tan reticente a acceder a su petición hasta que Dios le indicó hacerlo.

Como es natural, la narración tenía un gran interés religioso y étnico para los judíos. Ellos eran los descendientes de Isaac, el hijo prometido, y por tanto el pueblo elegido, los herederos de la promesa, los verdaderos hijos de Abraham, a quien el oráculo divino dijo que «por Isaac será

llamada tu descendencia» (Gn. 21:12). No podían negar que Isaac también era el padre de los edomitas, pero los edomitas no eran coherederos de la promesa por las razones que Pablo señala en Romanos 9:10-13. Los israelitas sabían de sus vecinos ismaelitas, los cuales vivían más allá de los límites de los terrenos cultivados, y conocían algunas de sus costumbres, como la circuncisión de los niños en la pubertad, como es el caso del propio Ismael (Gn. 17:25), en contraste con su costumbre de circuncidar a los ocho días de nacer siguiendo el precedente de Isaac (Gn. 21:4). Pero con el paso del tiempo, los ismaelitas se contaron de hecho como los representantes de los gentiles en general, excluidos del pacto que Dios había hecho con Abraham y sus descendientes a través de Isaac (y Jacob).

4:23 ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδείας κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρως δι' ἐπαγγελίας. El perfecto γεγέννηται indica que no solo se refiere a los acontecimientos históricos del nacimiento de Ismael, sino también a la verdad eterna de que «lo que es nacido (τὸ γεγεννημένον) de la carne, carne es» (Jn. 3:6). Otra posibilidad es que se refiera al relato eterno de las Escrituras: γεγέννηται «aproximadamente» = γέγραπται ὅτι ἐγεννήθη (BDF 342 [5]).

κατὰ σάρκα significa «según el curso normal de la naturaleza». No incluye ninguna censura moral; a diferencia de Filón (*Sob.* 8), Pablo no llama ilegítimo (νόθος) a Ismael: simplemente reconoce que no hubo nada excepcional en el nacimiento de Ismael. Tampoco se presupone un nacimiento virginal de Isaac (como, p.ej., Marius Victorinus *ad loc.*: «*non ex copulatione*»). El v. 22 da a entender la paternidad real de Abraham en el caso de Isaac y, por si acaso, lo deja aún más claro Romanos 4:18-21. No encontramos nada parecido a la sentencia alegórica de Filón, de que Isaac no nació como un ser humano, sino como «el pensamiento más puro (νόημα καθαρώτατον), hermoso por naturaleza más que por la práctica» (*Fug.* 167).

Ahora bien: el nacimiento de Isaac iba contra el curso normal de la naturaleza a la vista de la avanzada edad de Abraham y, más aún de Sara, en el momento de la concepción: sucedió por la palabra posibilitadora de Dios, en el directo cumplimiento de su promesa (cf. Gn. 17:19; 18:9-15).

4:24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα. El compuesto ἅτινά (cf. 5:19) asume la función del neutro plural simple ἅ, al igual que ἥτις λο ἡχε en lugar de ἥ en los vv. 24b, 26.

Pablo dice: «se trata de una alegoría», o «éstos son elementos alegóricos», cada uno de los cuales corresponde a una realidad en esta situación

nueva (cf. NIV: «debemos entender estas cosas en sentido figurado»). No piensa en una alegoría al estilo de Filón (Orígenes y sus sucesores introdujeron la alegoría al estilo de Filón en la interpretación cristiana), sino en un tipo de alegoría que se suele denominar tipología: una narración del AT se interpreta en claves del nuevo pacto o, si queremos decirlo al revés, un aspecto del nuevo pacto se presenta en claves de narración veterotestamentaria. La tipología presupone que la historia de la salvación despliega un patrón recurrente de la acción de Dios, de ahí que los profetas exílicos presenten la vuelta de Babilonia del pueblo en claves de un segundo éxodo, o que los escritores del NT presenten la redención cristiana en claves del éxodo y del regreso de Babilonia. Pablo ofrece ejemplos de esta tipología cuando dice que «Cristo, nuestro cordero pascual, fue sacrificado» (1 Co. 5:7), o cuando muestra cómo el pueblo de Cristo experimenta en esta época su propio paso del Mar Rojo, el maná, el agua que mana de la roca y otras vicisitudes del paso por el desierto (1 Co. 10:1-11). En concreto, la tipología del éxodo estaba muy extendida a lo largo del periodo neotestamentario (cf. He. 3:7-4:11; Jud 5). El único ejemplo claro en que Pablo utiliza la alegoría no tipológica es el uso que hace del mandamiento de no poner bozal al buey cuando trilla el grano (Dt. 25:4) para autorizar a los que predicán el Evangelio a vivir de él (1 Co. 9:8-10).

Véase A. T. Hanson: *Studies in Paul's Technique and Theology* (London, 1974); R. N. Longenecker: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, 1975); F. P. Ramos: «Alegoría o tipología en Gálatas 4, 21-31», *Est Bib* 34 (1975), 113-119 y *La libertad en la carta a los Gálatas* (Madrid, 1977), 100-121; R. J. Kepple: «An Analysis of Antiochene Exegesis of Galatians 4:24-26», *WTJ* 39 (1976-77), 239-249.

Pablo presenta un ejemplo más elaborado de interpretación bíblica en 2 Corintios 3:7-4:6, en su midrás a Éxodo 34:29-35, donde el desvanecido reflejo de la gloria divina en el rostro de Moisés contrasta con la gloria permanente en el rostro de Cristo. El argumento es totalmente tipológico, en el sentido de que las diferencias del nuevo pacto se extraen por comparación y en contraste con el antiguo. El antiguo pacto es la administración de la ley que paga con la muerte al transgresor, mientras que el nuevo pacto es la administración del Espíritu que imparte vida al creyente. Ya que «Donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Co. 3:17), el contraste entre ley y Espíritu es idéntico al contraste entre la esclavitud de la ley y la libertad espiritual que Pablo ilustra con la presente «alegoría».

Sin embargo, en esta «analogía» se produce una violenta inversión de la misma, sin paralelos en Pablo. Mientras que en otros textos tipológicos

el relato del AT se mantiene intacto, aquí la argumentación va en contra del hecho histórico de que Isaac era el padre de los judíos, y los descendientes de Ismael eran gentiles. Este conflicto sin parangón entre tipo y antitipo exige una explicación, y la que ofrece C. K. Barrett («The Allegory of Abraham, Sara and Hagar in the Argument of Galatians», *Käsemann FS*, 1-16) parece muy probable: el incidente entre los dos hijos de Abraham fue utilizado en Galacia por los opositores a Pablo a favor de su postura; por ello, Pablo se vio obligado a refutar su argumentación invirtiéndola y mostrando que, bien entendido, el incidente defendía el Evangelio de la sola Gracia, junto con la antítesis entre carne y espíritu.

αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθήκαι. El verbo copulativo equivale a «representan» o «significan»; cf. 2 Corintios 3:17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, «el Señor» [en el contexto concreto de Éxodo 34:34 LXX] significa «el Espíritu». Para encontrar un paralelo tipológico cf. 1 Corintios 10:4: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός, «y la roca era Cristo» (véase v. 4).

Si, tal y como se afirma, la διαθήκη es la alianza del Sinaí, la otra es la alianza con Abraham (cf. 3:15-17), caracterizada por «la promesa». El cumplimiento inicial de la promesa pactada con Abraham fue el nacimiento de Isaac, presentado por Pablo junto con su madre como la encarnación del símbolo de esa promesa.

CD 6.3-11 se considera un texto paralelo a la exégesis que Pablo hace del AT (J. D. G. Dunn lo menciona en *Unity*, 396 n. 19 y reconoce su deuda con G. I. Davies por llamar su atención sobre él); la Canción del Pozo (Nm 21:18) se interpreta de modo que el «pozo» es la ley, los «príncipes» son los miembros de la comunidad fiel que abandonaron Judá, el «cetro» o «báculo» con el que se profundizó el pozo es el «maestro de la ley» y los «nobles del pueblo» son los que cumplen sus ordenanzas. Pero aunque se trata de una exégesis alegórica, no supone la inversión de la historia que se encuentra implícita en la alegoría paulina. Probablemente, la alegoría paulina comparte más elementos con el uso que los opositores a Pablo hicieron de la historia de Isaac e Ismael.

Si Pablo hubiera tenido que realizar un ejercicio exegético durante un curso elemental de la escuela rabinica sobre el texto «Abraham tuvo dos hijos, uno de una esclava y otro de una mujer libre», el esquema de su exégesis sería muy predecible: Isaac era el padre del pueblo elegido; los ismaelitas eran gentiles. Los judíos son los hijos de la mujer libre; los gentiles son hijos de la mujer esclava. Los judíos han recibido el conocimiento liberador de la ley; los gentiles están esclavizados por la ignorancia y el pecado. Los judíos son el pueblo de la Alianza; las bendiciones que

disfrutaran los gentiles (como la promesa de que Ismael se convertiría en una gran nación) son gracias a que no forman parte de la misma.

Si los agitadores de Galacia recurrieron a la historia de Isaac e Ismael, la habrán aplicado de modo parecido. Habrían admitido que los gentiles de Galacia no podían ser hijos de Abraham, en el sentido de descendientes naturales como lo era Isaac, pero tenían una esperanza: podían ser adoptados por la familia de Abraham mediante la circuncisión y, así, disfrutar de las bendiciones de la Alianza prometidas a Abraham y sus descendientes. Al circuncidarse se alineaban con la iglesia de los circuncisos de Jerusalén, la iglesia madre de los verdaderos seguidores de Jesús.

Pablo invertirá la exégesis que elogiara en su época anterior. Ahora, el pueblo de la ley descende de la mujer esclava; los hijos de la mujer libre son los que acogen el Evangelio de la justificación por fe, que incluye una minoría de judíos y un número cada vez mayor de gentiles. Esta exégesis debió de parecer absurda a los judíos. Estaba claro como el agua que ellos eran descendientes de Sara y que los gentiles descendían de Agar. Podemos imaginar que un grupo como la comunidad de Qumrán pretendiera que solo sus miembros eran hijos de la promesa gracias a su devoción especial por la ley, mientras que la mayoría apóstata de Israel sería contada entre los ismaelitas; pero esto no se parece en nada a la argumentación paulina. Para Pablo, ley y promesa son contrarios. Su propia experiencia le convenció de que la ley esclaviza a hombres y mujeres, mientras que el Evangelio era un mensaje de liberación. Por ello, el pueblo de la ley pertenece a la familia de Agar, ya que ella «es del monte Sinaí y engendra hijos para esclavitud»; los que creen en el Evangelio son hijos de Sara, la mujer libre. No podemos saber lo convincente que resultó este argumento para los lectores gentiles de Pablo; mucho dependería del grado en que hubieran asimilado los principios interpretativos del AT.

Lo que Pablo había aprendido por experiencia personal coincidía con su interpretación de la actuación de Dios con la humanidad. El Evangelio es el cumplimiento de la promesa hecha a Abraham: en él y en su descendencia serán benditas todas las naciones (cf. 3:8,16). La ley, dada con posterioridad, es una dispensación parentética que Dios introdujo con un propósito limitado; su validez solo se mantendría hasta que la promesa abrahámica se cumpliera en Cristo y ni siquiera durante el tiempo en que fue válida modificó los términos de la promesa (cf. 3:17-25).

4:25 τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. La lectura más larga es preferible por razones internas; la lectura breve no tiene nada de

relevante: «porque el Sinaí es un monte en Arabia». Por supuesto que lo es, pero ¿por qué haría Pablo una afirmación tan baladí acerca de un dato geográfico? Una vez más, el verbo copulativo equivale a «significa» o «representa»: «Agar corresponde al monte Sinaí en Arabia», monte desde el cual se promulgó la ley. En este contexto no parece un dato importante que Agar (hebreo *hagar*) sea un término similar, aunque no idéntico, al término semita para indicar «roca» o «peña» (hebreo *hagar*, arameo *hagra'* árabe *hagar*): Pablo no está diciendo que «Agar significa “montaña” en Arabia» (*pace* W. Bousset: *Die Schriften des Neuen Testaments*, II [Göttingen, 1917], 66). Tampoco parece fundado el intento de H. Gese (“τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ”, *Rost FS*, 81-94=*Vom Sinai zum Zion* [München, 1974], 49-62) de ver una referencia a el-Hegra (Medain Salih, 322 km al norte de Medina) a partir de Génesis 16:7, Tg. Onq., donde Agar se dirige a Hagra'; en todo el Tg. Onq., *hagra'* es el equivalente arameo actualizado de *Shur*, de camino a Egipto (cf. G. I. Davies: «Hagar, el-Hegra and the Location of Mount Sinai», *VT* 22 [1972], 152-163).

Los primeros testimonios de la tradicional identificación del monte Sinaí con Jebel Musa se encuentran en la *Peregrinatio* de Egeria (383/4 d.C.), peregrina a la que unos monjes le confirmaron dicha ubicación. Se habla de los «agritas» (en hebreo *hagrim*, *hagri'im*) como de un grupo árabe en 1 Crónicas 5:10, 19s.; 27:31; Salmos 83:6.

La identificación de Agar con Sinaí significa, simplemente, que ella y sus descendientes representan la ley que esclaviza a hombres y mujeres. Se corresponde con la Jerusalén actual (οὐστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ), pero no se refiere tanto a la ciudad como a todo el sistema legal del judaísmo cuyo centro neurálgico era Jerusalén. Si los opositores de Pablo trataban de someter a los conversos gálatas a la iglesia y al liderazgo de Jerusalén, entonces la referencia paulina a la «Jerusalén actual» cobraría aún más sentido. Los líderes de la iglesia de Jerusalén acordaron con Pablo el evangelio que predicaba y su envío a propagarlo en el ámbito gentil (2:1-9); si estos líderes se retractaron del acuerdo o si formaban parte del intento de imponer el yugo de la ley a las iglesias gentiles de Galacia (una carga a la que el mismo Pablo no se somete), entonces estarían haciendo causa común con la comunidad que todavía está «en esclavitud con sus hijos».

En los vv. 25 y 26, Pablo utiliza la forma Ἱερουσαλήμ, transliteración muy próxima al hebreo, mientras que en el cap. 1:17ss. y 2:1 utiliza el plural helenizado Ἱεροσόλυμα. En las primeras citas piensa en el lugar geográfico; aquí enfatiza la importancia religiosa de la ciudad.

A. Harnack opina que «podemos distinguir fácilmente el principio que rige el uso de cada uno de los nombres: allí donde Jerusalén tiene importancia religiosa (Gá. iv. 25, 26) y en los textos de gran solemnidad donde el apóstol piensa en los “santos” de Jerusalén (Ro. xv. 25, 26, 31; Jerusalén se combina en todos los casos con οἱ ἅγιοι), escribe Ἱερουσαλήμ, es decir, elige el nombre hebreo; en el resto de ocasiones escribe Ἱεροσόλυμα» (*The Acts of the Apostles*, ETr [London, 1909], 76). Señala que Romanos 15:19 y 1 Corintios 16:3 parecen ser excepciones a esta regla, ya que aparece Ἱερουσαλήμ, pero en la última cita Pablo está *pensando* en los santos de Jerusalén, aunque no los llame οἱ ἅγιοι, y en la primera cita «su sentimiento de asombro reverente ante la grandeza de la obra que se ha cumplido a través de él le empuja a escribir el nombre Ἱερουσαλήμ» (ibíd., 77).

4:26 ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν. La «Jerusalén de arriba» es la antítesis de «la Jerusalén actual». No se cita ninguna antítesis explícita para el monte Sinaí, pero quizá la «Jerusalén de arriba» es a un tiempo la antítesis del monte Sinaí y de la Jerusalén actual. La antítesis entre Sinaí y Jerusalén (o Sión) se concibió tempranamente y se desarrolló en numerosas direcciones, como podemos ver en Hebreos 12:18-24 y en el tratado antijudío del pseudo-Cipriano *De montibus Sina et Sion* (PL IV.991-1000).

La idea de dos ciudades, la Jerusalén de abajo y la de arriba, la terrena y la celeste, no es original de Pablo: la emplean otros dos escritores del NT (cf. He. 12:22 y 11:10, 16; Ap. 3:12; 21:2, 9ss.). Puede que el uso paulino de la idea fuera la primera referencia literaria, aunque la forma de empleo da a entender que no era una idea nueva ni para él ni (parece) para los gálatas.

Así como el tabernáculo del desierto se construyó de acuerdo con el modelo mostrado a Moisés en el Sinaí (Éx. 25:40), el templo y la ciudad de Jerusalén se consideraron copias materiales de los arquetipos eternos celestes. En 1 Crónicas 28:29 se nos dice que el plano del templo que Salomón recibió de manos de David fue «aclarado al respecto mediante la escritura de mano de Yahveh». En Sabiduría 9:8 se afina más: Salomón ora a Dios y describe su templo como «una copia de la tienda santa que habías preparado desde el principio»; la «tienda santa» es la residencia celestial de Dios. Posteriormente se dedujo la existencia de la Jerusalén celestial de Salmos 122:3 («Jerusalén, construida como una ciudad firmemente unida»), traduciendo «Jerusalén, construida como la ciudad que es su compañera» (con la vocalización h^aberah del TM hubb^arah; cf. Tg. y Midr. *Tehillim*, *ad loc.*). R. Me Yir (c. 140 d.C.) dijo que el cuarto de los

siete cielos se llamaba $z^{\text{b}}\text{b}^{\text{l}}$, «en el cual están Jerusalén y el templo, y se ha preparado un altar ante el que se encuentra Miguel, el gran príncipe, y ofrece sacrificios» (b. Hag. 12b). En el Apocalipsis de Baruc, escrito poco después de la catástrofe del 70 d.C., se dice a Baruc que la Jerusalén terrena no es la verdadera ciudad de Dios: la verdadera ciudad se le reveló a Adán antes de la caída, a Abraham cuando Dios estableció un pacto con él y a Moisés al tiempo que le mostraba el plano del tabernáculo del Sinaí (2 Bar 4:2ss.).

En nuestro texto, así como ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ no es en primera instancia un lugar geográfico, ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ no está elevada espacialmente, sino que se trata de la comunidad de la nueva alianza.

ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν. Cf. Salmos 87 (LXX 86):5: μήτηρ Σιών ἐρεῖ τις, «Sión es mi madre», dirá alguien» (es decir: «Yo nací en Sión»); cf. C. Gore: *The Holy Spirit in the Church* (London, 1924), 150 = *The Reconstruction of Belief* (London, 1926), 770; C. F. D. Moule: *The Birth of the NT* (London, 1981), 60. Encontramos un paralelo posterior en 2 Esdras 10:7: «Sión, la madre de todos nosotros, tiene un dolor profundo...»; se trata de la Jerusalén terrena, como en Salmos 87, en este caso tras el desastre del año 70. Para esta imagen de Sión/Jerusalén como la madre de sus ciudadanos, cf. Isaías 49:20ss.; 54:1-13 (véase la cita en el v. 27). Según Pablo, Sara es imagen de la Jerusalén celestial, la madre del pueblo de Dios nacido en libertad; cf. «la ciudad que tiene cimientos, cuyo constructor y hacedor es Dios», preparada para los hombres y mujeres de fe (He. 11:10,16).

En los *Testimonia* de Cipriano (1.20) se resume el argumento de Gálatas 4:22ss. para ampliarlo posteriormente con la inclusión de las dos mujeres de Jacob: la poco agraciada Lea representa la sinagoga y Raquel, la madre de José, («tipo de Cristo», según él) representa la Iglesia. Establece esta misma analogía con las dos mujeres de Elcana; Ana, la madre de Samuel (otro «tipo de Cristo») representa la Iglesia. El tópico de la esposa estéril que supera a su rival fértil es recurrente en las narraciones del AT para mostrar la Gracia y el poder de Dios (cf. Sal. 113 [LXX 112]:9 y en el NT Lc. 1:36s., como ejemplo de un texto paralelo).

4:27 El triunfo final de la primera esposa sin hijos sobre la otra se celebra en Isaías 54:1; Pablo cita el texto porque es un *locus classicus* del tema, pero además porque la madre que se alegra es Sión/Jerusalén. La ciudad abandonada (ἔρημος) de Jerusalén y sin los hijos que han sido exiliados a Babilonia está destinada a ser restaurada y bendecida con más hijos de los que perdió. El profeta no contrapone a dos «mujeres» diferentes,

sino que contrasta la Jerusalén desolada, viuda y a la que han secuestrado a sus hijos, con la Jerusalén de los días prósperos y con la que será cuando en los días venideros sea compensada abundantemente por sus pérdidas.

Además, Isaías 54:1 es parte de Isaías 40-66, uno de los más fértiles campos de *testimonia* en el NT, desde la voz de Isaías 40:3 (cf. Mr. 1:3 par.; Jn. 1:23) hasta «los nuevos cielos y la nueva tierra» de Isaías 65:17 y 66:22 (cf. 2 P. 3:13; Ap. 21:1). Los escritores del NT y, sobre todo Pablo, interpretan todo este corpus desde el Evangelio. Lo supieran o no, los cristianos primitivos tenían un precedente de esta novedosa interpretación, tal y como revelan los textos de Qumrán. La «voz» de Isaías 40:3 («preparad en el desierto el camino al Señor; enderezad en la soledad una calzada para nuestro Dios») proveyó a los sectarios de Qumrán la autorización para su retirada al desierto (1QS 8.13s.); en un comentario fragmentario a Isaías de la cueva 4 (4Q Is^d) se remiten partes de Isaías 54 a la comunidad elegida para formar el núcleo del Israel restaurado de la nueva era. La promesa a la ciudad viuda «yo asentaré sus cimientos sobre piedras de turquesa» (Is. 54:11) se explica de la siguiente manera: «la interpretación es que han fundado el consejo de la comunidad, los sacerdotes y el pue[blo, para que sea] una congregación de su elección, como una piedra de turquesa entre las piedras».

Pablo interpreta y dirige las promesas de Isaías 54 a la Iglesia de la nueva era, la Jerusalén de arriba. Pero la Iglesia contemporánea era para Pablo una comunidad predominantemente gentil. Antes, los gentiles eran estériles espirituales, no producían ningún fruto para Dios; pero ahora su respuesta al Evangelio les ha hecho más fructíferos que la sinagoga; la nueva Jerusalén tiene más hijos de los que jamás tuvo la antigua Jerusalén. Las dos mujeres de Isaías 54:1 se han convertido en dos entidades diferentes.

Éste no es el único lugar en el que una circunstancia de la familia elegida en el AT se aplica en el NT en sentido más amplio, incluyendo gentiles y judíos. Varios escritores del NT interpretan Lo-ammi y Lo-ruhamah de Oseas (1:6-9), no como el Israel en ocasiones apóstata, sino como los gentiles que antes no tenían relación con Dios, pero que ahora han venido a formar parte de su familia (cf. Ro. 9:25ss.; 1 P. 2:10). El principio de la acción divina es el mismo, pero en la misión gentil amplía sus fronteras.

Probablemente, la aplicación cristiana de Isaías 54:1 no era exclusiva de Pablo y bien pudo formar parte del fondo exegético común de la Iglesia. Cuando cayó en manos de Pablo, le pareció muy apropiada a la interpretación que estaba elaborando de la narración patriarcal. Sara, que «era estéril» (qarah, στεῖρα, como en Is. 54:1) y no tenía hijos (Gn. 11:30), se

alegró al dar a luz a Isaac (Gn. 21:6ss.). Aunque Pablo comenzara utilizando la analogía de Ismael e Isaac por el uso que sus opositores habían hecho en Galacia, ahora podía darle la vuelta en beneficio propio y encajarla con su insistencia en que la verdadera descendencia de Abraham incluía a todos los creyentes y con el dato incuestionable de que el nacimiento de Isaac cumplió la promesa divina (Abraham había alcanzado la justificación por creer en esta promesa).

Filón (*Praem.* 158-160) considera Isaías 54:1, junto a las palabras de Ana en 1 Samuel (LXX 1 R.) 2:5, una alegoría ética sobre la historia del alma: los hijos de la mujer casada son vicios, y los de la estéril (la virgen imbuida por la simiente divina) son virtudes (cf. *Migr. Abr.* 224s.). Sin embargo, por muy natural que esta alegorización sea para el *filonismo*, es una aberración desde el punto de vista de la interpretación bíblica.

4:28 κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ. Cuando se alegoriza la historia de los dos hijos de Abraham en clave del ordenamiento del Evangelio, cae por su propio peso que la analogía de Isaac, el hijo de la promesa, se mantiene por los que han recibido en Cristo Jesús «la bendición de Abraham, ... la promesa del espíritu mediante la fe» (3:14), aunque sean gentiles.

4:29 ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα. κατὰ πνεῦμα es la antítesis lógica de κατὰ σάρκα, que en el v. 23 se opone a δι' ἐπαγγελίας. Podemos distinguir dos parejas de contrarios: κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα y ὑπὸ νόμου/δι' ἐπαγγελίας. Pero en este contexto las parejas se corresponden con tanta exactitud que los elementos de una pareja (κατὰ πνεῦμα) sustituyen a los elementos correspondientes de la otra (δι' ἐπαγγελίας), como sucede en el v. 23. Para la antítesis κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα, cf. Romanos 1:3ss., donde el sentido teológico de σὰρξ es menor.

No es fácil comprobar bíblicamente la afirmación de que Ismael perseguía a Isaac, al menos en lo que concierne a los dos personajes, si bien podría referirse a las ocasiones en que los descendientes de Ismael agredieron a los israelitas, los descendientes de Isaac (cf. Jue. 8:24; Sal. 83:6). La tradición rabínica sí menciona la rivalidad entre ambos hermanos, sobre todo en relación con la herencia. Según *Gen. Rab.* 55:4 (sobre Gn. 22:1), Ismael reclamó la herencia porque había aceptado voluntariamente la circuncisión con trece años (Gn. 17:25), mientras que Isaac la recibió involuntariamente cuando contaba con ocho días de edad (Gn. 21:4).

Se ha prestado especial atención a la afirmación de que Sara vio al hijo de Agar «jugando con su hermano Isaac» (Gn. 21:9) en las celebraciones

del destete. Las palabras «con su hijo Isaac» faltan del TM pero aparecen en los LXX y en algunos códices de la Vulgata, por lo que podrían haber formado parte de la Vorlage de dichas versiones. El TM dice que Sara vio a Ismael «jugando» o «riéndose» (m^ssaheq). El motivo de la «risa» es tan notable en el relato sobre la concepción y el nacimiento de Isaac que apenas nos sorprende que Ismael también se hubiera reído. ¿Y si Sara no hubiera dicho «Dios me ha hecho reír (s^hhoq); cualquiera que lo oiga se reirá conmigo (yishaq)» (Gn. 21:6)? ¿Por qué se reía Ismael? Según Jub. 17:4, «Sara vio que Ismael jugaba y reía, y que Abraham se alegraba con gran gozo, y se puso celosa de Ismael» y exigió su expulsión. La AV conserva una tradición según la cual la risa de Ismael era hostil: «Sara vio que el hijo de Agar la egipcia... se burlaba». Aun así, «burlarse» no es lo mismo que «perseguir».

Algunos rabinos intuían una implicación más siniestra detrás del inocente participio m^ssaheq («riendo», «jugando») y aportaban textos donde el verbo denota una acción pecaminosa o violenta (cf. *Gen. Rab.* 53:11 sobre Gn. 21:9). R. Ismael (c. 100 d.C.) acusaba a Ismael de practicar cultos paganos a partir de Éxodo 32:6, donde «jugar» (lesaheq) se aplica a la adoración del becerro de oro por parte del pueblo. En concreto, afirma que Ismael cazaba saltamontes y los ofrecía en sacrificio (como era un niño, no podía cazar animales grandes). De modo similar, *Tg. Neof. [in loco]* afirma que Sara vio a Ismael «haciendo cosas indecentes» y una glosa añadida explica que esas cosas eran ritos que pertenecían a un culto extranjero. R. Aqiba, contemporáneo de R. Ismael, identificaba la conducta de Ismael con la inmoralidad sexual a partir de Génesis 39:17, donde la mujer de Potifar se queja de que José había ido «a insultarme» (lishoq bí, literalmente, «a jugar conmigo»). Pero R. Azariah, en nombre de R. Levi, recordó el uso del mismo verbo con la connotación de matanza en 2 Samuel 2:14: «Que vengan los jóvenes y jueguen (yish^aqû) delante de nosotros», y explica la situación del siguiente modo: «Ismael dijo a Isaac: “Vayamos al campo a ver nuestras porciones”, [tomando quizá las palabras que Caín dirige a Abel en el texto original de Gn. 4:8]; después, Ismael cogió un arco y flechas [cf. Gn. 21:20] y las lanzó hacia donde estaba Isaac, como si estuviera jugando». Estas observaciones son posteriores a Pablo; no podemos saber si existían formulaciones anteriores, sobre todo de la última, que Pablo pudiera conocer.

οὐτως καὶ νῦν. Para la persecución judía de cristianos, de acervo judío o gentil, cf. 1 Tesalonicenses 2:14-16; sobre la autenticidad de dicho texto, véase K. G. Eckart: «Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die

Thessalonicher», *ZTK* 58 (1961), 33s.; W. G. Kümmel: «Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefes», *O. Cullmann FS* (1), 213-227; B. A. Pearson: «1 Thessalonians 2:13-16»: A Deutero-Pauline Interpolation», *HTR* 64 (1971), 79-94; E. Best: *Thessalonians*, BNTC, 122s.; H. Boers: «The Form-Critical Study of Paul's Letters: I Thessalonians as a Case Study», *NTS* 22 (1975-76), 140-158 (esp. 151s., 158). R. Jewett encuentra evidencias en Gálatas (cf. también 3:4, τοσαῦτα ἐπάθετέ y 5:11 ἔτι διώκομαι) y en 1 Tesalonicenses a favor de su idea de que «los judeo-cristianos de Judea estaban siendo incitados por una presión de tipo zelota a una campaña nomista entre sus correligionarios cristianos a finales de los 40 y 50» («The Agitators and the Galatian Congregation», *NTS* 17 [1970-71], 205). Es posible. Pero si las iglesias gálatas de la carta incluían a las de Antioquía de Pisidia, Iconio y Listra, los cristianos habían sufrido en sus propias carnes la oposición promovida por judíos frigios, de acuerdo al relato de Hechos 13:50; 14:2-5,19.

4:30 ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή. Para una pregunta similar, cf. Romanos 4:3; 11:2. Es una fórmula retórica para introducir lo que «la Escritura dice» (cf. Ro. 9:17; 10:11; 1 Tí. 5:18), pero no se trata de una pregunta retórica en el sentido usual de la expresión, ya que la respuesta viene inmediatamente a continuación mediante un texto de la Escritura.

Ἐκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς. El asunto originario de la cita (Gn 21:10) era bien sencillo: la imagen de Ismael jugando con su hijo pequeño le recordó a Sara que Isaac tenía un hermano mayor que había sido hasta entonces el ojo derecho de su padre y creyó que la posición de Isaac no era segura entre tanto rondara Ismael por allí. No hay por qué buscar otros motivos, como hace Josefo cuando acredita a Sara con la sospecha de que, tras la muerte de Abraham, Ismael injuriaría a Isaac (Ant. 1.215).

Sin embargo, llama la atención que la exigencia inmisericorde de Sara «expulsa a la esclava y a su hijo...» no solo se considere algo que recoge la Escritura, sino también algo que *dice* la Escritura (cf. el uso de ἡ γραφή como sujeto en 3:8). Al margen de los principios morales o legales que podamos aducir para explicar la petición de Sara en su contexto histórico, Pablo lo considera la palabra de la Escritura, de hecho, la palabra de Dios. La razón hay que buscarla cerca: Dios subraya la petición de Sara (Gn. 21:12) y, además, las palabras οὐ γὰρ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης ταύτης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας (el final de la cita está adaptado al contexto actual sustituyendo τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ por τοῦ υἱοῦ τῆς

ἐλευθέρως) consagran la verdad básica del Evangelio: la esclavitud de la ley y la libertad del Espíritu no pueden coexistir. La herencia prometida a Abraham pertenece a los hijos de la promesa que, siendo ellos mismos creyentes, son bendecidos con Abraham, el creyente (3:9). No pertenece a los que, estando «bajo la ley», todavía son esclavos. Aunque los opositores a Pablo le empujaron a utilizar la historia de Ismael e Isaac, le ofrecieron sin quererlo un texto maravilloso para sustentar la argumentación de toda su carta.

J. Bligh (*Galatians*, 390 *et passim*) considera la utilización de la historia de Ismael e Isaac el clímax de su respuesta a Cefas en Antioquía, la cual discurre con algunas interrupciones desde 2:14b hasta 5:13a; es «la demostración última de la Escritura de que la ley de Moisés no tiene lugar en las iglesias gentiles y que debe excluirse de las mismas». La exigencia «expulsa a la esclava» necesita en el acto la siguiente medida práctica de refuerzo: los que siguen cumpliendo la ley, aunque sean cristianos, deben ser desterrados de las iglesias gentiles. Sin embargo, esto parece contrario a la estrategia paulina (cf. Ro. 11:13-21; 14:1-15:13) y no se deduce necesariamente del texto. De forma más convincente, C. K. Barret señala que la cita del v. 30 es el «paso siguiente» que se sigue por lógica, una vez se ha «confirmado que los judeocristianos son, teológicamente, *Ismaeles*, y los cristianos libres de la ley, *Isaac*»; «no se trata (*pase* Bligh) de una llamada a los cristianos gentiles de la iglesia de Antioquía a levantarse y expulsar a sus hermanos judeocristianos; se trata más bien del mandato de Dios a sus agentes (angélicos)» (el imperativo singular puede dirigirse a cada uno de ellos en particular) y «expresa cuál es el destino de cada grupo [οἱ ἐξ ἔργων νόμου y οἱ ἐκ πίστεως]» («The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar...», 13).

4:31 διό. C.K. Barrett (ibid.) afirma que «la persecución guía a Pablo» hacia esta conclusión. La experiencia demostraba que los cristianos gentiles no perseguían a judíos o a judeocristianos (esto llegaría más tarde); «por tanto» los que sufren persecución se corresponden con Isaac y los que la infligen, con Ismael.

οὐκ ἔσμεν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρως. La síntesis de la alegoría repite el sentido del v. 28 con pequeños cambios de vocabulario. Los que por la fe pertenecen a Cristo «son descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (3:29), contestando así al hijo de la mujer libre.

Esto recuerda la posterior referencia paulina a los hijos de Abraham, ya no alegórica, aunque con una intencionalidad tipológica, de Romanos

9:7-9. Enfatiza la soberanía de la elección de Dios e insiste en que lo que importa es la descendencia espiritual, no la natural: «No todos son hijos de Abraham porque sean descendientes suyos, sino que “por Isaac será llamada tu descendencia” [Gn. 21:12]. Esto significa que no son los hijos de la carne los que son hijos de Dios, sino que los hijos de la promesa son reconocidos como descendientes»; la «palabra de la promesa» es lo dicho por Dios a Sara en Génesis 17:21, confirmando que daría a luz un hijo.

5:1 τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. En 5:1, Pablo resume y aplica, sin lenguaje alegórico, la enseñanza de la alegoría precedente y de toda la argumentación desde 2:14 en adelante.

La mejor forma de interpretar el dativo τῇ ἐλευθερίᾳ es como instrumental. No se trata de un simple intensivo ante ἠλευθέρωσεν (como en Lc. 22:15 ἐπιθυμία ἐπεθύμησα, o Stg. 5:17 προσευχῇ προσηύχατο), ya que el artículo especifica una libertad concreta: la libertad ofrecida en el Evangelio. Cristo ha liberado a su pueblo con esta libertad. El dativo no es tanto un dativo de meta o propósito (en el sentido de que «Cristo nos ha liberado para la libertad»). El dativo τοῖς ἰμᾶσιν (Hch. 22:25), aludido en ocasiones como uso análogo, también es con toda probabilidad otro instrumental (cf. RSV «when they had tied him up with the thongs»). Cuando en el versículo 13 Pablo desea decir «para libertad», es decir, «con el objetivo de la libertad», emplea ἐπ' ἐλευθερίᾳ. (Es interesante notar que F. J. A. Hort [WH App., 122] conjeturó de forma innecesaria que en el cap. 5:1 τῇ «es una corrupción primitiva de ἐπ'».)

Los «hijos de la mujer libre» son quienes disfrutan de esta libertad, los herederos de la promesa de Dios hecha a Abraham. No se indica que la «libertad» fuera una consigna de los alborotadores. El contexto no ofrece garantías de la opinión de W. Schmithals, quien considera «muy probable», aunque no seguro, que «Pablo se refiere conscientemente a las expresiones de los oponentes gálatas» cuando habla de la verdadera libertad (*Paul and the Gnostics*, 51). En este contexto, el hecho de permanecer firmes en su libertad salvaguardará a los gálatas de la sumisión a la esclavitud legal; en el versículo 13, del peligro contrario.

στήκετε οὖν, «por tanto permaneced firmes». στήκω es un presente helenista formado a partir del perfecto clásico ἔστηκετε, «yo permanezco». Pablo urge repetidamente a sus lectores a permanecer firmes: en la fe (1 Co. 16:13), en un mismo espíritu (Fil. 1:27), en el Señor (Fil. 4:1; cf. 1 Ts. 3:8).

καὶ μὴ πάλιν ζυγῶ δουλείας ἐνέχεσθε, «no os sometáis de nuevo al yugo de esclavitud». El pasivo está bien atestiguado con el dativo, significando «comprometerse con», «someterse a».

El término «yugo» (ζυγός, heb. 'ól) se usaba a menudo en el sentido honorable de obligación a guardar la ley de Moisés (cf. Nehuya b. Haqqanah en M. Ab. 3.5: *kol hamnt qabbel 'alaw 'ól tórah*: «todo el que lleva sobre sí el yugo de la ley»; Yohanan b. Zakkai en j. Qidd. 1.2 (59d): *'ól ma'kút samayim*: «el yugo del reino de los cielos»; Josué b. Qarha en m. Ver. 2.2: *k'dí sef qabbel 'alaw 'ól ma'kut samayim tebillah w'ahar kak y'qabbel 'allaw 'ól miswít*: «para que primero tome sobre sí el yugo del reino de los cielos (recitando la shema) y después el yugo de los mandamientos (obedeciéndolos)).

Las palabras de Jesús en Mateo 11:29ss. (ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς) no se relacionan probablemente con este uso del «yugo», sino con el ingreso en la escuela de la sabiduría (cf. Sir 51:26: τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν). (La paradoja de 1 Clem 16:17 se debe a las palabras de Jesús: «los que hemos venido a estar por medio de él bajo el yugo de su gracia»: ὑπὸ τὸν ζυγόν τῆς χάριτος αὐτοῦ.) Sin embargo, «yugo» también puede utilizarse *malam partem* para referirse a una carga desagradable, tolerada a desgana, como la esclavitud (cf. πρὸς οἷα δουλείας ζυγὰ χωροῦμεν, Soph. *Áj.* 944s.; ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι 1 Ti. 6:1). Algo de esto se insinúa en la descripción petrina de la ley en Hechos 15:10, como «un yugo... que ni nuestros padres ni nosotros hemos sido capaces de llevar»; Pedro critica el intento de imponerla a los gentiles cristianos porque tienta a Dios (cf. el empleo de un lenguaje similar en Hch. 5:9). Pablo advierte a los gálatas de que si se sometían a la obligación legal que se les había impuesto, se esclavizarían de nuevo a los στοιχεῖα (cf. 4:9).

V. La libertad cristiana (5:2-12)

Que no piensen que las exigencias de la ley pueden ser satisfechas mediante un cumplimiento simbólico de tal o cual mandamiento (por ejemplo, la circuncisión); las exigencias de la ley solo pueden ser satisfechas mediante su cumplimiento íntegro.

Los que erróneamente les hayan introducido en el camino que ahora están dispuestos a seguir tendrán mucho de qué dar cuentas.

A. La ley exige total compromiso (5:2-6)

Ved que soy yo, Pablo, quien os habla: si os circuncidáis, de nada os servirá Cristo. Una vez más, aseguro solemnemente a todo hombre que se circuncide que está bajo la obligación de cumplir toda la ley. Los que de vosotros buscáis la justificación por la fe habéis sido apartados de Cristo y habéis caído fuera de vuestro estado de gracia. Ya que nosotros por el Espíritu, sobre el fundamento de la fe, esperamos expectantes en la esperanza de la justificación. Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la no circuncisión son de ningún valor; lo que importa es la fe, actuando a través del amor.

NOTAS TEXTUALES

- v. 3 πάλιν *om* D* G 1739 *pc* lat ^{vs} (2) got arm
 ὅτι *om* κ* 062
 ποιῆσαι / πληρῶσαι 436 *pc* syr^{hel} Mcion (ex Mt. 5:17?)

5:2 A su exposición sobre la libertad en el Evangelio en contraposición a la esclavitud de la ley, Pablo añade nuevos argumentos, en modo alguno desligados de lo afirmado ya por él: en concreto, enfatiza lo desesperado de la situación de los gálatas al confiar en el cumplimiento de la ley, frente a las bendiciones de la vida en el Espíritu, a la que están llamados.

*Ιδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν. J. L. White (*The Body of the Greek Letter* [Missoula, Montana, 1972], 60-63) considera esta nota personal como un elemento indicador del «cierre» (la conclusión) de lo que él denomina «el cuerpo», (la parte central de la carta) (véase la *parousia* apostólica de R. W. Funk, *Knox FS*, 249-268); quien compara el texto en cuestión con Filemón 19 (ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα) y con Romanos 15:14ss. (καὶ αὐτὸς ἐγὼ ἔγραψα); y no con 1 Tesalonicenses 2:18 (ἐγὼ μὲν Παῦλος...), pues dicho pasaje no encajaría dentro del denominado «cierre del cuerpo», sino que más bien se trataría de un pasaje en el que Pablo viene a distinguirse de sus colegas Silvano y Timoteo. En cuanto a Filemón 19, su paralelismo con el texto que nos ocupa es también dudoso, al incorporar Pablo un IOU firmado dentro de una carta personal. Ahora bien, tanto en Romanos 15:14ss., como en el pasaje de Gálatas, está intentando proyectar su presencia lo más convincentemente posible a aquellos a los que se dirige.

Pablo habla con la autoridad de un apóstol de Jesucristo (*el* apóstol de Jesucristo, para sus lectores gálatas), pero no recurre de forma expresa a su autoridad apostólica a la hora de hacerles la seria advertencia posterior. «Es Pablo quien os habla»: Pablo, a quien conocéis, Pablo vuestro amigo y padre en Cristo, y no «los hermanos que están conmigo» (1:2), sino yo, Pablo. Al parecer, otros se habían dedicado a contar lo que Pablo creía o practicaba en cuanto al tema de la circuncisión (véase v 11); pues bien, lo que aquí tenemos es su propia postura expuesta de forma directa por el propio Pablo.

ὅτι ἔαν περιτέμνησθε. Probablemente hay que interpretar el verbo en voz media: «si os habéis circuncidado» (véase περιτεμνομένων, v. 3). Pablo aplica directamente a los gálatas un principio general enunciado anteriormente en el capítulo 2:21: «si la justicia (ante Dios) se alcanza mediante la Ley, entonces en vano murió Cristo». El hecho de que los gálatas se sometieran a la circuncisión como obligación legal suponía el reconocimiento de que la observancia de la Ley (en esta forma concreta) era necesaria para alcanzar una posición de justicia a los ojos de Dios. Dicho reconocimiento supondría a su vez la anulación de la gracia divina (ἀθετεῖν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, 2:21).

Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφείλει. Cristo promete su ayuda ilimitada a los que depositan su confianza en Él sin ningún tipo de reserva, al tiempo que deniega toda ayuda a los que, dejando de lado su obra salvífica, pretenden hacerse aceptables ante Dios mediante la circuncisión u otra observancia legal.

5:3 μαρτύρομαι δὲ πάλιν. Esta solemne aseveración viene a reiterar y recalcar la advertencia del v. 2. A eso precisamente hace referencia el término πάλιν no a que ya les había hecho esa advertencia cuando estuvo con ellos, pues probablemente en aquel momento no había motivo para mencionar la circuncisión; el motivo había surgido recientemente.

παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, «a todo aquel que se ha circuncidado» (voz media; véase también cap. 6:12, 13). La circuncisión podía ser involuntaria, como en el caso, obviamente, de todo niño varón judío (aunque se considerara implícita la obligación en dicho acto); pero que un cristiano gentil aceptara la circuncisión por propia elección, como obligación religiosa, suponía la aceptación de todo un estilo de vida del que la circuncisión era el rito iniciático.

ὀφειλέτης ἐστὶν ... ποιῆσαι, perífrasis de ὀφείλει ποιῆσαι, «está obligado a hacer...» Véase Soph. *Aj.* 589s: οὐ κάτοιισθ' ἐγὼ θεοῖς / ὥς

οὐδὲν ἀρκεῖν εἶμ' ὀφειλέτης ἔτι; («¿Sabes que ya no estoy obligado a agradar más a los dioses?»).

En los vv. 2 y 3 se indica explícitamente por primera vez que se estaba instando a los cristianos gentiles de Galacia a que se circuncidaran. Anteriormente se aprecian alusiones veladas al tema y los destinatarios sabían desde el principio lo que Pablo quería decirles, pero es ahora cuando se extiende al respecto. Los «agitadores» no habían insistido en la sumisión de los nuevos conversos a la ley judía en su totalidad, pero recomendaban vehementemente la circuncisión como símbolo del cumplimiento de la ley, posiblemente junto con la observancia de los días sagrados (4:11). Quizá pensarán que de este modo les sería más fácil convencerles para que posteriormente dieran nuevos pasos en la observancia de la ley, una vez dado ya el primero con la circuncisión. Y si, por otro lado, ellos mismos actuaban presionados por los militantes de Judea, la circuncisión era uno de los requisitos fundamentales, si no el único. Si confraternizar con los incircuncisos constituía una traición a ojos de los militantes, los «agitadores», convenciendo a los cristianos gentiles de que se circuncidaran, se hacían inmunes (o eso creían ellos ingenuamente) a dichas acusaciones de traición (véase 6:12 a continuación).

Por su parte, Pablo insiste en que los gálatas no pueden cumplir con toda la ley mediante una mera observancia simbólica de la misma. Los agitadores presentaban la circuncisión como el paso final, pero necesario, en un proceso iniciático cuyos estadios anteriores eran la fe, el bautismo, y la recepción del Espíritu; de esta forma se completaba en la carne lo que había comenzado en el Espíritu, como irónicamente señala Pablo (3:3). Dicha posición es, según él, insostenible. La circuncisión, en tanto que operación quirúrgica menor, es de todo punto intrascendente, pero la circuncisión asumida voluntariamente como obligación legal lleva consigo una obligación mayor: nada menos que la de guardar toda la ley. El que se somete a la circuncisión como requisito legal necesario para la salvación acepta al mismo tiempo el principio de salvación a través de la ley, que a su vez implica el cumplimiento íntegro de la misma.

No todos los rabinos hubieran coincidido con Pablo en este punto, pero sí muchos. De Gamaliel II, por ejemplo, se dice que lloró al llegar al sermón de los trece mandamientos de Ezequiel 18:5-9 y dijo: «Solo el que cumple estos mandamientos vivirá, no el que cumple solo uno de ellos» (b. Sanh. 81a). Otra historia suya similar se relata en b. Makk. 24a, con referencia a los 613 preceptos de la ley; no obstante, sus colegas sostenían que al que guardaba uno solo de los mandamientos se le contaba como si hubiera

cumplido todos. (*Midr. Tebillim* 15.7). A. R. Aqiba se le atribuye una actitud especialmente liberal a este respecto, resumida en la siguiente afirmación de L. Finkelstein, según la cual a veces «aseguraba que la misericordia de Dios es tan grande, que un solo acto meritorio le proporcionará a un hombre la entrada al mundo futuro». (*Aqiba* [Nueva York, 1936], 186; véase E. P. Sanders, *PPJ*, 125-147. La diferencia entre los intérpretes rabínicos en este tema no corre paralela a la línea que separaba a los shamanitas de los hilelitas. Pero lo que aquí nos ocupa es la postura de Pablo en este sentido, ya presentada en el cap. 3:10, donde interpreta Deuteronomio 27:26 en este sentido. Bien pudiera haber mantenido dicha postura desde antes de su conversión, pero no podemos darlo por cierto (véase las notas sobre v. 11).

ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Véase ὁ πᾶς νόμος, v 14 (y nota).

La aceptación por parte de los gentiles de la circuncisión como paso previo a la total incorporación en la fe y modo de vida judíos contaba ya con un amplio precedente. En Judit 14:10, Ajior, el amonita, impresionado por la caída de Holofernes se circuncidó (περιετέμετο τὴν σάρκα, voz media) al instante y se unió a la casa de Israel, junto con su familia «en aquel día». A los idumeos sometidos por Hircano se les permitió mantener su patria «con tal de que se circuncidaran (εἰ περιτέμνονιντο τὰ αἰδοῖα, voz media) y estuvieran dispuestos a seguir las leyes judías» (Josefo, *Ant.* 13.257). No se ignoraba en absoluto la existencia de muchos que aceptaban la circuncisión por motivos estrictamente personales, pero sin intención alguna de cumplir la religión judía: ejemplos son Azizo de Emesa, marido durante poco tiempo de Drusila (Josefo, *Ant.* 20.139), y Polemo de Cilicia, marido por poco tiempo de la hermana mayor de ésta, Berenice (*Ant.* 20.145ss.). Por otro lado, a ojos de otros judíos más estrictos, a menos que se hubiera aceptado la circuncisión, todo cumplimiento de la ley o de las costumbres judías era tenido en nada. A modo de ejemplo: solo cuando el rey Izates de Adiabene se hubo circuncidado fue reconocido por el galileo Eleazar como auténtico prosélito (*Ant.* 20.44-48).

Al prevenir Pablo en este punto a los gálatas, ¿querrá decirles que: «La circuncisión lleva consigo la obligación de guardar toda la ley, y eso sois incapaces de cumplirlo»? Si alguno de ellos le dijera en respuesta a esa advertencia: «En ese caso, cumpliremos toda la ley», Pablo no habría contestado, «Eso es absolutamente imposible», ya que él mismo la había guardado toda (Fil. 3:6b). La respuesta de Pablo a dicha declaración de intenciones habría sido más bien la siguiente: «aun cuando guardéis toda la ley, no hay salvación posible por esa vía; y hablo por propia experiencia». Quizá los términos empleados ὀφειλέτης ἐστὶν sugieren que el cumplimiento de la

ley es un tipo de esclavitud, en modo alguno propio de los que han sido liberados por Cristo (v 1). El hecho de estar obligados a cumplir la ley, en parte o en su totalidad, es para ellos una vuelta a la esclavitud bajo los στοιχεῖα (4:9), una vuelta a la maldición que afecta a todos los que están ἐξ ἔργων νόμου (3:6). (Cuando Pablo emplea un lenguaje similar en referencia a sí mismo, ὀφειλέτης εἰμί, en Romanos 1:14, habla de su deber cristiano en términos de deuda personal, y no de requisito legal; véase Ro. 8:12; 15:27.)

5:4 κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, aoristo proléptico, «os habéis alejado de Cristo»; «ha quedado anulada vuestra asociación con Cristo». Se trata del mismo verbo de Romanos 7:6, utilizado en sentido contrario, κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, «hemos sido liberados de la ley». La circuncisión vendría a ser «el sacramento de su escisión de Cristo» (E. Huxtable, *Galatians*, 239, citado por G. G. Findlay, *Galatians*, 306).

οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, «vosotros (el tipo de gente) que buscáis ser justificados por la ley» (presente conativo). Podían buscar la justificación a través de la fe en Cristo (y obtenerla) o podían buscarla a través de obras legales (y perderla; cf. Ro. 10:3). Buscarla a través de la fe en Cristo equivalía a buscarla sobre el fundamento de la gracia divina; buscarla a través de las obras de la ley equivalía a buscarla sobre el fundamento de sus propios méritos. Independientemente de que esta antítesis se vea o no respaldada por la enseñanza rabinica, expresa la postura paulina al respecto (véase E. P. Sanders, *PPJ*, 297). Pablo ya ha dejado claro (3:10) que los que buscan la justificación por las obras de la fe no la alcanzan (cf. Ro. 11:7), sino que más bien quedan bajo la maldición de la ley: lo que enfatiza en este punto es la incompatibilidad entre la fe y las obras, la gracia divina y los méritos humanos, que dejan en suspenso la justificación del pecador ante Dios.

τῆς χάριτος ἐξεπέσατε, «habéis caído de la gracia», expresión opuesta a la empleada en Romanos 5:2, τὴν προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν ... εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἐστήκαμεν, «hemos obtenido acceso a su gracia en la que nos encontramos («en nuestro actual estado de gracia»)). Dios había llamado a los gálatas ἐν χάριτι (1:6); abandonar su llamamiento para seguir el camino de la ley suponía la autoexpulsión de su gracia, ya que ya no confiaban en ella (ver notas sobre 2:21).

5:5 ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Quizás por estar tan preocupado por la actual situación en la iglesia de Galacia, Pablo hace una referencia mínima en esta epístola a

la esperanza cristiana. No obstante, encontramos en este punto una de esas alusiones: en contraste con la vana esperanza de la justificación a través de las obras de la ley, afirma él, los que creemos en Cristo estamos capacitados por el Espíritu, mediante la fe, a confiar en la esperanza de la justificación. La ley no ofrece una esperanza así. La «esperanza de la justificación» es la esperanza en un veredicto favorable en el juicio final (Ro. 2:5-16). Para los que creen en Cristo, dicho veredicto está asegurado de antemano por la experiencia presente de la justificación mediante la fe, con el consiguiente regocijo «en la esperanza de la gloria de Dios» (Ro. 5:1ss.; 1 Ts. 5:8, la esperanza de salvación). Para ellos, el veredicto escatológico de «inocente» ya es una realidad. Su esperanza no es vaga o incierta, sino que se ve alentada y pervive en ellos por la presencia del Espíritu. El tema del ministerio del Espíritu en cuanto agente que proporciona realidad inmediata a la herencia de gloria que le espera al creyente en el nuevo orden (tras la resurrección) recibe un mayor tratamiento a lo largo del corpus paulino (Ro. 5:1-5; 8:10ss.; 2 Co. 5:5; Ef. 1:13ss.) y se trata sin duda del rasgo más característico de la doctrina paulina sobre el Espíritu. Compárense los aspectos presentes y futuros de la «adopción» (Gá. 4:4-7; Ro. 8:15-25). Véase la obra de F. D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* [Grand Rapids, 1970], 273).

En este punto y en el versículo 6 es la fe y el Espíritu lo que Pablo contrapone a la circuncisión (3:1-5). Es de destacar que en este caso no se refiere al bautismo (3:27) como contrapartida cristiana a la circuncisión judía (compárese con Col. 2:11ss).

5:6 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία. La fraternidad cristiana incluía a circuncisos e incircuncisos: no existía la menor diferencia en su nueva existencia en Cristo Jesús. En el orden anterior, la distinción entre circuncisión e incircuncisión era de enorme importancia; en el nuevo orden había perdido toda pertinencia (3:28a; también Col. 3:11, donde la nueva humanidad οὐκ ἔνι ... περιτομή καὶ ἀκροβυστία).

La afirmación de que para los cristianos ni la circuncisión ni la incircuncisión tenía validez religiosa alguna aparece en otras dos ocasiones en los escritos de Pablo: Gálatas 6:15 (véase a continuación) y en 1 Corintios 7:19. En cada uno de ellos se añade un enunciado negativo a otro afirmativo. En 1 Corintios 7:19 esa afirmación es: «Pero (lo que importa es) guardar los mandamientos de Dios», lo cual podría interpretarse, en su adecuado contexto, como un pronunciamiento rabínico comparable (pongamos por caso) al comentario de Yohanan b. Zakkai sobre el agua de la purificación: «Ni contamina el cadáver, ni el agua purifica; pero el Santo, bendito sea,

dice así: He establecido un estatuto, he emitido un decreto; no transgrediréis mi decreto» (*Num. Rab* 19:8 sobre Nm. 19:2). Del mismo modo, cabría concebir otro rabí diciendo: «Ni la circuncisión ni la incircuncisión importan en sí mismas, pero Dios ha dado un mandamiento y sus mandamientos han de guardarse». La intención de Pablo es completamente distinta: estar circuncidado o no tienen poco que ver con cumplir la voluntad de Dios. J. W. Drane en su obra *Paul: Libertine or Legalist?* (Londres 1975), 65, interpreta la frase de 1 Corintios 7:19, «sino el guardar los mandamientos de Dios», como ejemplo de una actitud más positiva por parte de Pablo hacia la ley (en cuanto norma de vida) en 1 Corintios respecto a Gálatas. Probablemente, Pablo sabía que los permisivos corintios necesitaban un énfasis diferente al de los gálatas, tan propensos al legalismo.

ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. «pero (lo que aprovecha es) la fe que obra por el amor». Conviene interpretar ἐνεργουμένη en voz media más que en pasiva, como si el sentido fuera «la fe movida (producida) por el amor». En todos los casos en que a lo largo del Nuevo Testamento aparece la forma de ἐνεργέω susceptible de entenderse como media o pasiva, pueden exponerse argumentos a favor de una interpretación como voz media (*Ephesians*, de J. A. Robinson, 241-247). Y lo que es más importante, en consonancia con la doctrina general de ésta y otras cartas paulinas, la fe se concibe como la raíz, y el amor como el fruto. Véase a este respecto las obras de J. B. Lightfoot, *Galatians*, 204ss., y la del mismo título de E. D. Burton. G. S. Duncan (*Galatians*, 157ss.). Este último se inclina por la siguiente traducción: «la fe ... que es puesta en movimiento por el amor» en clara referencia al cap. 2:20, donde «Pablo declara que lo que le llevó a descansar exclusivamente en la fe fue la revelación de un Salvador que le amó». Pero en el contexto actual, es mucho más probable que el amor del que se habla sea el amor cristiano, y no tanto el amor de Dios en Cristo; véase el v. 13: «servíos por amor». J. B. Lightfoot ve en estas palabras δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη el puente de unión sobre el abismo que aparentemente separa el lenguaje de Pablo del de Santiago. Ambos presentan como principio la acción práctica, en contraposición a una teoría estéril y pasiva (*Galatians*, 205).

El amor, primer fruto del Espíritu (22) es derramado a través del Espíritu en los corazones de los que han sido justificados por la fe (Ro. 5:5). En sentido estricto, puede ser cierto que Pablo no hace de la justificación por la fe la base de su enseñanza ética (cf. A. Schweitzer, *Mysticism*, 220-226, 294-297; E. P. Sanders, *PPJ* 434-442), pero la fe que justifica a los creyentes es la misma fe que actúa por el amor; fue por el oír por fe, como ya se

les ha recordado a los gálatas, por lo que recibieron el Espíritu (3:2). La justificación por la fe y la vida en el Espíritu son dos caras de la misma moneda; ninguna de las dos existe sin la otra. «Las obras basadas en la fe son operadas por el amor, pero el hombre no es justificado por el amor» (M. Luther, *In epistolam Pauli ad Galatas*, 1535, WA 40/2, 35).

La referencia al «amor», tras las de la «fe» y la «esperanza» (v. 5), completa la primigenia tríada cristiana de las gracias: la fe, la esperanza y el amor, quintaesencia de la vida en Cristo, dada por Dios» (G. Bornkamm, *Paul*, 219). Véase 1 Corintios 13:13; 1 Tesalonicenses 1:3; 5:8; Romanos 5:1-5 (ver A. M. Junter, *Paul and his Predecessors* [Londres, 1961], 33-35).

B. Palabras duras hacia los agitadores (5:7-12)

Vosotros corráis bien. ¿Quién puso un obstáculo en vuestro camino para evitar que siguierais la senda de obediencia a la verdad? Esta persuasión no procede del que os llama. «Un poco de levadura leuda toda la masa de una hornada». Tengo confianza en el Señor con respecto a vosotros de que no seréis de otro pensar; sino que el que os está causando perturbación llevará su juicio, quienquiera que sea. En cuanto a mí, hermanos míos, si sigo predicando la circuncisión, ¿por qué todavía soy perseguido? En ese caso la cruz ha dejado de ser piedra de tropiezo. ¡Deseo que los que os están molestando completen el corte de su operación en ellos mismos!

NOTAS TEXTUALES

- v. 7 τῇ om κ* A B
μὴ πείθεσθαι; añade μηδὲ μείθεσθε G lat ^{a b} vg ⁽³⁾ Lucif Pelag
v. 8 οὐκ om D* pc lat ^b Lucif M. Vict
v. 9 ζυμοῖ / δόλοι D* lat Lucif
v. 10 ἐν κυρίῳ om B
v. 11 ἔτι κηρύσσω / κηρύσσω D* G pc lat ^{a b} vg ⁽³⁾ Ambst
v. 12 ὄφελον / ἀρα P⁴⁶
ἀποκόψονται / ἀποκόψωνται P⁴⁶ D G

5:7 Ἐτρέχετε καλῶς. Pablo utiliza la metáfora del atleta para ilustrar el progreso espiritual de los gálatas, del mismo modo que había hecho con referencia a su propio servicio apostólico en el cap. 2:2, μή πως εἰς κενὸν

τρέχω ἢ ἔδραμον (véase notas y 1 Co. 9:26; 2 Ti. 4:7; Hch. 20:24). Desde que Pablo vio por última vez a los gálatas hasta el momento en que tuvo noticia de la visita de los agitadores, los informes de su progreso eran alentadores. Fue algo de lo más sorprendente que se desviasen tan rápido.

τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν. En un primer momento se usó este verbo en este mismo contexto en el sentido de cortar un camino para evitar el progreso (προκόπτειν), pero luego pasó a significar «estorbar» o «retrasar», en un primer momento acompañado con un dativo de desventaja (otros usos del término por parte de Pablo en Ro. 15:22; 1 Ts. 2:18). C. E. De Vries considera ἐνκόπτω como un término relativo al atleta: cortarle el paso a un corredor, haciendo que se caiga («Paul's Cutting Remarks about a Race: Galatians 5:1-12" *Tenney FS*, 115-120). Su sugerencia posterior en el sentido de que la elección del término podría tener que ver con la forma de cortar empleada en la circuncisión resulta un tanto rebuscada, a pesar de que el empleo de ἀποκόπτω en el v. 12 (el sentido literal de κόπτω ἐν ἐνκόπτω es meramente residual; además hay que tener en cuenta que Pablo no es muy dado al uso de términos en su sentido etimológico).

[τῇ] ἀληθείᾳ, la verdad del Evangelio anteriormente mencionada en el 2:5,14. Véase las obras de Bultmann, *TDNT* I, 238-247 (s.v. ἀλήθεια); D. J. Theron, «*ΑΛΗΘΕΙΑ* in the Pauline Corpus»; *EQ* 26 (1954), 3-18; A.C. Thiselton, *NIDNTT* III, 874-901 (s.v. «Truth»).

μὴ πείθεσθαι; En algunos manuscritos se trasladó la frase [τῇ] ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι a 3:1, a continuación de la pregunta τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, la cual muestra un claro paralelismo con τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν, y obviamente exige la misma respuesta. El añadido occidental da continuidad a la frase: «¿Quién os ha estorbado? No obedezcáis a nadie (si es) para no obedecer a la verdad». La adición pudo deberse a un deseo de dotar al término πεισμονή, (v. 8) de una mayor y más inmediata pertinencia en relación con la construcción que le precede.

5:8 ἡ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς. Con el añadido occidental al final del v. 7, el versículo viene a decir lo siguiente: «La obediencia (a alguien, si es para no obedecer a la verdad,) no procede de aquél que os llama» (así BDF 488.1 (a)). Si omitimos οὐκ en el v. 8, en consonancia con algunas fuentes occidentales, el significado deberá ser: «La obediencia (a la verdad) procede de aquél que os llama».

Ésta es la única vez que Pablo utiliza el término πεισμονή y que aparece en todo el NT. Se trata en realidad de un término poco frecuente; aparte de «persuasión» significa también «confianza», «fiabilidad». Si se desecha el

inciso añadido (al final del v. 7), el v. 8 vendrá a decir lo siguiente: «La persuasión (que os aparta de la verdad) no procede de aquél que os llama», «persuasión» entendido en el sentido de «ser persuadido».

«Aquel que os llama» es, sin duda alguna, Dios. Se utiliza el presente porque (como en Ro. 9:11; 1 Ts. 2:12 (?); 5:24) el énfasis no recae en el cuándo les llamó, como sería el caso del cap. 1:6, donde Pablo expresa su sorpresa por haberse apartado tan rápido de aquel que (recientemente) les había llamado, ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς. Si la persuasión no procede de aquel que les llamó, se deduce que vendrá en último término de su gran adversario, cualesquiera que sean los agentes humanos que se dedican a poner obstáculos en su camino (cf. 1 Ts. 2:18, ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς).

5:9 μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ. Algunas fuentes occidentales muestran ὁλοῖ («estropea», «adultera») en lugar de ζυμοῖ («leuda»). Se trata claramente de un dicho proverbial también utilizado por Pablo en 1 Corintios 5:6, precedido por οὐκ οἴδατε ..., y que continúa con cierto detalle aplicando las imágenes de ζύμη y φύραμα («porción», «hornada de masa») a las alarmantes consecuencias de tolerar la πορνεία en la iglesia de Corinto (el proverbio del *Thais* de Menander, citado en 1 Corintios 15:33, se refiere a un efecto de similar repercusión, Φθείρουσιν ἥθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί). En el caso de Gálatas, Pablo está pensando en el legalismo, que no tiene más derecho a invadir la comunidad cristiana, que la levadura a estar presente en un hogar judío la víspera de la Pascua; no obstante, podría estar utilizando la misma figura en relación con la conflictividad de la que advierte más adelante en el v. 15, y contra la tendencia generalizada de satisfacer «los deseos de la carne» (v. 16).

El uso de la levadura como símbolo del mal y de las influencias perniciosas remite a su prohibición durante siete días en la época de la Pascua (Éx. 12:14-20); Dt. 16:3-8). Por tanto, Pablo insta a los corintios a «limpiarse de la vieja levadura de malicia y maldad» y a celebrar la eterna fiesta cristiana con «panes sin levadura de sinceridad y verdad» (1 Co. 1:7ss.). Cuando Jesús recordó a los que le escuchaban cómo de inicios modestos podían surgir grandes empresas (en especial, con referencia al Reino de los Cielos) e ilustró la idea con la parábola de la levadura, capaz de leudar tres medidas (σάτα τρία) de harina (Mt. 13:33), extrajo dicha analogía del uso normal de la levadura en la fabricación de pan; pero no hay relación directa alguna entre la parábola y el proverbio citado dos veces por Pablo.

En un debate sobre las propiedades corruptoras de la levadura en m. Orl., se cita a Gamaliel I (maestro de Pablo) afirmando que una cierta

cantidad de levadura que cayera en la masa «nunca puede hacer que la masa quede prohibida, a menos que sea suficiente para leudar la masa» (2.12); ahora bien, se trata de un pronunciamiento halákico, no de un proverbio.

5:10 ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ. La omisión de ἐν κυρίῳ en B posiblemente sea accidental. Su inclusión añade peso a la expresión de confianza por parte de Pablo: dicha confianza procede de su fe en Cristo y de la certidumbre de que sus amigos gálatas eran, como él, miembros en Cristo: «yo confío respecto de vosotros en el Señor». Encontramos una fraseología similar en Romanos 14:14; Filipenses 2:24; 2 Tesalonicenses 3:4 (πεποιθήκαμεν δὲ ἐν κυρίῳ ἐφ' ὑμᾶς). Pablo sabe cómo funciona la lógica del Evangelio, y si realmente han recibido el Evangelio (como él está convencido de que es el caso), ellos deberán aceptar la misma lógica y creer lo mismo que él (οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε). Véase RVS: «that you will take no other view than mine». Efecto similar parecía buscar en Filipenses 3:15 (Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν· καὶ εἴ τι ἐτέρως φρονεῖτε...).

ὁ δὲ ταρασσῶν ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα. En el momento en que recibieron su carta, los discípulos de Pablo quizá siguieran dudando; quizá ya hubieran sucumbido a los agitadores. Pero aún en ese caso había esperanzas. Pablo quería creer en que su carta les hiciera cambiar de idea para que confiaran en la gracia gratuita, como ya habían hecho anteriormente. Los agitadores no habían sido convertidos por él (muy probablemente se trataba de enemigos declarados), por lo que no podía esperar ningún efecto positivo de sus argumentos en ellos. No obstante, quizás alguno de ellos leyera su carta o tuviera noticia de su contenido, por lo que un toque de atención no estaba de más.

Esto presupone que el singular ὁ ταρασσῶν ha de ser genérico, a la vista del uso del plural οἱ ταρασσόντες en 1:7 (véase también v. 12 οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς a continuación). Bien que hubiera entre ellos un líder que destacase, o que obedecieran algún tipo de autoridad de Judea, quienquiera que fuese el que les molestaba intentando imponerles la circuncisión tendría que soportar en todo caso el juicio que semejante conducta merecía. En la misma línea, Pablo dice lo siguiente en relación con los «falsos apóstoles» infiltrados en la iglesia de Corinto: «su fin será conforme a sus obras» (2 Co. 11:15).

ὅστις ἐὰν ᾖ es un ejemplo de la invasión helénica de ἐὰν sobre ἄν tras relativo (Hch. 3:23, ἥτις ἐὰν...); véase también v. 17 y 6:7. Puede querer decir que Pablo no estaba seguro de la identidad de los agitadores, o de la autoridad que hubiera tras ellos; o puede ser que sospeche de la identidad de esa autoridad, pero no quiera citar nombres.

J. L. White (*The Body of the Greek Letter*, 61,64s) ve en lo que él denomina «la fórmula de la confianza» presente en este versículo un rasgo distintivo más de la «unidad de cierre» de una carta, y lo compara con Romanos 15:14ss. y Flm. 21.

5:11 ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω. Dicho argumento, que no guarda una relación muy clara con el contexto inmediatamente anterior o posterior, solo puede explicarse como respuesta a alguna acusación que se estuviera lanzando sobre Pablo y a la que sus conversos (sospechaba él) pudieran estar haciendo caso. Dicha afirmación vendría a decir que Pablo «aún» predicaba la circuncisión (la omisión, básicamente en los manuscritos occidentales, de ἔτι ante κηρύσσω tiene una justificación estilística; resultaba poco elegante utilizar el término ἔτι poco antes de que apareciera de nuevo en la apódosis). Afirma «si *todavía* predico la circuncisión», pero ¿cuándo había predicado él la circuncisión? Nunca, de eso podemos estar seguros, a partir del momento en que fue comisionado como apóstol de Jesucristo: la coherencia de un Evangelio desvinculado de la ley (y por tanto libre de circuncisión) era parte de su experiencia en el camino de Damasco. Pero si Pablo hubiera tomado parte en la actividad proselitista a favor del judaísmo entre los gentiles, habría predicado sin duda alguna la obligatoriedad de la circuncisión: un celoso de las tradiciones como él no la habría considerado como algo opcional, como algo que pudiera dejarse de lado si la conveniencia así lo aconsejaba (como el comerciante Ananías aconsejó al rey Izates de Adiabene que hiciera, según Josefo, *Ant.* 20.40-42). Si los adversarios de Pablo conocían ese tipo de actividad suya en el pasado pudieron decir: «Antes predicaba la circuncisión y (cuando resulta conveniente) todavía la predica» (véase E. Barnikol, *Die vor- und frühchristliche Zeit des Paulus* [Kiel, 1929], 18ss., en relación con el tema de la misión paulina a los gentiles previa a su conversión).

En su obra *Crisis* (10, 39, 44), G. Howard sostiene que los que alegaban que Pablo seguía predicando la circuncisión creían sinceramente que era cierto: hacía muy poco que había desvelado el carácter desvinculado de la ley ante los «pilares» de Jerusalén, y ello en una reunión privada (2:2), de manera que otros eran aún desconocedores de esta creencia.

Ahora bien, ¿daba Pablo, de obra o palabra, verosimilitud a esta afirmación? Desde nuestra perspectiva era fácil ver lo ridículo de la acusación, pero para sus coetáneos la situación pudiera no estar tan clara. Quizá se le acusara de oportunista, de recomendar la circuncisión en unos casos y de prohibirla en otros. Dicha acusación podría proceder de su actitud claramente neutral

hacia la circuncisión. Según él, la circuncisión *per se* carece de relevancia (v. 6): el creyente judío no tiene por qué quitarse la marca de la circuncisión, del mismo modo que el creyente gentil no tiene obligación de recibirla (1 Co. 7:18ss.). ¿Deberán los creyentes judíos circuncidar a sus hijos? Según Hechos 21:21, 24, se rumoreaba que Pablo lo prohibía a los judíos de la dispersión, pero Santiago el Justo y otros ancianos están seguros de que el rumor es falso. El Pablo de las epístolas, que «se hizo» a los modos y costumbres judíos cuando estuvo viviendo entre ellos (1 Co. 9:20) no habría prohibido a otros creyentes judíos seguir su ejemplo en este aspecto. Si querían circuncidar a sus hijos por respeto a la costumbre ancestral y no como si el rito mantuviera algún significado contractual, o les diera algún derecho ante Dios, resulta difícil creer que Pablo, en contra de sus principios, se opusiera. La circuncisión de Timoteo hecha por el mismo Pablo, según Lucas (Hch. 16:3), tras la decisión alcanzada en el Concilio de Jerusalén (Hch. 15:28ss.), obedecía a un pragmatismo sociológico y no buscaba validez religiosa. (Suponiendo que la epístola fuera posterior a la circuncisión de Timoteo, los cristianos de Galacia tendrían ya noticia de ella (sobre todo si eran del sur de Galacia.) Ahora bien, si, de acuerdo con la hipótesis defendida en este comentario, la epístola es anterior a la circuncisión de Timoteo, y los gálatas se enteraron tiempo después, ¿cuál sería su opinión al respecto?)

Bien es cierto que incluso en el caso de la circuncisión de Timoteo no se puede acusar a Pablo de *predicar* la circuncisión, pero sus adversarios podían alegar cierta influencia en su postura para señalar que no siempre fuera radicalmente opuesto a la circuncisión, como parecía en su trato con los gálatas. Dicha alegación supondría pasar por alto consciente o inconscientemente una diferenciación fundamental: los gálatas eran creyentes gentiles para los que la circuncisión no era una costumbre ancestral, y se les estaba instando a aceptarla, para asegurarse la aprobación de Dios. Probablemente, los agitadores que les visitaron les dirían algo similar a lo que el estricto judío Eleazar dijo al rey Izates (en contraste con el consejo que anteriormente le había dado el complaciente Ananías): «En tu ignorancia ... eres culpable de la mayor ofensa contra la ley y por tanto contra Dios. Pues no solo debes *leer* las leyes, sino también y más aún, *hacer* lo que ellas ordenan. ¿Por cuánto tiempo más permanecerás circunciso? Si aún no has leído la ley que lo ordena, léela ahora, para que conozcas la naturaleza de tu impiedad». (Josefo, *Ant.* 20.44 ss).

τί ἔτι διώκομαι; «Nuestro antiguo perseguidor», como algunos cristianos le llamaban (1:23), ahora sufría persecución. En otros pasajes Pablo habla de sus θλίψεις «tribulaciones» (ni θλίψις ni el verbo θλίβω aparecen

en esta carta), muy ligada a menudo a sus διωγμοί «persecuciones», y las considera como símbolos de su participación en los sufrimientos de Cristo (2 Co. 1:5; Fil. 3:10; Col. 1:24). Sus aflicciones le vienen por muy diversas causas, pero los que aquí tiene en mente son los derivados de su proclamación de un Evangelio desvinculado de la ley. Él da a entender que si incluyera algún elemento de la ley en su predicación (por ejemplo, la circuncisión) (cf. 1:10, εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἡρεσκον), quedaría libre de persecución. Sin duda alguna, habría quedado inmune a los ataques lanzados contra él por los militantes que insistían en la obligatoriedad de la circuncisión: predicar la circuncisión hubiera supuesto secundar su postura. Que el celo de los agitadores se veía reforzado por el deseo de evitar la persecución se especifica en el capítulo 6:12 (véase las notas).

ἄρα κατήγγηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ. El σκάνδαλον de la cruz para los judíos (1 Co. 1:23) reside en la maldición que trae sobre el que era colgado sobre ella (3:13). Que alguien que tuvo una muerte semejante fuera proclamado Señor y Cristo era intolerable. A ojos de los gentiles, la idea de que la salvación dependiera de alguien que no había tenido ni la inteligencia ni el poder de salvarse a sí mismo de una muerte tan vergonzosa era el colmo de la locura. Pero hay un σκάνδαλον más general ligado a la cruz, y en el que Pablo estaba pensando probablemente al escribir este pasaje: en lo que respecta a la salvación de Dios no deja lugar para el logro o el mérito personales. La necesidad de tener que recibir la salvación de manos de un crucificado, y el hecho mismo de tener que recibirla (en vez de ganarla) es una afrenta al amor propio y a cualquier forma de legítima autoayuda, lo cual sigue siendo para muchos una insalvable piedra de tropiezo. Si puedo hacer al menos alguna pequeña contribución, aunque sea tan pequeña como la aceptación de la circuncisión, mi autoestima no queda resarcida.

Pero anular el escándalo de la cruz supone robarle su poder de salvación, anular el cristianismo como tal: «el propósito de la epístola a los Gálatas es mostrar que todo el cristianismo está contenido en la cruz; la cruz es el principio generativo de todo lo cristiano en la vida del hombre» (J. Denney, *The Death of Christ*, 152).

5:12 ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς. En este versículo se llama a los «agitadores» οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς, expresión más fuerte que οἱ παράσσοντες ὑμᾶς (1:7). El participio aoristo del mismo verbo se utiliza en Hechos 17:6 (Οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες) en relación con los que habían causado alborotos (presumiblemente militantes judíos) en una ciudad tras otra del Imperio Romano, y en Hechos 21:38

con referencia al egipcio que organizó una revuelta con 4.000 sicarios en las inmediaciones de Jerusalén alrededor del año 54 d.C. (ὁ ... ἀναστατώσας ... τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων). El ejemplo no literario más famoso del término aparece en P. Oxy. 119.10 (ss. II/III d.C.), donde un mal muchacho, Theon, cuenta escribiendo a su padre cómo su madre dice de él: ἀναστατοῖ με. ἄρρον αὐτόν («me molesta ¡que se lo lleven!»). Lo que Pablo quiere decir en este versículo es que los agitadores están destruyendo, minando la fe de los gálatas.

ὄφελον en futuro de indicativo expresa un deseo inalcanzable: «¡Ojalá se mutilasen...!». En cuanto a la forma media de ἀποκόπτω, no hay duda de que Pablo quiere decir «Más les valdría llegar hasta el final y hacerse eunucos a sí mismos» (NEB), o más bien «que les hicieran eunucos». Al eunuco se le llama ἀποκεκομμένος en Deuteronomio 23:1 (LXX), donde se excluye de la ἐκκλησία. Desde la época de R. Bentley con su *Crítica Sacra*, ed. A. A. Ellis (Cambridge, 1862), 48, varios comentaristas han observado el paralelismo verbal con Dio Cassius, *Hist.* 80 (79).11, donde ἀποκόπτειν completa el proceso que comienza con περιτέμνειν. Por lo general, los comentaristas griegos comprendieron de esa manera las palabras de Pablo; en cambio, los latinos mostraron una mayor ambigüedad de términos, como en la Vulgata: *utinam et abscondantur qui vos conturbant* (AV «Ojalá que hasta fueran arrancados los que os perturban»). Otros comentaristas más recientes (por ejemplo, H. N. Ridderbos en *Galatians*, 194ss.) han apuntado que Pessinus, situada al norte de Galacia, era el centro del culto a Cibeles, servida por *galli* o sacerdotes castrados. Sin embargo, no hay necesidad de plantear dicha alusión en este punto. En otros pasajes, Pablo rebaja la circuncisión propiamente dicha al rango de mera mutilación, κατατομή (Fil. 3:2), reservando el término sacro περιτομή, a los que «adoran por el Espíritu de Dios» (Fil. 3:3).

VI. Carne y espíritu (5:13-26)

La ley de Dios se resume en el mandamiento de amarse los unos a los otros; pero ese amor, con los dones que le acompañan, crece en los que viven por el Espíritu. Por otro lado, el viejo orden, representado en la «carne» se manifiesta en diversas actitudes y actividades.

A. El amor como medio (5:13-15)

Pues vosotros, hermanos míos, fuisteis llamados para libertad. Solo que no utilicéis la libertad como trampolín para la «carne», sino

servíos unos a otros mediante el amor. Porque toda la ley se cumple en un solo mandamiento; a saber: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Pero si os mordéis y os devoráis, cuidaos de no exterminaros los unos a los otros.

NOTAS TEXTUALES

- v. 13 διὰ τῆς ἀγάπης / τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος D G 104 lat^{vg(scl)} cop^{saho(cudd)} Ambst (ex Ro. 15:30)
- v. 14 ἐνὶ λόγῳ / ὑμῖν Mcion Epiph / ὑμῖν ἐν ἐνὶ λόγῳ D* G lat^{a b} Ambst / ὁλίγῳ 2495 syr^{hcl}
 πεπλήρωται / πλήρουνται D G Ψ 0122 byz / ἀνακεφαλαιουνται 365 pc
 ὡς σεαυτὸν / ὡς ἑαυτὸν P⁴⁶ G L N* P (La misma variante aparece en Romanos 13:9 G L P. La razón en ambos casos puede ser haplográfica, pero el pronombre reflexivo de 3ª persona se aplica a las formas de la 1ª y 2ª personas en el griego helenista; véase BDF 64[1].)

5:13 «De la parte dogmática de la Epístola ... se da una transición natural a la parte práctica, en la medida que el término νόμος es uno de los principales argumentos de la parte dogmática. Se hace necesario poner de manifiesto que la libertad respecto a la ley en modo alguno significa abolir las obligaciones morales» (F. C. Baur, *Paul*, ETr I [Londres, 1875], 225). Pero, en lo sucesivo, dichas obligaciones tienen su razón de ser, no en los mandatos de la ley, sino en el libre obrar del Espíritu.

Ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί. ἐπὶ más dativo expresa finalidad («para libertad fuisteis llamados»); cf. 1 Tesalonicenses 4:7 (οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ); Efesios 2:10 (κτισθέντες ... ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς). Se trata del fin al que Dios les llamó desde el principio (1:6): ἐπ' ἐλευθερίᾳ. Si en el versículo 1 la libertad es el baluarte contra la servidumbre de la ley, en este caso el enemigo es el libertinaje: μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί (obsérvese la elipsis del verbo: ha de sobreentenderse cierta forma imperativa, como λαμβάνετε o ἔχετε con τὴν ἐλευθερίαν como objeto). Se puede abusar de la libertad como ἀφορμὴ («ocasión») para fines indeseables, del mismo modo que se puede abusar de la ley, como en Romanos 7:8, donde «el pecado, tomando ocasión por el mandamiento [que prohibía la codicia], produjo en mí toda codicia».

W. Schmithals en su obra *Paul and the Gnostics* (51-52) opina que Pablo arremete aquí contra el libertinaje de los gnósticos. Pero no todos los libertinos eran (o son) gnósticos, como no todos los gnósticos eran (o son) libertinos; y no hay nada en el actual contexto que indique que el libertinaje del que Pablo advierte a sus lectores sea de origen o de carácter gnóstico.

El término carne (σάρξ) no se usa en este caso únicamente para referirse a la débil naturaleza humana, o a la vida bajo la servidumbre de la ley, en contraste con la vida en el Espíritu: más bien apunta (como en los vv. 16ss., 19, 24 y 6:8) al elemento egoísta común a todo el género humano, corrupto desde su raíz, con sus apetitos y propensiones, y que si no se controla produce «las obras de la carne», enumeradas a partir del versículo 19.

Muchos de los amigos de Pablo le habrían asegurado muy probablemente que la tendencia a abusar de la libertad en el Espíritu como excusa para la práctica de conductas licenciosas solo podía atajarse mediante una aplicación estricta de la ley. Pero Pablo no lo podía aceptar: la ley era tan radicalmente opuesta a la libertad en el Espíritu, que jamás podría recurrirse a ella en defensa de esa libertad; nada más eficaz que la ley para aniquilar la auténtica libertad. La libertad en el Espíritu era el antídoto contra la servidumbre de la ley y contra el libertinaje.

El peligro del libertinaje, como tema, recibe un tratamiento muy breve en la carta a los Gálatas, ya que era el peligro procedente del extremo contrario al que, para ellos, suponía en aquel momento una amenaza más clara. Es en correspondencia con los corintios donde asistimos a las amonestaciones más serias de Pablo contra la tendencia a pervertir la libertad del Evangelio mediante el libertinaje. En concreto, la conflictividad parecía ser «la obra de la carne» a la que los gálatas se mostraban en ese tiempo más propensos (v. 15).

Según R. Jewett («The Agitators and the Galatian Congregation», 209-212), los cristianos gálatas se habían mostrado dispuestos a aceptar elementos «externos» de la ley, como la circuncisión y el calendario sacro, sin valorar sus énfasis éticos; de aquí la amonestación ética de Pablo. Pero la comprensión paulina del Evangelio excluía el principio de la ley en todas sus formas: estar «bajo la ley» era compatible con estar bajo el poder del pecado, con vivir κατὰ σάρκα. Los énfasis éticos de la ley no podían cumplirse mediante la sumisión a la ley, sino mediante «andar en el Espíritu» (v. 16). La ley pertenece a la existencia en la «carne» y estimula el pecado que prohíbe (3:19).

ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις, retomando el tema del versículo 6b. El artículo que precede a ἀγάπης puede hacer referencia al mismo término en el v. 6b. Hay al menos una forma de δουλεία que no

es incompatible con la libertad cristiana. Del mismo modo que Pablo es δοῦλος de Cristo (1:10) y de sus conversos (2 Co. 4:45), éstos deben ser δοῦλοι los unos de los otros. Pero esta es una forma diferente de esclavitud de la que él denuncia. Es como si les estuviera diciendo: «si queréis vivir en esclavitud, aquí tenéis una forma de esclavitud en la que podéis caer sin ningún peligro: la del amor práctico los unos por los otros». Podemos igualmente imaginar al apóstol diciendo: «si queréis vivir bajo la ley, vivid bajo la ley del amor (es decir, la ley de Cristo)» (6:2). Esta esclavitud y esta ley están impulsadas desde dentro por el Espíritu, y no impuesta por ninguna autoridad externa.

La llamada a la libertad es, pues, una llamada a la unidad en Cristo y al servicio en amor dentro de la comunidad creyente. La libertad del Evangelio no es para ejercerla desde la independencia aislacionista. El cristiano no emula la autosuficiencia del estoicismo de *in se ipso totus teres atque rotundus* (Horacio, *Satira* 2.7.86); sino que su suficiencia está en Cristo, el cual es parte de la comunidad interdependiente y amorosa del pueblo de Cristo.

5:14 ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται. En el versículo 3, Pablo ha advertido a sus lectores de que todo aquel que se someta a la circuncisión (como requisito legal), asume por ende la obligación de guardar todos los demás requisitos de la ley (ὅλον τὸν νόμον). En este sentido, nos dice cómo se puede cumplir: amándonos unos a otros. Mientras que en el v. 3 ὅλον τὸν νόμον se refiere a la totalidad de los preceptos de la ley, ὁ πᾶς νόμος alude en este caso a la ley en su conjunto: el espíritu y la intención de la ley. Sobre esta distinción véase «Das ganze und das eine Gesetz», *KD* 21 (1975), 239-256; *Das Gesetz bei Paulus* (Göttingen, 1978) 37-39 de H. Hübner. En la expresión ἐν ἐνὶ λόγῳ habría que entender λόγος en el sentido de «mandamiento» que, al igual que el término hebreo *dabar*, recibe a veces este sentido en el Pentateuco (Éx. 34:28 y Dt. 10:4, καὶ ἔγραψεν ... τοὺς δέκα λόγους). El mandamiento en que se cumple «toda la ley» (el perfecto πεπλήρωται, «se halla cumplida») es Levítico 19:18b, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. En Romanos 13:9, tras citar algunos mandamientos de la segunda parte del decálogo ejemplificadores de la obligación hacia el prójimo, Pablo dice que todos se resumen ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Y en Romanos 13:8-10 explica con detalle la lección que se extrae de dicho mandamiento: «No debáis a nadie nada, sino el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley ... El amor no hace mal al prójimo, así que el cumplimiento de la ley es el amor». Al citar Levítico 19:18b, Pablo «ha

extraído un *ketlal* (un principio básico de la ley) como acostumbraban a hacer los rabinos (H.-J. Schoeps, *Paul*, 208). Aqiba denominó a este pasaje «el gran *ketlal* de la Torá» (*Gen. Rab.* 24:7, sobre Gn. 5:1; cf. *Sipra*, *Q'dosim* 2.4).

Jesús citó Levítico 19:18 como el «segundo» mandamiento junto con el «primer» mandamiento de Deuteronomio 6:4, conjugando así el perfecto amor a Dios (Mr. 12:28-31). En Lucas 10:27, un escriba resume la ley en estos dos mandamientos respondiendo a la pregunta de Jesús; a continuación, Jesús le cuenta la parábola del buen samaritano para explicar lo que es amar al prójimo como a uno mismo. Estos dos mandamientos, de los que «dependen la ley y los profetas» abarcan todo el deber hacia Dios y hacia el prójimo, lo que explica las palabras de Jesús «no hay otro mandamiento mayor que estos» (Mr. 12:31b).

Si Aqiba resumió la ley empleando Levítico 19:18b, se dice que Hillel la resumió cuatro generaciones antes y en un determinado momento explicó el significado de Levítico 19:18 cuando se refirió a la regla de oro (en negativo) ante un posible prosélito: «lo que sea aborrecible para ti, no se lo hagas a tu prójimo, ésta es toda la ley (*keol hattorah* [en palabras de Pablo: ὁ πᾶς νόμος]), todo lo demás es mero comentario (*perushah*); vé y apréndelo» (b. Shab. 31a). (Sobre la historicidad de esta tradición en torno a Hillel, véase la obra de J. Neusser: *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, [Leiden, 1971], 321-324). Compárese con la formulación positiva que hace Jesús de la regla de oro: «todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos, porque esto es la ley y los profetas» (Mt. 7:12).

Por esta razón, se dice de la conducta basada en el amor que «cumple la ley de Cristo» (Gá. 6:2). «Así pues, la verdadera intención de la Ley se cumple en el hombre posicionado por Cristo en el amor» (W. Gutbrod, *TDNT* IV, 1076, s.v. νόμος).

En este caso, como en todos los demás, la doctrina moral de Pablo se basa en la tradición de las enseñanzas de Jesús (véase en especial Ro. 12:9-13:14, y compárese Ro. 14:14 con Mr. 7:19b); quizás por ello denomina dicha tradición «la ley de Cristo» (6:2). Pablo está por completo de acuerdo con Jesús: la auténtica exigencia de la ley es el amor, en la que se resumen todos los demás mandamientos» (R. Bultmann, «Jesus and Paul» [1936], ETr dentro de la obra *Existence and Faith* [London, 1964], 224).

Véase las obras siguientes: J. Moffatt, *Love in the NT* (London, 1929); A. Nygren, *Agape and Eros*, ETr (London, 1932-39); C. S. Lewis, *The Four Loves* (London 1936); H. W. Montefiore, «Thou shalt love the neighbour as thyself», *NovT* 5 (1962), 157-170; C. Spicq, *Agape in the NT*, ETr, I-III

(St. Louis, 1963-66); V.P. Furnish, *The Love Command in the NT* (Nashville, 1972).

5:15 εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε. Desde este versículo al cap. 6:10 se aprecia claramente el interés de Pablo por el bienestar de todos sus convertidos, fuertes y débiles.

Al parecer, la introducción de una nueva doctrina en las iglesias de Galacia acarreó conflictos y mucha controversia, por no hablar de otros problemas mucho más graves provocados por los agitadores. Las luchas intestinas son la única «obra de la carne» sobre la que Pablo amonesta específicamente a los gálatas. Con excepción de la extensa lista de vicios referida en los vv. 19-21, no hay ninguna otra alusión en esta epístola, por ejemplo, a los desórdenes sexuales sobre los que pone en guardia a los tesalonicenses (1 Ts. 4:3-8).

Pero el vicio contra el que advierte a los gálatas es ciertamente grave. De no atajarse, podría conducir a la desintegración de su fraternidad y a la desaparición de las iglesias de Galacia. El lenguaje que Pablo utiliza sugiere una manada de animales salvajes devorándose unos a otros: «Pero si os mordéis y os coméis unos a otros, mirad que no os consumáis unos a otros» (véase BAG, *ἡ κατεσθίω ἀναλίσκω*).

B. Caminar en el Espíritu (5:16-18)

Esto es lo que quiero decir: caminad en el Espíritu, y no satisfaceréis el deseo de la carne. Pues el deseo de la carne se opone al Espíritu, y el del Espíritu se opone a la carne: estos se oponen entre sí para impedir que hagáis las cosas que deseáis. Pero si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley.

NOTAS TEXTUALES

v. 17 ταῦτα γὰρ P¹⁶⁶⁹ s¹ B D¹ G 1739 lat / ταῦτα δέ s² A C D² Ψ byz syr^{hcl}

5:16 Λέγω δέ, «Lo que estoy diciendo es esto» (véase 4:1, Λέγω δέ).

πνεύματι περιπατεῖτε «andad en el Espíritu». En relación con este sentido ético o religioso del término περιπατέω (el prefijo es irrelevante), véase el correspondiente término hebreo *halak*. En muchas lenguas se

utiliza el término «camino» con referencia a la vida moral o religiosa (como el término griego ὁδός en 1 Co. 4:17; Hch. 9:2, etc.; el hebreo *hálakah*; el sirio *'urba*, el árabe *assbil*, el sánscrito *pathin*, *marga*, el chino *tao*, etc.). Ya se les ha recordado a los gálatas que recibieron el Espíritu cuando creyeron en el Evangelio y que su presencia entre ellos se veía atestiguada a través de milagros (3:2, 5); pues bien: que su presencia se vea atestiguada también por su modo de vida. «Andad en el Espíritu» significa «que vuestra conducta sea dirigida por el Espíritu».

El camino del Espíritu es el camino de la libertad; el camino del Espíritu es el camino del amor. El camino del amor (v. 14) tiene la misma construcción que los estatutos del decálogo y de la Torá en general, pero es un tipo de ley diferente. No hay ninguna fuerza externa o mandamiento que pueda obligar a amar al prójimo como a uno mismo: ese amor ha de generarse desde dentro, por el Espíritu.

καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. «y no satisfaceréis de ningún modo el deseo de la carne»: οὐ μὴ más el subjuntivo aoristo expresa una negación fuerte relativa al futuro. La RSV traduce de forma incorrecta la cláusula como una orden negativa: «no satisfagáis los deseos de la carne». Los términos expresan más bien una promesa que se realizará en quienes caminan en el Espíritu. Se podría sustituir la hipotaxis por la parataxis y traducir: «si camináis en el Espíritu no satisfaceréis los deseos de la carne» (cf. NEB). De acuerdo con Filón (*Migr. Abr.*, 92), la circuncisión se realizaba para significar «la escisión del placer y de toda pasión» (ἐδονῆς καὶ παθῶν πάντων ἐκτομήν). Sin duda, era lógico suponer que la profiláctica más efectiva en contra de satisfacer la carne era la ley, pero Pablo rechaza esta idea. Reconocía su persecución anterior como una forma de satisfacer «el deseo de la carne» (a diferencia de lo que pensaba en aquel tiempo), y la ley no lo preservaba de ello; más bien lo incentivaba. Pero la incapacidad de la ley (το... ἀδύνατον τοῦ νόμου, Ro. 8:3) había dado paso al poder del Espíritu.

La oposición entre πνεῦμα y σὰρξ puede expresarse por escrito en nuestro idioma escribiendo dichos términos en mayúscula: «la Carne» es «el poder que se opone a Dios», en palabras de E. P. Sanders (*PPJ*, 553) y esclaviza al ser humano (cf. Ro. 8:6ss; 12s.). Según R. Jewett, «la carne es el término que Pablo utiliza para referirse a todo aquello ajeno a Dios en que ponemos nuestra confianza» (*Paul's Anthropological Terms* [Leiden, 1971], 103). E. Käsemann ofrece también agudas reflexiones en torno a la oposición entre πνεῦμα y σὰρξ en su *Perspectives on Paul* (London, 1971), 25-27; cf. *Romans*, 218-227, del mismo autor.

5:17 ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, literalmente: «pues la carne desea contra el Espíritu y el Espíritu, contra la carne, pues esos se oponen entre sí». Existe una semejanza *formal* entre ésta y la siguiente afirmación de Filón: μάζεται ὁ λόγος τῷ πάθει καὶ ἐν ταύτῳ μένειν οὐ δύναται, «la razón está guerreada con la pasión y no puede permanecer junto a ésta» (*Leg. All.* 3.116). En la carta a Diogneto (*Ep. Diog* 6:5s) descubrimos un pasaje que va en otra dirección: «La carne aborrece al Espíritu y guerra contra él, ... y el mundo aborrece a los cristianos, porque estos se oponen a los placeres del mundo. El Espíritu ama a la carne y a los miembros que lo aborrecen, y los cristianos aman a los que lo aborrecen» (lo que supone una confusión de los sentidos «ético» y «físico» del término σὰρξ y da lugar a un significado no muy diferente al de Efesios 5:29, οὐδεὶς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν).

La antítesis entre carne y Espíritu recibe un tratamiento más detallado en Romanos 8:5-9, 12ss., donde se enfatiza el hecho de que la carne conduce a la muerte, mientras que el Espíritu es la garantía y, en realidad, el auténtico principio de la vida resucitada. El conflicto entre ambos a lo largo de la experiencia humana tiene que ver con esa tensión «escatológica» que, mientras el creyente viva dentro de un cuerpo mortal, es inseparable de su vida en Cristo (2 Co. 4:16-5:5).

Es lógico comparar el conflicto interior entre la carne y el Espíritu con la tensión descrita en Romanos 7:7-25, y la llamada urgente de dicho conflicto en el versículo 16 («caminad en el Espíritu, y no satisfaceréis el deseo de la carne») con la experiencia liberadora de Romanos 8:2 («la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte»). Pero, al menos en lo que concierne al lenguaje paulino, no se trata de conflictos idénticos. En Romanos 7:7-25, el pecado que habita en la persona que está bajo la ley le impide cumplir esa ley de Dios en la que se deleita el hombre interior: la «ley del pecado» en sus miembros guerra contra «la ley de su mente» (Ro. 7:22ss.); en este escenario no se menciona el Espíritu, a pesar de que el conflicto actual se da entre la carne y el Espíritu. Podríamos afirmar que, fundamentalmente, se trata del mismo conflicto descrito con lenguajes diferentes, pero deberíamos argumentarlo exegéticamente, no podemos darlo por sentado.

De seguro, el versículo 16 expresa en esencia Romanos 8:5-9, 12ss., pero de aquí no se sigue que el 17 exprese en esencia Romanos 7:7-25. Si estuviéramos seguros de su sentido, la cláusula final del v. 17 arrojaría luz sobre la cuestión: ἵνα μὴ ἂν ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε, literalmente,

«para que no hagas lo que quieras», «no sea que hagas lo que quieras». La construcción ἵνα más subjuntivo suele expresar propósito, pero a veces se utiliza en la literatura helénica para expresar consecuencia, como en 1 Tesalonicenses 5:4 (cf. BDF 391.5; C. F. D. Moule: *Idiom-Book*, 142s.); si éste fuera el caso, quedaría: «El resultado de este conflicto es que no puedes hacer lo que quieras».

¿A quién se refiere el pronombre «tú»? Es muy posible que a los cristianos gálatas a los que se dirige la carta; ellos han recibido el Espíritu (3:2); de otro modo no habrían experimentado el conflicto entre el Espíritu y la carne. ¿Significa esto que la «carne» les impide hacer lo que aprueba su mente y seguir el Espíritu? Ésta es la opinión de quienes relacionan el v. 17 con Romanos 7:7-25, como J. B. Lightfoot: *Galatians*, 210: «El pasaje paralelo, Romanos vii. 15, 16, determina el significado de θέλειν. Señala las exigencias de la conciencia; “video meliora proboque”». ¿O se trata de que «el objetivo del esfuerzo del Espíritu en el creyente es evitar que sucumba a las tendencias malvadas de su propia naturaleza, como prefiere C. F. Hogg y W. E. Vine: *Galatians*, 278s?» La mayor dificultad de ambas perspectivas estriba en que, cuando el «tú» se inhibe de hacer «lo que quieres» se achaca o a la carne, o al Espíritu, y ambos se excluyen mutuamente. Sin embargo, el texto parece achacarlo a ambos o al conflicto entre ambos, a no ser que ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται sea un paréntesis. E. D. Burton (*Galatians*, 302) interpreta la cláusula con ἵνα como una subordinada de propósito, y el propósito es de «tanto la carne como el Espíritu: como la carne se opone al Espíritu, los hombres no pueden hacer lo que quieren de acuerdo al deseo del Espíritu, y como el Espíritu se opone a la carne no pueden hacer lo que quieren según la carne. Si el hombre elige el mal, el Espíritu se le opone; si elige el bien, la carne se lo impide». Esta misma opinión se encuentra con diferentes énfasis en F. Sieffert: *Galater*, 332s; H. Schlier: *Galater*, 248-250; F. Mussner: *Galaterbrief*, 377s). Pero el creyente no es un campo de batalla a la intemperie de dos fuerzas contrapuestas. Si sucumbe a la carne queda esclavizado por ella, pero si obedece la exigencia del Espíritu queda liberado y puede responder de forma positiva y dispuesta al mandato de «caminar en el Espíritu» y a otros imperativos morales similares, «haciendo de corazón la voluntad de Dios», como nos dice Efesios 6:6.

H. D. Betz (*Galatians*, 280) entiende, no sin razón, que el v. 17 presenta una antropología «prepaulina» sobre la cual elabora Pablo su propia doctrina, más compleja, cuya expresión más desarrollada se encuentra en Romanos 7-8. Pero lo que se dice en Romanos 7-8 no puede sustituir estas

afirmaciones, como si no fueran más que insuficientes o preliminares; son apropiadas para este contexto.

5:18 εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. La existencia «bajo la ley» se contrapone al ser «guiados por el Espíritu». Según Romanos 7:15, la existencia «bajo la ley» nos expone sin protección alguna a la maldad del pecado que habita en cada uno y nos lleva a esta frustración: «no practico lo que quiero hacer, sino lo que aborrezco, eso hago». Pero no hay razón alguna por la que los que nacieron bajo la ley sigan estando en esta situación por más tiempo; para ser más exactos, no hay razón alguna por la que quienes han sido liberados de la esclavitud espiritual se sitúen gratuitamente bajo la ley. La era de la ley ha quedado invalidada por la era del Espíritu con la venida de Cristo y la consumación de su obra redentora. Para los gálatas, retroceder de la Gracia a la ley supondría sustituir la libertad del Espíritu por la esclavitud a los *stoicheia*. Pablo recapitula en un epigrama todo lo que ha dicho sobre este tema en 2 Corintios 3:17, cuando concluye su contraste entre la letra que mata y el Espíritu que da vida con la afirmación de que «donde está el Espíritu del Señor, hay libertad».

Ser «guiado por el Espíritu» equivale a caminar por el Espíritu, a tener la capacidad de rechazar el deseo de la carne, de transformarse cada vez más a imagen de Cristo (2 Co. 3:18), a no estar ya bajo la ley. Estar bajo la ley no ofrece protección alguna contra el deseo de la carne. El «Espíritu» se opone por igual a la «ley» y a la «carne». Ser guiado por el Espíritu trae al mismo tiempo la liberación del deseo de la carne, de la esclavitud de la ley y del poder del pecado: «el pecado no tendrá dominio sobre vosotros, pues no estáis bajo la ley sino bajo la Gracia» (Ro. 6:14). Estar «bajo la Gracia» equivale a ser «guiado por el Espíritu», en palabras de Agustín (*Sermón* 144.1): «La Gracia de Dios es el regalo de Dios; pero el mayor regalo es el propio Espíritu Santo, y por ello se le llama Gracia». Cf. N.P. Williams: *The Grace of God* (London, 1930) para la tesis de que no es adecuado concebir la gracia de Dios en términos impersonales, sino que se equipara claramente con la persona del Espíritu Santo, de modo que «no hay “mayor regalo que la Gracia”; la Gracia es “la presencia de Dios y Él mismo, y toda la Esencia divina”» (110, citando el himno de J. H. Newman «Praise to the Holiest», de *The Dream of Gerontius*).

Por ello no ha de sorprendernos que en la otra referencia paulina a la guía del Espíritu que se encuentra en sus cartas diga que «todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Ro. 8:14). Así, la redención de los que antes se encontraban «bajo la ley» efectuada por

Cristo supone en Gálatas 4:4ss. recibir la «adopción de hijos» (υἰοθεσία, como en Ro. 8:15). Estar «bajo la ley» es ser esclavo; paralelamente, ser guiado por el Espíritu es ser un hijo o una hija libre, disfrutar «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Ro. 8:21), libertad a la que han sido «llamados» (v. 13), como Pablo acaba de decir a los gálatas.

E. Käsemann trae a colación «el nomismo judío que Pablo combatió» y afirma que «representa la comunidad del “buen” pueblo que convierte las promesas de Dios en sus privilegios y los mandamientos de Dios en instrumentos de autosantificación» (*Perspectives on Paul*, 72). Caminar por el Espíritu es el antídoto contra cualquier clase de nomismo, y exige resolución y resistencia, como evidencia el frecuente uso que Pablo hace de la metáfora del atleta para hablar de la vida cristiana. El conflicto entre la carne y el Espíritu se une a la «tensión escatológica» que surge de «la creencia en la resurrección de Jesús como un acontecimiento del pasado y la experiencia del Espíritu como algo ya dado», tensión con la que los cristianos son empujados a vivir entre tanto viven en su cuerpo mortal (véase J. D. G. Dunn: *Unity*, 23).

C. Las obras de la carne (5:19-21)

Ahora bien: las obras de la carne son bien conocidas; son las siguientes: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, enemistad, discordia, celos, arrebatos de cólera, ambiciones egoístas, disensiones, espíritu partidista, envidia, borrachera, orgía y cosas por el estilo. Os advierto, como ya os advertí antes, de que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios.

NOTAS TEXTUALES

- v. 19 πορνεία / *praem* μοιχείαι κ² D (μοιχείαι G) Ψ 0122 byz syr^{hcl} Iren^{ht} Ambst
 v. 20 ἔρις / ἔρεις C G Ψ 0122 byz lat syr^{hcl} cop Mcion Clem.Alex Epiph Iren^{ht}
 ζῆλος / ζῆλοι κ C G Y 0122 byz lat syr^{hcl} cop Mcion Clem.Alex Epiph Iren^{ht} Cyp^r
 v. 21 φθόνοι P⁴⁶ κ B *pc* cop^{sa} Mcion Clem.Alex Orig Iren^{ht} Aug / φθόνοι φόνου A C D G Ψ 0122 byz lat cop^{bo} (cf. Ro. 1:29, φθόνου φόνου, para este uso «gorgiástico» que puede haber influido esta lectura).

[de Dios]». El término habla de la impureza física y ritual, pero lo verdaderamente relevante es su sentido ético, la tendencia del vicio a extender su influencia corruptora.

ἀσέλγεια, «lascivia», un vicio que echa fuera toda moderación y alardea «sin dejarse intimidar por la vergüenza o el miedo», un vicio ostentoso, de impudicia e insolencia descaradas, sin importarle el respeto a uno mismo, los derechos y los sentimientos de los demás o la decencia pública.

5:20 εἰδωλολατρεία, «el culto a los ídolos», y no solo de imágenes esculpidas, sino de cualquier sustituto del verdadero Dios vivo. En Colosenses 3:5 se describe la avaricia como una forma de idolatría, porque el objeto envidiado se convierte en objeto de culto. En 1 Corintios 10:14, la participación en una fiesta que se celebre en un templo pagano equivale a caer en idolatría.

φάρμακεία, «hechicería», el empleo de φάρμακα («drogas») para dañar a otros, como en la magia negra. El término es neutro; se dice de la distribución de drogas con fines médicos, como su derivado en castellano «farmacia». Pero tenía dos connotaciones negativas: el uso de drogas para envenenar y su uso en la brujería, como es el caso. En Éxodo 7:11 se llama a los «hechiceros» de la corte de Faraón φαρμακοί, en hebreo m^hkass'pím. Aparte de Gálatas, las únicas referencias del NT se encuentran en Apocalipsis 9:21; 18:23 (cf. φάρμακον en Ap. 9:21 y φαρμακός en Ap. 21:8; 22:15). La brujería era una grave ofensa en la legislación romana, resuelta ante un tribunal como la *quaestio perpetua de sicariis et veneficis*, sin distinguir claramente entre el *veneficus* como brujo o como envenenador.

ἔχθραι, «enemistades», «hostilidades», sea entre individuos o entre comunidades, por motivos políticos, raciales o religiosos. Se toman en cuenta no solo los actos hostiles, también los sentimientos y las intenciones hostiles subyacentes. El ἔχθρος es aquel que abriga un pensamiento hostil y realiza el acto hostil; el objeto de su hostilidad no es necesariamente ἔχθρος hacia él: el término no tiene por qué ser correlativo. Jesús mandó a sus discípulos amar a sus ἔχθροί (Mt. 5:44; Lc. 6:27, 35), y en este mismo sentido cita Pablo: «Si tu ἔχθρος tiene hambre, dale pan para comer» (Ro. 12:20). Es evidente que el discípulo que toma en serio esta enseñanza no alberga un espíritu de ἔχθρα hacia su ἔχθρος. Esta «obra de la carne» concreta puede neutralizarse con ἀγάπη, el primer fruto del Espíritu (v. 22).

ἔρις, «disputa» o «discordia», se encuentra a menudo en las listas de vicios. La «discordia» estaba personificada y deificada en el pensamiento griego primitivo a través de Homero, Hesiodo y Éride, la diosa cuya in-

fluencia maligna provoca la guerra y la destrucción. A Pablo le preocupa especialmente mantener ἔρις alejada de sus iglesias (cf. 1 Co. 1:11; 3:3); es la antítesis de la «paz», fruto del Espíritu (v. 22).

ζῆλος no tiene por qué ser un vicio (véase la nota sobre ζηλωτής en 1:14). Se trata de un término con una herencia honorable en la Biblia griega: Fínees (Nm. 25:11), Elías (1 R. 19:10,14) y Matatías (1 Mac 2:24-26) mostraron celo de Dios en tiempos de apostasía, y los militantes zelotes del siglo I d.C. tomaron su nombre de tales predecesores. Pablo habla no solo del celo mostrado en su época de perseguidor (Fil. 3:6), sino también de θεοῦ ζῆλος, «celo» o preocupación igual a la de Dios por la fidelidad de la iglesia corintia (2 Co. 11:2). En Romanos 10:2 da fe de que sus hermanos judíos tienen ζῆλος θεοῦ, «celo por Dios» (en Ro., el genitivo es de objeto, mientras que en 2 Co. 11:2 es subjetivo), pero es un celo sin conocimiento, οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Solo el contexto nos indica si ζῆλος tiene un sentido positivo o negativo; cuando aparece en una lista de vicios, como es el caso, se refiere a celos egoístas (cf. Ro. 13:13; 1 Co. 3:3; 2 Co. 12:20, acompañado siempre de ἔρις). El éxito de alguien puede mover a ζῆλος en el sentido de una noble emulación, lo cual es algo positivo, o puede suscitar ζῆλος, en el sentido de resentimiento porque alguien haya logrado el éxito o el reconocimiento negado a uno, y esto es algo malo, una obra de la carne. Hace falta precaución y gracia para que el buen ζῆλος no degenera en un mal ζῆλος.

θυμοί, «arrebatos de cólera». Plural de θυμός, el término puede tener un sentido más o menos positivo, al igual que ζῆλος. Según Platón, θυμός es el elemento «sensitivo» del alma humana que necesita ser dirigido por la parte racional, del mismo modo que un perro pastor debe ser controlado por el pastor (*Rep.* 4.440D). Aristóteles es consciente de la amenaza que supone el θυμός incontrolado, que «parece escuchar la voz de la razón, pero erróneamente, como los siervos impetuosos que salen precipitadamente antes de terminar de escuchar y no cumplen las órdenes adecuadamente, o como los perros que comienzan a ladrar antes de ver si se trata de un amigo, o no» (*Et. a Nic.* 7.1149a3). Pablo utiliza θυμός para hablar de la retribución divina contra los que «obedecen a la impiedad» en Romanos 2:8; en el resto de ocasiones (2 Co. 12:20; Ef. 4:31; Col. 3:8) tienen un sentido peyorativo, para referirse a algo a lo que los cristianos deben renunciar. Aparece en plural aquí y en 2 Co. 12:20. El término tiene mucho en común con ὀργή. A uno y otro se aplica el precepto «Enojaos (ὀργίζεσθε) pero no pequéis (Ef. 4:26, citando Sal. 4:4 LXX), y un modo de lograrlo es que «no se ponga el sol sobre vuestro enojo» (ὀργη).

En el NT, ἐριθείαι siempre es algo malo que debe evitarse. La forma en plural se encuentra aquí y en 2 Corintios 12:20; más aún, la secuencia ἐρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, se encuentra en ambos textos. Es un derivado de ἐριθος, «jornalero», «alguien que trabaja por un salario»; cuando Tobit queda ciego, su mujer Ana ἡριθεύετο como costurera para mantener la casa (Tob. 2:11). ἐριθείαι vino a significar espíritu mercenario, ambición egoísta, y su similitud con ἐρις, aunque no comparten etimología, apuntó a la rivalidad y la disputa que ocasiona dicho espíritu. Cf. Romanos 2:8; Filipenses 1:17; 2:3 y Santiago 3:14, 16.

διχοστασίαι, «disensiones», «divisiones». El término solo aparece en Romanos 16:17, donde Pablo advierte a sus lectores en contra de los que provocan «disensiones» y tropiezos (σκάνδαλα), refiriéndose con seguridad a los que introducen enseñanzas que dividen. La única vez que lo encontramos en los LXX es en 1 Mac 3:29, donde se habla de διχοστασία causada por los decretos seléucidas que abolían los rasgos distintivos del judaísmo, la división entre los que se adherían con intransigencia a los modos antiguos y los que eran más flexibles. La introducción del legalismo estaba dividiendo a las iglesias gálatas.

Las αἱρέσεις no son muy distintas de ἔχθραι las διχοστασίαι. El sustantivo deriva de αἱρέομαι, «elegir», y significa fundamentalmente «elección». En castellano nos ha llegado el término «herejía», y en los documentos tardíos del NT tiene el sentido de «herejía» (2 P. 2:1) y «herético» (Tit. 3:10), junto al término asociado αἱρετικός (véase M. Simon: «From Greek Hairesis to Christian Heresy», *Grant FS*, 101-116). En Hechos se aplica a los partidos judíos: saduceos (5:17), fariseos (15:5; 26:5) y nazarenos (24:5, 14; 28:22). Pablo solamente lo usa una vez más, en 1 Corintios 11:19, para referirse a las facciones en la iglesia de Corinto; aunque también habría sido posible su uso, no se emplea para hablar del deplorable espíritu partidista de 1 Corintios 1:11ss.; 3:4, donde se denomina ἐριδες. En Corinto y Galacia saltan a la vista la formación de facciones y la consecuente demostración de un espíritu partidista.

5:21 φθόνου es afín a ζῆλος, pero a diferencia del segundo solo tiene un sentido negativo: es el espíritu resentido que no puede soportar contemplar la prosperidad ajena. Sócrates dice: «los envidiosos se duelen del éxito de sus amigos» (Jen., *Mem.* 3.9.8). W. Barclay (*Flesh and Spirit*, 48) ilustra este vicio con la historia del iletrado que, sin reconocerle, pidió a Aristides que votara a favor del ostracismo de Aristides porque «estoy cansado de escucharle llamar "el justo"» (Plut., *Aristides* 7). También podemos

recordar la respuesta del dueño de la viña al hombre que pensó que había pagado excesivamente a los últimos jornaleros: «¿Envidias mi generosidad?», literalmente, «¿Es tu ojo malo porque soy bueno?» (Mt. 20:15).

μέθαι, «borracheras», es decir, orgías. La glotonería es la excesiva relajación en la comida; del mismo modo, μέθη es la excesiva relajación en el vino y otras bebidas alcohólicas; ambos son vicios, pero la borrachera es el más peligroso porque disminuye el control racional y moral sobre las palabras y las acciones. En 1 Corintios 5:11 y 6:10 está estrechamente relacionada con el robo y la difamación: el μέθυσος es vecino del λοῖδορος y del ἄρπαξ. En 1 Tesalonicenses 5:7 debilita la vigilancia necesaria para salvarse en momentos de crisis; es enemigo de la sobriedad (νήφειν) y conduce a la disipación (ἄσωτία, Ef. 5:18).

κῶμοι, «orgías», «orgia» está tres veces en el NT, siempre asociada a la borrachera (μέθαι aquí y en Ro. 13:13; πότοι en 1 P. 4:3). En el griego clásico, el término no tiene connotaciones negativas; se utiliza para hablar de la alegre procesión y del banquete en honor de un ciudadano distinguido, por ejemplo, por ganar en los juegos (cf. Píndaro: *Pyth.* 5.22, δέδεξαι τόνδε κῶμον ἀνέρων). Sin embargo, la última parte de estas celebraciones podría caracterizarse por tal falta de moderación como para ser moralmente censurable. W. M. Ramsay (*Galatians*, 453) nos recuerda que entre los griegos «Komos, la orgía, era deificado, y sus ritos se realizaban de forma periódica con toda la ingenuidad y capacidad de invención propias de la mente griega, ofreciendo constantes novedades y variedad a las orgías. El Komos era el rasgo más llamativo de la vida social griega».

Se nos ha dado una lista (aunque no exhaustiva) de «las obras de la carne», llamadas en Efesios 5:11 «las obras estériles de las tinieblas». Algunas son perversiones de cualidades neutras o incluso positivas; otras, como ἀσέλγεια y φθόνος, son en sí mismas malas. No tenemos por qué suponer que todas ellas, incluyendo la fornicación y la impureza, «reflejan el comportamiento presente de los gálatas», como afirma R. Jewett en «The Agitators and the Galatian Congregation», 211. Sin embargo, el hecho de que la lista no solo incluya los vicios más comunes en la polémica judía contra el paganismo, sino también la enemistad, la discordia, los celos, los arrebatos de cólera, las ambiciones egoístas, las disensiones, el espíritu partidista y la envidia, nos hace pensar que la «carne» se manifestaba así entre los cristianos gálatas (cf. v. 26). Según señala R. Jewett, para Pablo la carne «no se origina en la sensualidad, sino más bien en la rebelión religiosa que toma la forma de una autojustificación, según sus propias palabras, la “jactancia en la propia carne”» (*Paul's Anthropological Terms*, 114).

ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον. El antecedente del relativo ἃ es τὰ ὅμοια τούτοις y al mismo tiempo anticipa τὰ τοιαῦτα, el objeto de οἱ πράσσοντες en la siguiente cláusula con ὅτι. Para esta expresión, cf. 2 Corintios 13:2, προεῖρηκα καὶ προλέγω.

ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν τὰ τοιαῦτα remite a las diferentes «obras de la carne». En 1 Corintios 15:50, «la carne y la sangre (σὰρξ καὶ αἷμα) no pueden heredar el reino de Dios», pero σὰρξ tiene un sentido diferente: su asociación con αἷμα evidencia que se trata de cuerpo mortal, en su constitución actual. El verdadero paralelismo con Gálatas lo encontramos en 1 Corintios 6:9ss., donde, sin que aparezca el término σὰρξ, ofrece un catálogo de once clases de injustos que «no heredarán el reino de Dios» (cf. también Ef. 5:5). Las buenas acciones no conducen por sí mismas al reino, pero las malas acciones como las mencionadas sí excluyen del mismo (cf. E. P. Sanders: *PPJ*, 517s.). En m. Sanh. 10.1-3 se enumeran varias categorías de pecadores que no tendrán «porción en el mundo venidero» (heleq la'ôlam habba'); por el contrario, y según m. Ab. 5.22, «los discípulos de Abraham nuestro padre... heredarán el mundo venidero» (nôh'lim ha'ôlam habba').

Aparece por primera vez la expresión «reino de Dios», aunque Pablo presupone la familiaridad de sus lectores con la misma, ya que sin duda formó parte de su predicación (προεῖπον puede referirse a la instrucción oral): según Hechos 14:22, Pablo y Bernabé advirtieron a los conversos del sur de Galacia de que «es necesario que a través de muchas tribulaciones entremos en el reino de Dios». Para Pablo, el reino de Dios se sitúa en el futuro: es la herencia del pueblo de Dios en el tiempo venidero, en la resurrección. El don del Espíritu aquí y ahora es la primicia (ἀπαρχή, Ro. 8:23) y la garantía (ἀρραβών, 2 Co. 1:22) de la herencia futura.

En las últimas cartas se enfatiza la «realización» más que en las primeras; cf. Colosenses 1:13, donde Dios ya ha trasladado a los creyentes «al reino de su Hijo amado», aunque podríamos distinguir entre el reino presente de Cristo (cf. 1 Co. 15:25) y el futuro reino de Dios. En Efesios 5:5, «el reino de Cristo y de Dios» es uno solo.

D. El fruto del Espíritu (5:22-26)

Pero el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, generosidad, fidelidad, humildad, autocontrol; contra tales cosas la ley no tiene nada qué decir. Los que pertenecen a Cristo [Jesús] han crucificado la carne con sus pasiones y deseos.

Si vivimos por el Espíritu, andemos también por el Espíritu. No nos hagamos vanagloriosos, provocándonos unos a otros, envidiándonos unos a otros.

NOTAS TEXTUALES

- v. 23 ἐγκράτεια / add ἀγνεία D* G lat^{vet} vg(s,c) Iren^{lat} Cypr Ambst
 v. 24 Χριστοῦ P⁴⁶ D G byz lat syr / Χριστοῦ Ἰησοῦ κ A B C P Y 1739
 pc cop

5:22 Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός. Puede que el contraste entre las «obras» de la carne y el «fruto» del Espíritu sea importante, pero no porque las imágenes del «fruto» o de la «cosecha» sean inapropiadas para el mal. En el cap. 6:8, la tarea de sembrar y segar se aplica por igual a la carne y al Espíritu; cf. el principio «por sus frutos los conoceréis» en la enseñanza de Jesús en Mateo 7:16-20/Lucas 6:43-45. En una lista que tampoco es exhaustiva, Pablo enumera nueve virtudes que componen el fruto del Espíritu, el estilo de vida en quienes habita el Espíritu que les da fuerza. El primero y, como dice 1 Corintios 13:13, «el mayor de todos», es ἀγάπη.

No es del todo apropiado afirmar con R. C. Trench que «ἀγάπη es un término nacido en el seno de la religión revelada» (*Synonyms of the NT* [London, 1880, reimpresso en 1961], § xii,41); a diferencia del verbo ἀγαπάω, atestiguado ya en Homero, el sustantivo no se encuentra antes de los LXX, pero los traductores de los LXX lo utilizaron por su ligero parecido con el hebreo 'ah^hah y como término alternativo para ἔρως. Los LXX no indican contraste alguno entre ἀγάπη y ἔρως, tal y como sugiere el título de A. Nygren *Agape and Eros*; se aplica a la pasión de Ammon por Tamar en 2 Samuel [LXX 2 R.] 13:15 y al ardor entre los dos amantes del Cantar. En los LXX y el NT, el contexto indica si se refiere al amor de Dios, como sucede la mayoría de las veces en el NT.

Pablo ya ha hablado del amor como expresión de la fe (v. 6) y del amor al prójimo en acción como el cumplimiento «de toda la ley» (v. 13ss.). En Romanos 5:5 se explaya en el amor como fruto del Espíritu: el amor de Dios ha sido «derramado» (ἐκκέχυται) en el corazón de los creyentes mediante el Espíritu. Se trata del amor de Dios manifestado en Cristo (cf. Ro. 8:25, 38s.), que inunda sus vidas y brota como una respuesta de amor hacia Dios, hacia Cristo y de unos a otros, y se desborda por toda la humanidad (cf. 6:10, πρὸς πάντας). «El amor de Cristo» es la fuerza motriz

del ministerio apostólico de Pablo y, por ello, ruega a hombres y mujeres que, en el nombre de Cristo, se reconcilien con Dios (2 Co. 5:14s., 18-20). La celebración paulina clásica del amor de Dios es 1 Corintios 13, cuya descripción del amor podría ser un retrato en miniatura del carácter de Jesús, como muchos comentaristas han apuntado. «El amor cristiano brota cuando Cristo se encarna de nuevo en un hombre [o una mujer] que se ha entregado por completo a él» (W. Barclay: *Flesh and Spirit*, 76); véase la bibliografía al final del versículo 14.

χαρά, «gozo», se menciona junto con el amor en Romanos 5 entre las bendiciones que crecen en los creyentes. El v. 11 dice: «nos regocijamos en Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo, por quien ahora hemos recibido la reconciliación». Esta alegría incluye «regocijarse en la esperanza de la gloria de Dios» (Ro. 5:2); la RSV parafrasea el texto así: «nuestra esperanza en compartir la gloria de Dios», otro aspecto de la «esperanza de justicia» que esperan los creyentes, según Gálatas 5:5, «por medio del Espíritu, por la fe». No se enumera la esperanza (ἐλπίς) como otro aspecto del fruto del Espíritu, pero es un elemento importante del gozo cristiano. La esperanza capacita al creyente para poder alegrarse en medio del sufrimiento, y la paciencia en el sufrimiento con un espíritu cristiano fortalece su esperanza (Ro. 5:3-5). Pablo ora para que «el Dios de esperanza» llene a los cristianos de Roma «de todo gozo y paz en el creer» (Ro. 15:13); el reino de Dios es «justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (Ro. 14:17).

La yuxtaposición de paz y gozo en ambos textos no es fortuita: «habiendo sido justificados por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo» (Ro. 5:1); paz y gozo son gemelos espirituales. Tener paz con Dios (en Ro. 5:1 es preferible la lectura con indicativo ἔχομεν, en lugar del subjuntivo ἔχωμεν) equivale a estar reconciliado con Él, y precisamente los que han sido reconciliados por medio de Cristo tienen motivos para regocijarse en Dios (Ro. 5:11).

El uso paulino de εἰρήνη incluye los rasgos de «bienestar» y «plenitud», inherentes al término hebreo salôm. Los que están en paz con Dios reciben parte de la «paz de Dios» que, como dice Pablo en varios lugares, guarda sus corazones y mentes «en Cristo Jesús» (Fil. 4:7) y debe actuar como mediador en la comunidad (Col 3:15). Dios es «el Dios de paz» (Ro. 15:33; 16:20a; 2 Co. 13:11; Fil. 4:9; 1 Ts. 5:23; cf. He. 13:20); las disensiones y todo aquello que amenace la paz provienen de otro lugar (cf. v. 20). En la literatura sapiencial del AT, sembrar la discordia entre hermanos es odio-so y abominable a Dios (Pr. 6:19). Por tanto, la paz es una de las señales

de los hijos de Dios, y no solo la paz con Dios, sino la paz entre los seres humanos: en casa (1 Co. 7:15), en la iglesia (1 Co. 14:33; Ef. 4:3), en el mundo (Ro. 12:18), entre judíos y gentiles (Ef. 2:14-18). «Procuremos lo que contribuye a la paz (τὰ τῆς εἰρήνης) y a la edificación mutua» (Ro. 14:19); este el modo de recibir la bendición pronunciada por Jesús sobre los «pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt. 5:9).

Puede que amor, gozo y paz formasen una tríada en el lenguaje cristiano primitivo, como sucede con fe, esperanza y amor (véase la nota a 5:6). Durante el discurso en el aposento alto del cuarto Evangelio, Jesús da a sus discípulos «mi paz» (Jn. 14:27), les pide que permanezcan en «mi amor» (Jn. 15:9s.) y desea que conozcan «mi gozo» (Jn. 15:11).

μακροθυμία, «paciencia», es una virtud positiva. Comparte el mismo campo semántico que ἀνοχή, ὑπομονή, y καρτερία, y es muy próximo a este último término. Abarca la firmeza y la resistencia.

La μακροθυμία es una cualidad de Dios: es μακρόθυμος καὶ πολυέλεος (Éx. 34:6; Sal. 103 [LXX 102]:8). μακροθυμία traduce el hebreo 'erek 'appayim, literalmente «de grandes narices» (por donde se da salida al enfado), según LBA «lento para la ira». Hombres y mujeres han de reproducir esa misma cualidad, puede que incluida en la imagen de Dios, de modo que ἐλέημων ἄνθρωπος μακροθυμεῖ (Pr. 19:11) «el hombre discreto es paciente», es decir, difiere su ira, en hebreo he'atík'appô.

1 Mac 8:4 atribuye el avance de la conquista romana por todo el mundo a su μακροθυμία, «la perseverancia romana que nunca firmaría la paz en la derrota» (R. C. Trench: *Synonyms of the NT*, § liii, 184). En el Test. Jos. 2:7, José cuenta cómo se mantuvo firme (ἐμακροθύμησα) en toda tentación, y añade que la «μακροθυμία es una buena medicina y ὑπομονή trae muchas cosas buenas».

En el NT, Dios muestra su paciencia (μακροθυμία) hacia su elegido (Lc. 18:7; NEB «les escucha pacientemente») y hacia el impenitente (Ro. 2:4; 9:22, por su gran μακροθυμία pospone el día de la retribución). Pablo dice en 1 Corintios 13:4: ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ; impele a sus amigos cristianos a que se muestren μακροθυμία unos a otros, y a todos (Ef. 4:2; Col. 1:11; 3:12; 1 Ts. 5:14).

χρηστότης, «benignidad», también es una cualidad divina. El salmista afirma: «Probad y ved que el Señor es bueno», ὅτι χρηστός ὁ κύριος (Sal. 34:8 [LXX 33:9]), palabras que resuenan en 1 Pedro 2:3; «Dad gracias al Señor porque Él es bueno» (ὅτι χρηστός, Salmos 136 [LXX 135]:1). Dios es «bondadoso (χρηστός) con los ingratos y perversos» y quienes le imitan «serán hijos del Altísimo» (Lc. 6:35). Actúa movido por su «bondad

y severidad» (χρηστότης καὶ ἀποτομία) hacia la humanidad (Ro. 11:22); la bondad hacia los pecadores les quiere guiar al arrepentimiento (Ro. 2:4) y la bondad hacia los creyentes les anima a «permanecer en su bondad» (Ro. 11:22). No hay mejor modo de permanecer en su bondad que mostrar a otros «la bondad de Dios» (cf. 2 S. [LXX 2 R.] 9:3, aunque se utiliza ἔλεος no χρηστότης), tratarlos como Dios nos ha tratado (Ef. 4:32), porque el amor no solo es paciente (μακροθυμεῖ), también es bondadoso (χρηστεύεται), según 1 Corintios 13:4.

ἀγαθωσύνη, «bondad», tiene un campo semántico tan amplio como el adjetivo ἀγαθός, pero en este contexto parece significar «generosidad», antítesis del φθόνος que figura entre las obras de la carne. Véase el comentario a φθόνος (v. 21) en relación con Mateo 20:15: «¿Es tu ojo malo (πονηρός) porque yo soy bueno (ἀγαθός)?, donde ἀγαθός significa precisamente «generoso».

πίστις puede referirse al acto o a la actitud del creyente (πιστεύειν); es decir: fe, confianza (el uso más frecuente en las cartas paulinas), o bien la cualidad de ser digno de crédito (fidelidad, integridad, lealtad). Habremos de atribuirle su sentido a partir de las veces en que πίστις se enumera entre los «dones» del Espíritu (1 Co. 1:9; cf. Ro. 12:13, 6), no como el ejercicio de la fe que justifica, sino como la medida de fe necesaria para afrontar alguna tarea para Dios. Ahora bien, el factor determinante es el contexto en el que se encuentra el término. Los otros ocho términos denotan cualidades éticas, por lo que deberíamos suponer que πίστις también denota una cualidad ética, la de ser πιστός. Este adjetivo suele significar en Pablo «fiel», «seguro», aunque en Gálatas 3:9 tiene el significado de «creyente» (cf. 2 Co. 6:15). Dios es πιστός (1 Co. 1:9; 10:13; 2 Co. 1:18; 1 Ts. 5:24; 2 Ts. 3:3); en el único lugar en que Pablo habla explícitamente de la πίστις de Dios (Ro. 3:3) se refiere con toda claridad a su fidelidad. Porque Dios es fiel, porque se puede confiar en Él, su pueblo también ha de ser fiel, y el Espíritu les capacita para ello. La afirmación «se requiere que los administradores sean hallados fieles» (1 Co. 4:2) se aplica en primera instancia a los apóstoles y sus colaboradores, pero todo cristiano es en cierta medida un administrador (οἰκονόμος) y se espera que sea íntegro (πιστός) en el desempeño de sus funciones (cf. Lc. 12:42). Ésta es la lección de la parábola de los talentos (Mt. 25:14-30) y de las minas (Lc. 19:11-27): «el que es fiel en lo muy poco, es fiel también en lo mucho» (Lc. 16:10).

El Apocalipsis llama a Jesucristo «el testigo fiel» (Ap. 1:5), y exhorta a cada uno de sus seguidores a ser su «testigo fiel», aunque conlleve el

martirio, como sucedió con Antipas de Pérgamo (Ap. 2:13): «aquí está la perseverancia y la fe (πίστις) de los santos» (Ap. 13:10).

5:23 πραῦτης, «humildad», definida por Aristóteles (*Et. a Nic.* 2.1108a) como el término medio entre una excesiva inclinación a la ira (ὀργιλότης) y la incapacidad de airarse (ἀοργησία). Moisés era πραῦς σφόδρα, «muy humilde» (Nm. 12:3), dando a entender que ante las críticas inmerecidas no daba rienda suelta a su ira, sino que intercedía delante de Dios por los que le ofendían. Jesús era «manso (πραῦς) y humilde de corazón» (Mt. 11:29), pero capaz de indignarse (Mr. 3:5). Pablo ruega a los corintios «por la mansedumbre (πραῦτης) y la benignidad (ἐπιείκεια) de Cristo» (2 Co. 10:1), pero si las palabras que vienen a continuación expresan mansedumbre o benignidad, uno se pregunta qué habría dicho de no haber estado constreñido por dichas cualidades. En ambos lugares, la preocupación afectuosa de Pablo por sus conversos se equipara con la encendida denuncia contra aquellos que le molestan. Según el Salmo 37 (LXX 36):11, «los humildes (οἱ... πραεῖς) heredarán la tierra» (o «el mundo»), dicho incorporado en una de las bienaventuranzas mateanas (Mt. 5:5); quizás insinúa que los orgullosos se destruirán unos a otros y dejarán la posesión a los humildes. Decir que un animal es πραῦς equivale a decir que es doméstico o domesticado (el verbo πραύνω se aplica a domesticar animales salvajes), pero como cualidad ética πραῦς indica autocontrol, el fruto de estar controlado por el Espíritu de Dios. πραῦτης está muy relacionado con μακροθυμία, con la que aparece en Efesios 4:2 y Colosenses 3:12. Los cristianos han de mostrar «toda consideración (πάσαν ... πραύτητα, RSV «una cortesía perfecta») para con todos los hombres» (Tit. 3:2).

ἐγκράτεια, «autocontrol», tiene rasgos comunes con el término anterior πραῦτης, aunque denota más bien el control de la pasión sexual, no de la ira. Aristóteles dedica el séptimo libro de su *Ética a Nicómaco* a distinguir entre ἐγκράτεια y su contrario ἀκρασία; según él, el hombre ἐγκρατής tiene poderosas pasiones, pero las mantiene bajo control; el ἀκρατής no elige deliberadamente lo malo, pero no puede resistir la tentación (*Et. a Nic.* 7.1145bss). Sócrates introdujo ἐγκράτεια como término ético, cf. Xen. *Mem.* 1.5.4. Platón la contrapone a la excesiva relajación en el sexo y en la comida (*Rep.* 3.390B,C). Pablo afirma que el atleta la practica (ἐγκρατεύεται) en todo, y aplica la lección al atleta espiritual (1 Co. 9:25). En 1 Corintios 7:9 aconseja a los solteros y a los viudos que no pueden mantenerse castos que se casen (εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν). Esta familia de palabras tiene, en la mayoría de los casos,

connotaciones sexuales, de ahí que pueda traducirse por «castidad». En el siglo II d.C. nos encontramos con una secta cristiana, llamada los encratitas, cuyo miembro más conocido es Taciano, el compilador del *Diatessaron*. Se les llamaba así por su insistencia en la ἐγκράτειά, entendida como ascetismo, e incluía abstenerse de carne, de vino y del matrimonio (Ireneo: *Haer.* 1.28.1; Eusebio: *HE* 4.28ss). La diferencia entre este estilo de vida y el modelo novotestamentario de ἐγκράτεια se aprecia claramente en 1 Timoteo 4:1-5.

La puntuación de Nestle-Aland²⁶ (no la USB³) divide estas nueve virtudes en grupos de tres, lo cual facilitaría su memorización. No se trata de condiciones previas a la justificación, sino que le siguen de forma espontánea. Todas se encuentran unidas con naturalidad, a diferencia de los *dones* del Espíritu, distribuidos de forma variada entre las personas (Ro. 12:6-8; 1 Co. 12:8-11). Donde el amor está presente, el resto de virtudes no estará lejos; el amor las vincula en perfecta armonía (cf. Col. 3:14).

Comparándolas en su conjunto, las obras de la carne hacen añicos la κοινωνία, mientras que el fruto del Espíritu la promueve.

κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος. La cuestión no es que las nueve virtudes que conforman el fruto del Espíritu no estén prohibidas por la ley; Pablo quiere decir que cuando se trata de dichas cualidades, nos encontramos en un ámbito en el que la ley no tiene nada que hacer. La ley prescribe ciertas formas de conducta y prohíbe otras, pero el amor, el gozo, la paz, ... no pueden imponerse por ley. «Una vid no produce uvas por un decreto del parlamento; son el producto de la vida de la vid; del mismo modo, la conducta que se ajusta al modelo del reino no es el producto de ninguna exigencia, ni siquiera de Dios, sino que es el fruto de la naturaleza divina que Dios da, como resultado de lo que ha hecho en y por medio de Cristo» (S. H. Hooke: «What is Christianity?», en *The Siege Perilous* [London, 1956], 264).

Aristóteles (*Pol.* 3.13,1284s) aplica la afirmación κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος a personas que sobrepasan a sus conciudadanos en virtud (ἀρετή), como los dioses entre los hombres. Sus acciones no necesitan estar reguladas por las leyes, al contrario: ellos mismos se constituyen en ley o en modelo para otros (αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος). Posiblemente, Pablo no citó de forma directa o consciente a Aristóteles. La afirmación de Aristóteles solamente guarda un remoto parecido con lo que dice Pablo, pero se acerca más a la siguiente observación que puede verse en 1 Timoteo 1:9: «la ley no ha sido instituida para el justo, sino para los transgresores y rebeldes».

5:24 οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ], «el pueblo de Cristo [Jesús]». Para esta designación, cf. 1 Corintios 15:23. Incluye a todos los creyentes, a diferencia del mal uso que algunos hacían del nombre de Cristo para diferenciarse de otros: «ἐγὼ δὲ Χριστοῦ» (1 Co. 1:12; cf. 2 Co. 10:7).

τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν. Han «crucificado la carne» porque son de Cristo, o sea, son miembros de Cristo, están incorporados ἐν Χριστῷ. El aoristo puede indicar su participación en la crucifixión histórica de Cristo. Cuando Pablo dijo antes en 2:19 Χριστῷ συνεσταύρωμαι, quería decir que la cruz de Cristo había roto su relación con la ley; ahora afirma que la cruz de Cristo rompe la relación de los creyentes con la «carne». Como ya hemos visto, la ley y la carne pertenecen según Pablo al mismo orden precristiano. Pero la cruz de Cristo solo rompió la relación de Pablo con la ley cuando él mismo fue «crucificado con Cristo», quedando así «muerto para la ley» para poder vivir para Dios; del mismo modo, la cruz solo rompe la relación de todos los creyentes con la carne si reconocen que han sido crucificados en la crucifixión histórica de Cristo. De hecho, la crucifixión del antiguo ego centrado en sí mismo, que debe reemplazarse con la nueva mente centrada en Cristo («ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí» [2:20]), no es diferente a la crucifixión de la carne, que debe reemplazarse por una vida concedida por el Espíritu y una conducta dirigida por el Espíritu. Cf. Romanos 8:13: «si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis».

Por tanto, los que pertenecen a Cristo, aquellos que reconocen su señorío no solo de un modo formal (cf. Ro. 14:8: τοῦ κυρίου ἐσμέν), han roto limpiamente con lo que eran antes (cf. Ro. 6:6: ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας); han sido librados del «presente siglo malo» (1:4) y se han convertido en miembros de la nueva creación (6:15); la cruz de Cristo ha posibilitado esa ruptura. Para Pablo es tan cierto que la ley y la carne están indisolublemente unidas al presente siglo malo, como que el Espíritu que habita en el creyente es testigo de que la era venidera ya ha irrumpido en el acontecimiento de Cristo. «De un modo ideal, esta crucifixión de la carne está implicada en la crucifixión de Cristo; en realidad, es un efecto de la misma. Cualquiera que se asome al secreto del Calvario... es consciente de que el pecado habita en él; asumirlo como una realidad, y mantener una relación real con él, es morir a la carne con sus pasiones y deseos» (J. Denney: *The Death of Christ*, 162).

Junto a esta afirmación histórica en indicativo encontramos la contrapartida exhortativa, en imperativo, como sucede en Romanos 6:11

(«consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús») y Colosenses 3:5 («considerad los miembros de vuestro cuerpo terrenal como muertos...»). Lo que se ha efectuado de una vez y para siempre en la cruz de Cristo debe ponerse en práctica.

σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Los ἐπιθυμαί son los deseos que dirigen las παθήματα («pasiones»), en un sentido o en otro; si no se pone freno, se expresarán como «obras de la carne». Solo hay un modo decisivo de controlarlas, la «crucifixión». Pablo reconocía que el ζήλος extraviado por el que había perseguido a la iglesia había sido πάθημα ο ἐπιθυμία τῆς σαρκός. Como tal lo había «crucificado» definitivamente; en cuanto cualidad de su carácter, lo había reconducido por la senda de la voluntad de Dios y al servicio de Cristo. Véase más adelante 6:14.

5:25 εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν, en la traducción NEB; «Si el Espíritu es la fuente de nuestra vida, que el Espíritu sea también el que dirija nuestro curso». Sabían que su nueva vida en Cristo se vivificaba por Espíritu; Pablo les recuerda cuál es el corolario moral, que su conducta debe estar gobernada por el Espíritu: deben caminar a su ritmo, marcar el paso con él. Para este sentido ético de στοιχέω (denominativo de στοιχος, «línea»), cf. 6:16; Romanos 4:12; Filipenses 3:16; también Hechos 21:24. Sobre su significado aquí, cf. A. Oepcke: *Galater*, 145s.

De nuevo nos encontramos con el cruce característicamente paulino entre indicativo e imperativo: vivimos por la gracia del Espíritu, por tanto, marchemos con el Espíritu. Pero Pablo no supone que pueda hacerse lo uno sin lo otro. La diferencia entre el presente πνεύματι στοιχεῖν, πνεύματι περιπατεῖν (v. 16) y πνεύματι ἄγεσθαι (v. 18) es muy pequeña. Caminar por el Espíritu es la manifestación externa, en palabras y hechos, de vivir por el Espíritu. Vivir por el Espíritu es la raíz, caminar por el Espíritu es el fruto, y este fruto no es más que la copia del carácter, y por tanto de la conducta, de Cristo en la vida de su pueblo. «Siguiendo su costumbre habitual, Pablo extrae una exhortación de su doctrina. Si el Espíritu de Dios vive en nosotros, dejemos que Él gobierne todas nuestras acciones» (J. Calvino: *Galatians*, 106).

Para Pablo, los verdaderos πνευματικοί son aquellos cuya conducta está dirigida por el Espíritu (cf. 6:1), en contraste con quienes pretenden haber alcanzado un nivel espiritual en el que las consideraciones éticas pierden relevancia.

5:26 En las iglesias gálatas, las consideraciones éticas que corrían el peligro de perder su relevancia eran las que afectaban a las relaciones personales. La exhortación positiva «andemos también por el Espíritu» se acompañaba en su situación del siguiente corolario: «no nos hagamos vanagloriosos, provocándonos unos a otros, envidiándonos unos a otros». Ser *κενόδοξος* equivale a jactarse sin motivo: *κενοδοξία* (cf. Fil. 2:3) es el orgullo vacío, el engreimiento, la simple pretenciosidad; es sinónimo de *ἀλαχονεία* (cf. 1 Jn. 2:16). Es la única vez que aparece el verbo *προκαλέομαι* en todo el NT, y se refiere a las provocaciones mutuas del combate o al desafío atlético, aunque también puede extenderse a otras áreas de la vida, como vemos en la siguiente historia de Filón: Demóstenes, desafiando a una competición de jergas (*προκληθείς ἐπὶ λοιδορίας*), declinó la propuesta diciendo que el ganador saldría peor parado que el perdedor (*Agri.* 110). Este mismo espíritu que desprecia Pablo se manifiesta de forma refinada en la provocación al debate teológico; quizá los gálatas se desafiaban así unos a otros. En cuanto a la envidia, Pablo ya les ha advertido en términos generales al incluir *φθόνου* en las obras de la carne (v. 21); la advertencia específica nos hace pensar que amenazaba la paz de la iglesias de Galacia. El uso del dativo personal tras *φθονέω*, *ἀλλήλοις φθονοῦντες*, es clásico; por el contrario, *P⁴⁶*, B y otros manuscritos presentan el acusativo *ἀλλήλους*. Como ya hemos dicho (v. 15), éstos eran los males ante quienes los gálatas debían estar muy alertas.

W. Schmithals (*Paul and the Gnostics*, 49) afirma que «los espirituales gnósticos están espléndidamente descritos en Gálatas 5:26». El texto podría aplicarse a ciertos gnósticos, si es que se estaba pensando en ellos. Pero cualquier persona familiarizada con la vida de una iglesia local sabe que las inclinaciones contra las que Pablo profiere sus advertencias, orgullo espiritual, provocaciones mutuas y envidia, pueden surgir entre cristianos corrientes, ajenos a cualquier clase de gnosticismo o éxtasis.

VII. Ayuda y servicio mutuo (6:1-10)

La ayuda mutua es el sello de la comunidad de fe. La mansedumbre, y no la arrogancia, es la forma de conducirse de Jesús. El maestro merece el apoyo de aquellos a los que enseña.

En la vida se da la ley de la siembra y la cosecha; los que hacen el bien a otros cosecharán vida eterna.

Hermanos míos, aun cuando alguno sea cogido en alguna falta, vosotros que sois espirituales debéis restaurarle en un espíritu de mansedumbre. Considerate a ti mismo, no sea que tú también seas tentado. Llevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo. Si alguno se cree algo, cuando no es nada, se engaña a sí mismo. Que cada uno examine su propia obra; entonces se gloriará de su propio logro y no lo comparará con el de otro, porque cada uno llevará su propia carga.

Que la persona que recibe enseñanza de la palabra comparta todas las cosas buenas con quien la imparte.

No os engaños: Dios no debe ser tratado con desprecio. Todo lo que siembra una persona, eso es lo que cosechará. Quien siembra para la carne, cosechará corrupción de la carne; quien siembra para el Espíritu, cosechará vida eterna del Espíritu. No nos cansemos de hacer el bien; cosecharemos en el momento oportuno, si no nos cansamos. Así pues, mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, especialmente a los miembros de la familia de la fe.

NOTAS TEXTUALES

- v. 1 ἄνθρωπος / τις ἐξ ὑμῶν P^{syr^{pes}} / ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν Ψ^{pc} syr^{hel}
cop^{sa}
- v. 2 ἀναπληρώσετε B G lat syr^{pes} Mcion / ἀποπληρώσετε P¹⁶ /
ἀναπληρώσατε κ A C D Y byz Clem. Alex
- v. 4 ἕκαστος om P¹⁶ B syr^{pes} cop^{sa} (codd)
- v. 7 Μὴ om Mcion Tert
- v. 10 ἔχομεν κ B* 33 al

6:1 Ἀδελφοί, ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἐν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον. La enseñanza general del capítulo 5:13-26 se aplica ahora a situaciones más concretas. Si, por un lado, se debe renunciar a la envidia mutua y a la provocación, por otro se debe promover la ayuda mutua. Una forma de ayuda es la que se ofrece a un miembro de alguna de las iglesias que podrían caer en alguna «transgresión» (παράπτωμα). El sentido preciso de προλημφθῇ es incierto: podría significar que la persona se ve envuelta de forma inadvertida en algo incorrecto, o que ha sido encontrado por alguien en ello. El pecado se incluiría entre las «obras de la carne» (5:19-21); con toda seguridad, será

inconsecuente con el fruto del Espíritu. No importa qué forma tome: el ofensor debe ser rehabilitado, y no hacerle sentir un paria. Probablemente, Pablo no está pensando en un comportamiento que desprecie tan flagrantemente los cánones aceptados que conduzca a la comunidad al descrédito público (cf. 1 Co. 5:5), o que pueda tratarse mejor mediante una negación temporal de la relación social (1 Co. 5:11; Ro. 16:17). παράπτωμα no es una acción en curso ya establecida, sino una acción aislada que haría sentir culpable a la persona que la comete. Los verdaderos πνευματικοί son quienes deben acometer la rehabilitación, aquellos cuyas vidas y conductas están controladas por el Espíritu de Cristo. Pablo emplea el mismo verbo (καταρτίζω) en un sentido ético cuando ruega a los cristianos corintios que se unan (κατηρτισμένοι) en una misma mente (1 Co. 1:10) y, de forma más general, para que perfeccionen sus caminos (καταρτίζεσθε, 2 Co. 13:11).

Dado que la mansedumbre se incluye en el fruto del Espíritu (5:23), se deduce que los espirituales harán esta o cualquier otra acción «en un espíritu de mansedumbre» (ἐν πνεύματι πραΰτητος). A cierto tipo de gente religiosa le resulta fácil juzgar al que ha caído repentinamente en alguna tentación de orden moral, manifestar su rechazo, pero ésta no es la conducta de Cristo. Si, como en la iglesia de Corinto, en las iglesias gálatas había algunos que se consideraban a sí mismos πνευματικοί en un sentido de superioridad (cf. 1 Co. 2:15; 3:1; 14:17), «cualquiera que se considere un *pneumatiker*» (H. Lietzmann: *An die Galater*, 38), Pablo les inculca que una prueba de la verdadera espiritualidad es estar dispuesto a poner de nuevo a los que han tropezado en el camino correcto, con espíritu compasivo y no severo. De modo similar a Romanos 15:1, Pablo pide a los δυνατοί (aquellos que son «fuertes» espiritualmente) que muestren su fuerza teniendo en consideración a los espiritualmente débiles, hasta el punto de restringir la propia libertad en su favor. En Romanos Pablo se incluye entre los «fuertes» (ἡμεῖς οἱ δυνατοί), y aunque aquí dice ὑμεῖς οἱ πνευματικοί, se cuenta sin duda como πνευματικός (cf. 1 Co. 7:40).

σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς. El reconocimiento de la propia vulnerabilidad ante la tentación prevendría autojustificaciones en el trato con los que han caído. Cf. 1 Corintios 10:12: «el que piensa estar firme, mire que no caiga». Estas palabras de cautela se dirigen a cada individuo: «considérate a ti mismo».

6:2 Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε. Este precepto más genérico incluye el del versículo 1. La obligación de llevar la carga es recíproca, pero sobre

los πνευματικοί recaen una responsabilidad especial para que lleven las cargas de los débiles; cf. Romanos 15:1: «los que somos fuertes debemos soportar (βαστάζειν) las flaquezas (ἀσθενήματα) de los débiles». El mismo Pablo fue el primero en llevarlo a cabo (cf. 1 Co. 8:13; 2 Co. 11:28s.). Llevar las cargas de otros es una cualidad divina; cf. Salmos 55:22 (LXX 54:23): ἐπίρριψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου καὶ αὐτός σε διαθρέψει, del que encontramos un eco en 1 Pedro 5:7 πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν. Obedecer este precepto es, por tanto, asemejarse a Dios.

J. G. Strelan: «Burden-Bearing and the Law of Christ: A Re-examination of Galatians 6:2», *JBL* 94 (1975), 266-276, aduce que Pablo anima aquí a que cada miembro comparta una carga financiera común (en primer lugar, el mantenimiento de misioneros y maestros, como en el versículo 6, posiblemente junto a la contribución al fondo de ayuda de Jerusalén). La «ley de Cristo» que quedaría así cumplida es aquella a la que se refiere 1 Corintios 9:14: «los que anuncian el Evangelio, que vivan del Evangelio». Las cargas financieras no están excluidas de las βάρη que deben compartirse, pero no ha quedado claro que la carga financiera sea la idea predominante.

καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ, «y así cumpliréis la ley de Cristo». La «ley de Cristo» no se diferencia en esencia del mandamiento del amor al prójimo (citado en 5:14), en el que «toda la ley» queda incluida. Pablo habla del cometido de esta «ley» en 1 Corintios 9:20, donde se la describe como «ἐννομος Χριστοῦ» (cf. C. H. Dodd: «Ἐννομος Χριστοῦ», *More NT Studies* (Manchester, 1968), 134-148). Posiblemente, Pablo hable de la ley de Cristo en contraste con la ley que sus conversos se veían urgidos a aceptar: la ley de Cristo es una «ley» muy distinta, que no se impone por sanciones legales. «La ley de Cristo tiene que ver en esencia con la calidad del acto y la dirección en la que se mueve» (C. H. Dodd: *Gospel and Law* (Cambridge, 1951), 77s.).

Véase E. Bammel: «Νόμος Χριστοῦ», *SE* 3 = *TU* 88 (1964), 120-28; H. Schürmann: «“Das Gesetz des Christus” (Gal 6, 2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus», *Schnackenburg FS*, 282-300.

En concreto, la «ley de Cristo» es para Pablo la tradición de la enseñanza ética de Jesús en su conjunto, confirmada por su carácter y conducta (cf. Ro. 13:14; 2 Co. 10:1) y reproducida por su pueblo mediante el poder del Espíritu (cf. Ro. 8:2; ὁ ... νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). La existencia de esta tradición proveyó de un criterio mediante el cual debían evaluarse las pretensiones de estar siendo guiado por el

Espíritu. «El Espíritu de Cristo debe estar en consonancia con “la ley de Cristo”» (J. D. G. Dunn: *Unity*, 193).

«Gálatas, que al atacar el legalismo “judío” proclama la verdadera libertad basada sobre Cristo, contiene en consecuencia más exhortaciones, admoniciones y requerimientos a obedecer la “ley de Cristo” ... que ninguna otra carta, en una proporción considerable: un tercio de toda la carta» (G. Bornkamm: *Paul*, 83).

6:3 εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὧν. En dos ocasiones se utiliza en esta cláusula un pronombre neutro (τί μηδὲν) concordando con un masculino. Para δοκεῖ τις εἶναί τι («... ser alguien especial»), cf. Gálatas 2:6: οἱ δοκοῦντες εἶναί τι. Para μηδὲν ὧν («no siendo nada, un cero a la izquierda»), cf. 1 Corintios 13:2; 2 Corintios 12:11: οὐδὲν εἰμι: «no soy nada» (para la distinción entre los dos pronombres negativos, cf. Eur. Frag. 532: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει: «lo que no sirve para nada tiende a convertirse en nada absolutamente»).

Como los otros dichos gnómicos de esta sección, no está dicho al azar, sino que es relevante para la situación de las iglesias gálatas: es un aviso contra el orgullo espiritual. Los gálatas no debían tener un concepto más alto de sí mismos que el que debían tener (cf. Ro. 12:3). Si lo hacían, estarían incapacitados para cumplir «la ley de Cristo» llevando los unos las cargas de los otros o restaurando a los que habían caído en tentación (probablemente, éste es el significado de la conectiva γὰρ en la presente oración).

La forma del dicho es similar a la de 1 Corintios 8:2, donde el sujeto es «no saber nada, no ser nada»: εἴ τις δοκεῖ ἐγνώκεναι τι, οὕτω ἔγνω καθὼς δεῖ γινῶναι· (cf. 1 Co. 3:18; Platón: *Apol.* 21D, en la que Sócrates contrasta al hombre que οἶεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, «cree que sabe algo, cuando no sabe nada», consigo mismo, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι «porque lo que no sé ni siquiera pienso que lo sé»).

φρεναπατᾷ ἑαυτὸν, «engaña a su propia mente» (φρήν). El verbo (sin atestiguación anterior) es un *hapax legomena* del NT; cf. el sustantivo φρεναπάτης en Tito 1:10, donde se llama a los miembros del partido de la circuncisión ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, «habladores vanos y engañadores».

6:4 τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος. Los principios más prácticos del Evangelio son los idóneos para ser rebajados. En su *Diocesan Letter* de febrero de 1980, el obispo de Peterborough (D. R. Feaver) señala que en el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra existía «una confusión

en las mentes de muchos que identificaban el precepto apostólico, “llevar los unos las cargas de los otros”, con criticar los trabajos de otros».

Pablo enfatiza la responsabilidad personal. No es tarea de un cristiano señalar o juzgar el ministerio de otro; cada uno responderá a Dios de sí mismo. Cf. 1 Corintios 4:3-5, donde Pablo toma muy poco en cuenta la opinión de otros acerca de su trabajo: «el Señor es quien me juzga». La obligación del autoexamen se inculcaba en varias escuelas contemporáneas; por ejemplo, se requería a los pitagóricos que se interrogasen regularmente sobre sí mismos: *πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;* «¿Dónde he transgredido? ¿Qué he hecho? ¿Qué obligación no he cumplido?» (Diog. Laert. *Vit. Phil.* 8.22). El autoexamen cristiano se realiza a la luz de la ley de Cristo, en concreto, de la ley o modelo encarnado en la persona de Cristo (cf. 1 Co. 15:28 para el autoexamen previo a la Cena del Señor).

καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον. El *καύχημα* es el fundamento del orgullo personal, del logro propio. Al decir Pablo en Romanos 15:17 que tiene razones para enorgullecerse (*καύχησις*) hasta en lo que se refiere a su obra para Dios, continúa diciendo que no se atreverá a hablar de lo que Cristo ha hecho mediante él y que evitará construir sobre el fundamento de algún otro (vv. 18, 20). De modo similar, en 2 Corintios 10:13-18 rechaza enorgullecerse *εἰς τὰ ἅμετρα*, más allá del límite de su esfera apostólica (que incluye Corinto), en contraste con aquellos que invaden la esfera de otros y se jactan de sus logros. Si en 2 Corintios 10:13-18 se piensa en los intrusos de Corinto, en este caso se piensa en los agitadores de Galacia. La verdadera medida del aprecio no la provee la comparación con otro (*εἰς τὸν ἕτερον*); en 2 Corintios 10:12, Pablo habla de la insensatez de quienes «se miden a sí mismos por otros, y se comparan a sí mismos con otros». El fariseo de la parábola cometía el mismo error cuando agradecía a Dios que no era «como otros hombres, ... ni siquiera como este recaudador de impuestos» (Lc. 18:11).

6:5 *ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει*, «porque cada persona llevará su propia carga». Se trata de otra máxima común, aplicable a una gran variedad de situaciones. La conectiva *γὰρ* sugiere que Pablo la aplica a la cuestión de la que trata el versículo 4: la responsabilidad propia ante Dios. El «día de Cristo» no se preguntará a Pablo cómo fueron sus logros en comparación con los de Pedro: su *καύχημα* será la calidad de quienes fueron ganados para Cristo mediante su ministerio (Fil. 2:16). Ante este tribunal «cada uno de nosotros dará cuenta de sí mismo ante Dios» (Ro.

14:12; cf. 2 Co. 5:10). Cf. R. Jewett: «The Agitators and the Galatian Congregation», 211.

La semejanza parcial entre esta máxima y v. 2a (ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε) es fortuita; el φορτίον del versículo 5 no es una de las βάρη que pueden llevarse (φορτίον, término clásico, solo aparece aquí en Pablo; de las otras veces que aparece en el NT, la más conocida es Mateo 11:30: «mi carga es ligera», pero este φορτίον del Señor (véase nota a 5:1) es bastante diferente del φορτίον personal de 6:6).

6:6 Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. La relevancia de este precepto en el contexto actual no es obvia a simple vista, pero se trata de un ejemplo de la ayuda mutua inculcada en el v. 2a. El maestro alivia la ignorancia del alumno; el alumno debería aliviar al maestro de la preocupación por su subsistencia. Se trata de otra manera de afirmar el principio de que «el obrero es digno de su salario» (Lc. 10:7; 1 Ti. 5:18; cf. Mt. 10:10) o, como Pablo parafrasea las palabras de Jesús en otro lugar: «los que proclaman el Evangelio, que vivan del Evangelio» (1 Co. 9:14). Mientras que el énfasis de estos últimos textos se encuentra en el derecho del predicador o del maestro a recibir sustento, en Gálatas se enfatiza la obligación para los que son enseñados a proveer materialmente a sus maestros.

Si Pablo mantenía con sus gálatas conversos la misma política adoptada en Tesalónica (1 Ts. 2:9), Corinto (1 Co. 9:15-18) y Éfeso (Hch. 20:33-35), quiere decir que les dio esta instrucción con absoluta libertad, ya que se abstuvo de exigir su propio sustento. No querer aceptar sustento material de sus conversos podría apoyarse en el precepto rabínico de no extraer provecho profano de la Torá (así, Hillel, m. Ab. 1.13; 4.7; Zadok, Ab. 4.7). Pero Pablo hizo de ello su política personal mediante el propio ejemplo para que sus conversos no vivieran a expensas de otros (2 Ts. 3:6-13) y, de ser necesario, para cerrar la boca de quienes hubieran querido adscribirle motivaciones mercenarias (2 Co. 11:7-12). Asimismo, Pablo tenía un espíritu independiente a su favor: le pone en un aprieto incluso el hecho de agradecer el regalo monetario de los filipenses, a la vez que aprecia profundamente el pensamiento de amor que lo suscitó (Fil. 4:10-20).

Se ha preguntado por qué, si «el Señor ordenó que los que anuncian el Evangelio vivan del Evangelio» (1 Co. 9:14), Pablo se sentía libre para prescindir de un mandato del Señor (cf. D. L. Dungan: *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* [Oxford, 1971], 1-39). Con toda probabilidad, la respuesta es que Pablo no interpretó el mandato del Señor como una obli-

gación a realizar, sino como un derecho que reclamar (o no reclamar, como sería más oportuno). Pablo no era libre de predicar o no el Evangelio,¹ pero sí lo era para elegir si predicarlo con o sin costes económicos, y decidió hacerlo libre de costes (1 Co. 9:12b, 15-18).

No obstante, Pablo defendió para otros con fuerza el derecho al que decidió renunciar él mismo, como pasa en Gálatas. El singular ὁ κατηχῶν es una referencia genérica a los que ejercían algún ministerio de enseñanza en las iglesias (¡seguro que no a los intrusos alborotadores!). Los sacerdotes paganos recibían honorarios por los servicios realizados en los sacrificios; «uno de los objetivos que Pablo tenía en mente era, sobre todo, disciplinar a sus conversos en la liberalidad voluntaria, en oposición a los pagos exigidos en el ritual. Veía qué poderosa influencia educativa ejerce tal liberalidad sobre el individuo, y qué fuerte influencia unificadora ejercería entre las partes dispersas de la Iglesia» (W. M. Ramsay: *Galatians*, 459).

El contenido de κατήχησις incluiría predominantemente la παραδόσεις que los apóstoles fundadores entregaron a las iglesias. El verbo κατηχέω («instruir») se construye como διδάσκω, con doble acusativo (la persona enseñada y la materia enseñada), y por ello la pasiva puede acompañarse de uno de los dos objetos, en este caso τὸν λόγον, el contenido de la enseñanza. Cf. Hechos 18:25 (κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου); 1 Tesalonicenses 2:15 (τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε). En cuanto al verbo κοινωνέω («hacer partícipe»), puede que el sujeto sea el dador (como aquí; véase Ro. 12:13: ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες) o el receptor (así en Ro. 15:27: τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη). Los ἀγαθὰ son las «cosas buenas» de la vida en general (cf. Lc. 1:53; 12:18ss.; 16:25), ni mucho menos τὰ σαρκικά de Romanos 15:17; 1 Corintios 9:11.

6:7 Μὴ πλανᾶσθε, «no equivocarse», «no engañarse», expresión común en los textos parenéticos (cf. 1 Co. 6:9; 15:33; Stg. 1:16). Marción y Tertuliano (Adv. Marc. 5.4) conocían un texto que omitía la negación por accidente, de manera que πλανᾶσθε se interpretó como indicativo: «estáis equivocados». Posiblemente, se trata de una voz media más que pasiva: «no os engañéis a vosotros mismos» (cf. 1 Co. 3:18: μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω).

θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. Μυκτηρίζω, «mover el μυκτήρ» («hocico») por burla o desprecio, solo se encuentra aquí en todo el NT, pero es muy común en los LXX (como el sustantivo derivado μυκτηρισμός), aunque no se refiere explícitamente a burlarse de Dios, con la probable excepción de Ezequiel 8:17 (καὶ ἰδοὺ αὐτοὶ ὥς μυκτηρίζοντες). En 2 Crónicas

36:16//1 Esdras 1:51 y Jeremías 20:7 se usa el verbo para la burla de los profetas y otros mensajeros de Dios. La burla o el desprecio de Dios subyace en el comportamiento de quienes «al enfatizar conscientemente la posesión del espíritu divino, pretendían ser por este motivo cristianos perfectos y se jactaban abiertamente de su piedad (Gá. 5:26; 6:3), pero al mismo tiempo estaban segando de la σάρξ y también lo estaban haciendo de forma consciente y enfática» (W. Schmithals: *Paul and the Gnostics*, 54). Podemos estar de acuerdo con esta idea, aunque sin aceptar la perspectiva de Schmithals que afirma la arremetida antignóstica de la carta.

ὁ γὰρ ἐὰν σπείρη ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει. Se trata de una máxima prudente común, que aplica una ley de la naturaleza a la conducta humana (cf. Mt. 7:16-20/Lc. 6:43; 19:21; 1 Co. 9:11; 2 Co. 9:6. Este último texto se refiere a la cantidad, no a la calidad, de la semilla y la cosecha). Ejemplos de los LXX son Oseas 8:7 («sembraron viento y segarán torbellinos»); Job 4:8; Proverbios 22:8; Sir 7:3. Cf. También Test. Levi (καὶ στείρετε ἐν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἀγαθὰ, ... ἐὰν γὰρ σπείρητε κακὰ πᾶσαν ταραχὴν καὶ θλίψιν θερίσετε); Platón: *Fedr.* 260D (ποιόν τινα οἶει ... τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσπειρε θερίζειν); Dem.: *De Cor.* 159 (ὁ γὰρ τὸ σπέρμα παρασχών, οὗτος τῶν φύντων αἴτιος); Gorgias ap. Aristot. *Ret.* 3.3.4, 1406b (αἰσχροῦς μὲν ἔσπειρας, κακῶς δὲ ἐθέισας); Plut. *De Pythiae oraculis* 394E (σπεύροντες λόγους καὶ θερίζοντες εὐθὺς μετὰ μάχης ὑπούλους καὶ πολεμικούς); Cicerón: *De Or.* 2.65 («ut sementem feceris, ita metes»). Si las cosas son lo que son, las consecuencias serán lo que serán.

6:8 ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν. Como en el capítulo 5:13, 16ss., 19, la σάρξ es el yo no regenerado, «no crucificado». Sembrar «para la carne» es practicar aquello que está incluido entre «las obras de la carne» en el capítulo 5:19-21; esta siembra no puede producir la cosecha del reino de Dios, sino la cosecha de la destrucción (como en la parábola del trigo y la cizaña, Mt. 13:24-30). Pablo piensa aquí en ciertas «obras de la carne» en concreto, como las disputas y la envidia, a las que los cristianos gálatas parecen haber sido especialmente propensos (cf. 5:15, 26). Ser indulgente con tales cosas tendría resultados desastrosos en su vida personal y corporativa. Por otra parte, sembrar εἰς τὸ πνεῦμα es cultivar el fruto del Espíritu y recoger vida eterna. Cf. para la misma idea, pero ya no expresada mediante la metáfora de la siembra y la cosecha, Romanos 6:20-23 («la paga del pecado es muerte, pero el regalo de Dios es vida eterna mediante Cristo Jesús, nuestro

Señor»); 8:13 («si vivís conforme a la carne, moriréis; pero si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis»). La vida eterna es la vida resucitada de Cristo, mediada a los creyentes por «el Espíritu de aquel que levantó a Jesús de la muerte» (Ro. 8:11); cf. G. Vos: *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids, 1952), 163s.; pero aquí connota de forma especial su aspecto futuro, con su comparecencia ante el tribunal de Cristo, para «recibir bueno o malo, según lo que haya hecho en el cuerpo» (2 Co. 5:10). Cualquiera que no creyera en serio en este cálculo futuro, o que pensara que la ley de la siembra y la cosecha podría ignorarse sin peligro, de hecho estaría tratando a Dios con desprecio.

6:9 τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν. Cf. 2 Tesalonicenses 3:13: Ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, μὴ ἐγκακήσητε καλοποιοῦντες. Las exhortaciones a la perseverancia son comunes en los escritos paulinos: cf. 1 Corintios 15:50, 58; 16:13; Filipenses 1:27s.; 2:15s.; 4:1; 1 Tesalonicenses 3:5, 13; 5:23. Para el verbo helénico ἐγκακέω («cansarse», «cejar») véase también Lucas 18:1; 2 Corintios 4:1, 16; Efesios 3:13 (en todas las cosas del NT aparece precedido por la negación). Los cristianos han sido justificados por fe y limpiados de la culpa, han recibido el Espíritu, pero deben perseverar en una vida santa y no cesar de trabajar. Pablo sabía de esta necesidad en su propia vida (cf. 1 Co. 9:26ss.).

καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι. Perseverar en hacer lo que es bueno equivale a «sembrar en el Espíritu»; los que así actúan sin desanimarse (para el significado clásico de ἐκλυόμαι, cf. Mt. 15:32/Mr. 8:3; He. 12:3, 5 —citando Pr. 3:11) recogerán la cosecha correspondiente a su debido tiempo. Para καιρῷ ... ἰδίῳ χφ καιροῖς ἰδίοις en 1 Timoteo 2:6; 6:15; Tito 1:3, donde el tiempo oportuno para el cumplimiento de las promesas de Dios señala, o bien al primer advenimiento de Cristo, o a la parusía; puede que la idea de fondo sea aquí la cosecha escatológica. No es probable que se refiera específicamente a la colecta de ayuda para Jerusalén con τὸ ... καλὸν ποιοῦντες, aunque Pablo habla de su término como «este fruto» o «esta cosecha» (τὸν καρπὸν τοῦτον, Ro. 15:28).

6:10 Sin embargo, se ha señalado que Pablo no solo habla de la colecta a Jerusalén como de «este fruto» o «esta cosecha», sino que también emplea la figura de la siembra y la cosecha cuando escribe sobre este asunto en 2 Corintios 9:6-9. Aquí se describen las contribuciones al fondo como una forma de sembrar que traerá a los donantes una cosecha de bendición eterna. Para reforzar esta idea, Pablo cita el Salmo 112 (LXX 111):9:

«repartió, dio a los pobres; su justicia (o caridad) permanece para siempre». Además, se señala que las presentes exhortaciones καλὸν ποιῶντες μὴ ἐγκακῶμεν (v. 9) y ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας (v. 10) coinciden en su significado con la exhortación de 2 Corintios 9:8 de «abundar en toda buena obra» (εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν). (Nótese la sinonimia de ἀγαθόν y καλὸν en este sentido.)

Estas afinidades forman parte de la evidencia sobre la que se apoya la idea de que dichos versículos (Gá. 6:6-10) «tienen una intencionalidad específica, y forman una exhortación a participar en la colecta para Jerusalén» (L. W. Hurtado: «The Jerusalem Collection and the Book of Galatians», *JNTJ*, Issue 5 [Oct. 1979], 53). Si esto es así, el lenguaje alusivo hace necesario suponer que Pablo ya había informado a los gálatas sobre la colecta, de modo que pudieran comprender la presente alusión a la luz de lo que ya se les había dicho. Esta comunicación previa no puede ni rechazarse ni afirmarse.

J. B. Lightfoot: *Galatians*, 55 y H. Lietzmann: *An die Galater*, 39ss. ya sugirieron la conexión entre Gálatas 6:6-10 y la colecta para Jerusalén. K. F. Nickle señala la afinidad entre Gálatas 6:6-10 y 2 Corintios 9:6-9, pero solo encuentra un reflejo de «el alcance del compromiso de Pablo en su proyecto de recoger la colecta que conformó el lenguaje empleado para referirse a compartir el sustento con cualquier propósito» (*The Collection* [London, 1966], 59 n. 55). Pablo usa el mismo vocabulario al referirse a su ministerio apostólico en Corinto: «si nosotros sembramos lo espiritual entre vosotros, ¿es gran cosa si segamos vuestro provecho material? (1 Co. 9:11); aquí no está hablando «al parecer» como «el agente del movimiento del Evangelio de Jerusalén a los gentiles» (así, Hurtado: «The Jerusalem Collection...», 61 n. 27). Véase más arriba, 2:10.

ὥς καιρὸν ἔχομεν, «según tengamos oportunidad», aunque ὥς se emplea en este caso con el sentido de ἕως, «mientras».

ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας. Cf. Barn. 19:8: κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῷ πλησίον σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσω μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς;

μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως. Cf. Efesios 2:19, donde se llama a los creyentes gentiles οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, «miembros de la familia de Dios», co-miembros con los creyentes judíos de nacimiento, los cuales pertenecían a su οἶκος (la οἶκος de la fe) antes de que lo hiciera cualquier gentil. En este caso, οἰκεῖοι τῆς πίστεως incluye indiscriminadamente a judíos y gentiles: no existe una prioridad dada a la iglesia de Jerusalén, aunque desde luego se concluye por el alcance del precepto. Los cristianos

tenían previo derecho a la generosidad de sus hermanos, no solo de la misma iglesia local, sino de toda iglesia. Este principio se ilustra con la colecta a Jerusalén, pero evidenciar en este párrafo una referencia específica a dicha ofrenda va demasiado lejos.

VIII. Conclusiones y despedida (6:11-18)

Que otros se gloríen de sus logros o del número de discípulos que pueden ganar: Pablo no se gloriará de otra cosa que de la cruz de Cristo. Las cicatrices que llevará hasta el fin de sus días lo definen como el esclavo marcado de Cristo: que nadie le moleste.

Concluye su carta con una bendición final.

A. El verdadero fundamento en que gloriarse (6:11-16)

¡Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propia mano! Los que desean dar un bonito espectáculo son los que os apremian a que os circuncidéis; lo hacen simplemente para evitar ser perseguidos por causa de la cruz de Cristo. Porque ni siquiera los del partido de la circuncisión guardan la ley; quieren que vosotros os circuncidéis para poder gloriarse en vuestra carne. Pero lejos de mí gloriarme sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por el cual el mundo ha sido «crucificado» para mí, y yo al mundo. Ni la circuncisión ni la incircuncisión son algo en sí mismas; ahora hay una nueva creación. Y para todos los que andan conforme esta regla, sea paz y misericordia sobre ellos y sobre el Israel de Dios.

NOTAS TEXTUALES

- v. 11 πηλίκοις / ἡλίκοις P⁴⁶ B* 33 / ποικίλοις 642
 v. 12 Χριστοῦ / añade Ἰησοῦ P⁴⁶ B K Ψ pc
 διώκωνται διώκονται P⁴⁶ A C G K L P pm
 v. 13 περιτεμνόμενοι / περιτετμημένοι P⁴⁶ B F (G) L Ψ al
 v. 15 οὔτε γὰρ / ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε κ A C D G byz lat
 syr^{bd} cop^{bo} arm (ex 5:6)
 ἐστίν / ἰσχυεῖ κ² D² K L P Y byz lat^{vs} (ex 5:6)
 v. 16 στοιχήσουσιν / στοιχήσωσιν P⁴⁶
 καὶ ἔλεος om M. Vict

6:11 Ἴδετε πηλίκους ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ. Es mejor considerar ἔγραψα un aoristo epistolar, ya que Pablo está escribiendo en ese preciso instante. Podría referirse a toda la carta, si es que la escribió toda de su puño y letra, en contra de su costumbre, tal y como opina Crisóstomo (*ad loc.*). En el capítulo 1:20 había usado el presente γράφω, pero sin enfatizar el acto de escritura y sin presuponer que estaba empleando a un amanuense: *qui facit (scribit) per alium facit (scribit) per se*. Para usos similares de γράφω, cf. 1 Corintios 14:37; 2 Corintios 1:13; 13:10; 2 Tesalonicenses 3:17; para el ἔγραψα epistolar, cf. Romanos 15:15 (ζ); 1 Corintios 5:11; 9:15; Filemón 19:21. No obstante, es más probable que Pablo hubiese dictado la carta hasta este punto, y ahora tomase la pluma él mismo para escribir las frases restantes de su puño y letra. No podemos saber si las «grandes letras» se debían a su problema de vista, o no. Resulta menos probable la explicación de A. Deissmann, según la cual «la escritura no resultaba tarea fácil para un trabajador manual» (*Light from the Ancient East*, ETr [London, 1927], 166 n. 7). La más difícil de todas es la sugerencia que hace N. Turner, que «había sido crucificado en Perge de Panfilia» y sufría una lesión permanente en la mano (*Grammatical Insights into the NT* [Edinburgh, 1965], 94; remite a Gá. 2:19; 6:14, 17).

Pablo escribió en otras cartas los saludos finales (cf. 1 Co. 16:21; Col. 4:18; 2 Ts. 3:17s.), pero aquí toma la pluma para escribir las conclusiones, y además lo hace con grandes letras, posiblemente para enfatizar. Algunos de sus comentarios recapitulan los énfasis principales de la carta. Plutarco (*Cato Maior* 20.348B) cuenta que Catón escribió una historia de Roma para su hijo «de su propia mano con grandes letras» (ἰδίᾳ χειρὶ καὶ μεγάλοις γράμμασιν), pero lo hizo para facilitar la lectura al niño. Según Teodoro de Mopsuestia, Pablo usa letras inusualmente grandes aquí «para mostrar que él no se avergonzaba de lo que decía ni estaba dispuesto a renunciar a ello» (ed. H. B. Swete, I, 107).

Es evidente, Pablo esperaba que todas las iglesias a las que iba dirigida leyesen la carta original; de otro modo no podía dar por sentado que vieran las «grandes letras» que había escrito. Así que, en lo que se refiere a Gálatas, no ordenó hacer varias copias para que cada iglesia recibiera la suya propia. Si alguna de las iglesias gálatas quería conservar una copia como referencia permanente, debía copiarla antes de que se enviara al siguiente lugar. Cf. A. Lindemann: *Paulus im ältesten Christentum* (Tübingen, 1979), 29.

6:12 ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί. H. Alford (*The Greek Testament*, III [London, ³1871], 64) propone que se trata de un contraste

deliberado con la escritura de Pablo, que no montó un bonito espectáculo. Pero esta idea, respaldada por F. Field (*Notes on Translation of the NT* [Cambridge, 1899], 191) está traída por los pelos. Mientras que Pablo se preocupaba por la obra interna del Espíritu en los conversos para que Cristo fuera «formado» en ellos (cf. 4:19), los judaizantes se preocupaban por una señal externa, una marca producida en la «carne» de quienes pudieran ganar para su partido. El verbo εὐπροσωπῶ, «dar un bonito espectáculo (πρόσωπον)», se encuentra en P. Tebt. 19.12 (114 a.C.). ἐν σαρκί significa «externamente» (cf. Fil. 3:3s.), pero no podemos excluir el sentido literal de σάρξ, ya que se trata de la circuncisión.

οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι. El presente tiene un sentido conativo («tratan de obligaros», «os apremian»), como el imperfecto de Hechos 26:11: ἠνάγκαζον βλασφημεῖν («trataba de obligarles a blasfemar»). Si los agitadores insistían en que la circuncisión era necesaria para la salvación, era una forma de presión cercana a la coacción; podrían haber dicho: ἀνάγκη ὑμᾶς περιτέμνεσθαι (cf. 2:14: ἀναγκάζεις Ἰουδαίειν).

μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται. El dativo τῷ σταυρῷ expresa causa («por causa de la cruz de Cristo»). Para este mismo uso del dativo, cf. Romanos 11:20, 30, 31; 2 Corintios 2:13 (τῷ μὴ εὐρεῖν με). Véase BDF 196.

Si los agitadores lograban persuadir a los cristianos gentiles de que se circuncidaran, protegerían a la iglesia de Jerusalén y a sus iglesias hijas en Judea de las represalias que les acarrearía ser relacionados con gentiles incircuncisos a manos de los militantes zelotes. Para estos militantes, la cruz de Cristo como la proclamaban Pablo y sus seguidores era un σκάνδαλον (cf. 5:11), porque excluía el principio de la salvación por adhesión a la ley de Moisés. Los que negaban la necesidad de la circuncisión de los gentiles conversos (negativa confirmada en el decreto de Jerusalén, en Hch. 15:28s; 21:25) quedaban expuestos a la persecución, de hecho una persecución por causa de la cruz de Cristo, como dice Pablo. Los que exigían la circuncisión de los conversos gentiles trataban de evitar dicha persecución.

Esta cláusula de propósito argumenta claramente a favor de la tesis defendida por R. Jewett, según la cual «los cristianos judíos en Judea fueron incitados por la presión zelote a una campaña nomista entre sus hermanos cristianos a finales de los 40 y principios de los 50» («The Agitators and the Galatian Congregation», *NTS* 17 [1970-71], 205).

6:13 οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν οἱ περιτεμνόμενοι supone un problema gramatical y exegético. ¿Se trata de

un participio medio o pasivo? Si es medio, ¿qué sentido tiene? ¿Quiénes son los οἱ περιτεμνόμενοι? No se trata de los receptores, ya que se les nombra en tercera persona, no en segunda. Aunque ambos problemas están interrelacionados, comenzaremos por la cuestión exegética.

Según E. Hirsch: «Zwei Frägen zu Gal 6», *ZNW* 29 (1930), 192-197, los οἱ περιτεμνόμενοι, «los que se circuncidan», eran los gentiles que habían sucumbido a persuasión de los judaizantes: la tarea de guardar toda la ley, a la que les había empujado la circuncisión, estaba más allá de sus posibilidades, así que maquillaban sus defectos a la hora de guardar la ley persuadiendo a otros conversos gentiles para que se circuncidaran. J. Munck sostiene una interpretación similar en *Paul*, 87-89, así como H.-J. Schoeps: *Paul*, 65; A. E. Harvey: *The New English Bible: Companion to the NT* (Oxford/Cambridge, 1970), 615s. Esta interpretación tiene la ventaja de entender el participio presente igual que en el capítulo 5:3 (παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ).

Para E. D. Burton (*Galatians*, 352-354), οἱ περιτεμνόμενοι se refiere «en general a los que se circuncidaron bajo la influencia de los judaizantes», y no «específicamente a los gálatas que se habían circuncidado». Pablo diría que «de hecho, otros creyentes gentiles que se circuncidan no cumplen la ley, y vosotros tampoco lo haréis». Ahora bien: Burton cree que el sujeto de θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι no es οἱ περιτεμνόμενοι, sino los judaizantes, aquellos que en el versículo 12 ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι. Tiene razón al reconocer que el sujeto de θέλουσιν son los judaizantes, ya que θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι y ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι son casi sinónimos, pero la estructura del versículo 13 exige que el sujeto de θέλουσιν y δε οὐδὲ ... φυλάσσουσιν sea el mismo, es decir: οἱ περιτεμνόμενοι. Es mejor analizar el participio presente περιτεμνόμενοι como una voz media con sentido causativo, «haciendo que os circundiéis»; cf. W. W. Goodwin: *Greek Grammar* (London, 1887), 266; A. T. Robertson: *Grammar of the Greek NT* (New York, 1914), 8082.; E. V. N. Goetchius: *The Language of the NT* (New York, 1965), 104. La variante περιτετμημένοι denotaría a quien ya está circuncidado. La expresión οὐδὲ ... αὐτοὶ confirma que se trata de los judaizantes: serían los últimos de quienes pensásemos que eran remisos a la hora de cumplir la ley. W. Schmithals, en su *Paul and the Gnostics* (27s.) identifica οἱ περιτεμνόμενοι con los agitadores, pero siguiendo su tesis los considera básicamente antinomistas; Pablo estaría diciendo que ni siquiera ellos cumplen la ley a pies juntillas. J. B. Lighfoot (*Galatians*, 222s) traduce adecuadamente οἱ περιτεμνόμενοι por «el partido de la circuncisión, los defensores de la circun-

cisión», y cita el apócrifo *Hechos de Pedro y Pablo*, 63 (ed. C. Tischendorf) = *Martirio de Pedro y Pablo*, 42 (ed. R.A. Lipsius y M. Bonnet), donde Simón el Mago se refiere a Pedro y Pablo como οἱ περιτεμνόμενοι, aunque ambos insisten en que hablan de la circuncisión del corazón. Cf. J. Bligh: *Galatians in Greek* (Detroit, 1966), 218.

G. Howard equipara la situación en *Crisis* (15) al reproche que Pablo hizo a Cefas, quien «obligaba» a los cristianos gentiles a vivir como judíos, aunque él mismo vivía como un griego (2:14). Pero este paralelo no es exacto: Cefas no solía obligar a los cristianos gentiles a judaizar, aunque éste habría podido ser el resultado de abandonar temporalmente la comunidad de la mesa en Antioquía. Gálatas 6:13 se refiere a gente cuya estrategia era persuadir a los cristianos gentiles a que se circuncidaran. Enseñaran o no que tras la circuncisión era necesario cumplir el resto de la ley, Pablo afirma que ellos mismos fallaban en cumplirla. Además, le parecían tan culpables de ὑπόκρισις como los «actores» de Antioquía: cree que no les preocupaba la ley como principio, sino como forma de vanagloriarse en quienes seguían su enseñanza: ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχῶνται. Cuantos más gentiles pudieran presentar circuncidados por su ejemplo, tanta mayor evidencia podían aducir de su celo por la ley. Esto no era más que coleccionar cabelleras, o *salva reverentia*, la dote que David pagó por Mical (1 S. 18:25-27) sería una descripción más idónea de la situación.

6:14 ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Que otros se vanaglorien por causas externas: Pablo se gloria en algo más noble. Vanagloriarse en los propios actos pertenece al antiguo orden de la ley (cf. Ro. 2:23: ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι) y de la carne (cf. Fil. 3:4: πεποιθέναι ἐν σαρκί); queda «excluido» (ἐξεκλείσθη, Ro. 3:27) del nuevo orden de la fe.

Pablo usa el μὴ γένοιτο de forma categórica en otros lugares (cf. 2:17; 3:21); esta construcción oracional es similar a los ejemplos de γίνομαι con infinitivo que hallamos, por ejemplo, en Hechos 20:16 (ὅπως μὴ γένηται αὐτῷ χρονοτριβῆσαι) y 22:6 (ἐγένετο δέ μοι... περιαστράψαι φῶς).

Pablo menciona en 2 Corintios 11:21s. y Filipenses 3:4-6 algunos aspectos de su herencia y logro personal, en los cuales se vanagloriaba sin duda antes de su conversión, precisamente los aspectos en los que los agitadores de Galacia se estaban vanagloriando. Tal vanagloria «se refiere a la actitud humana de autoconfianza pecadora ante Dios y por ello caracteriza la vida del antiguo señorío» (R. C. Tannehill: *Dying and Rising*, 62; cf. R. Bultmann: *Theology of the NT*, ETr, I [London, 1952], 242ss.).

Pero el más noble objeto de la presente gloria de Pablo era, de acuerdo con todos los parámetros normales de su tiempo, el más innoble de todos los objetos: una especie de vergüenza terrible, no de orgullo. Después de dieciséis siglos durante los cuales la cruz se ha convertido en un símbolo sagrado, es difícil darnos cuenta del horror inexplicable y de la repugnancia que la sola mención de la cruz provocaba en época de Pablo. En la alta sociedad romana no se podía pronunciar la palabra *crux* (Cicerón, *Pro Rabirio*, 16); más aún, cuando alguien era condenado a muerte de cruz, la sentencia empleaba una fórmula arcaica eufemística: *arbori infelici suspendito*, «colgado de infeliz árbol» (Cicerón, *ibíd.*, 13). En las provincias orientales del imperio, el término griego σταυρός debe haber inspirado el mismo miedo y la misma aversión que su equivalente latino.

Sería comprensible que los primeros cristianos hubieran admitido de mala gana la crucifixión de Jesús; sabían que era un hecho innegable y se habrían visto obligados a ello. Pero Pablo, ciudadano romano de nacimiento y de religión judía por educación, no solo rechaza como un simple desperdicio (σκύβαλα, Fil. 3:8) todo aquello de lo que se enorgullecía en un tiempo, sino que acepta como el propósito más valioso de la vida el conocimiento del Cristo crucificado y se gloria en su cruz, una sorprendente paradoja. La «muerte de cruz sumamente viva» (*mors turpissima crucis*, como la denomina la versión latina del comentario de Orígenes a Mt. 27:22ss.), fue tan central en el Evangelio paulino que llamó a su mensaje «la palabra de la cruz» (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, 1 Co. 1:18), y no se sorprendió de que un mensaje tan ofensivo supusiera un escándalo para los judíos y un completo absurdo para los griegos. ¿Cómo podía aceptarse esa clase de mensaje en el mundo grecorromano de Pablo? Pablo declaró que encontró aceptación porque es poder y sabiduría de Dios; pero solamente la «demostración» (ἀπόδειξις) del Espíritu» (1 Co. 2:4) podía evidenciarlo a los creyentes. Véase M. Hengel: *Crucifixion*, ETr (London, 1977) y la bibliografía al final; también U. Wilkens: «Das Kreuz Christi als die Tiefe der Weisheit Gottes zu 1 Kor 2,1-16», en *Paolo a una Chiesa Divisa*, ed. L. de Lorenzi (Roma, 1980), 43-81, con el debate en 81-108.

Para el que hace de la cruz su supremo (y único) motivo en qué gloriarse se trastocan todas las normas sociales aceptadas y ocurre una absoluta «revaloración de los valores». No solo se trata de que ya no juzga a nadie κατὰ σάρκα (de acuerdo a «las normas del mundo»), sino que ha realizado una reestructuración radical de todo a la luz de la cruz. Es cierto que «la crucifixión al mundo anterior de vanagloria significa una separación definitiva de ese mundo» (R. C. Tannehill: *Dying and Rising*, 63); también

se ha efectuado una separación definitiva de todo el mundo *contemporáneo*, con sus estados de opinión y sus cánones de honor y vergüenza.

Pero la crucifixión del mundo no significa, como afirma M. Werner en *The Formation of Christian Dogma* (ETr [London, 1975], 73s, 95, 107), que por la «crucifixión» en la cruz de Cristo el mundo está pasando, en el sentido de 1 Corintios 7:31.

Pablo emplea el término κόσμος en el sentido de un poder que se opone a Dios; cf. 4:3 (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου); 1 Corintios 2:12; 3:19, donde se contraponen el Espíritu/sabiduría del mundo y el Espíritu/sabiduría de Dios. En este κόσμος dominan el pecado, la muerte y la ley: el aguijón de la carne es el pecado y el poder del pecado es la ley (1 Co. 15:56). Pablo emplea en otros textos αἰών en un sentido similar; cf. 1:4, «el presente siglo malo»; 1 Corintios 1:20; 2:6; 2 Corintios 4:4. Efesios 2:2 combina ambos términos: κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου.

κράζω κόσμῳ. Cf. 2:29; estar «crucificado al mundo» forma parte del «estar crucificado con Cristo». Se trata de la cruz tal y como se ha venido presentando e interpretando a lo largo de toda la epístola: «En esta interpretación se encuentra la fuerza aniquiladora y creadora del cristianismo; el primer mandamiento de la nueva religión es no tener más Dios que Aquél que se ha manifestado allí por entero y de forma definitiva» (J. Denney: *The Death of Christ*, 163).

J. E. Powell responde a la pregunta «¿en qué sentido hace el cristianismo diferente a un cristiano o a una sociedad de cristianos?» citando Gálatas 6:14, y añade: «El cristiano es el individuo que cree, y se diferencia en nada y en todo: en nada que pueda definirse en términos de opinión, estrategia, juicio o decisión, y al mismo tiempo en todo, porque piensa, juzga y actúa creyendo que el ser humano y la sociedad humana se pueden remedir, aunque no perfeccionar, y que su redención se ha llevado a cabo y está al alcance para siempre de un modo que solo saben los cristianos» (*Wrestling with the Angel* [London, 1977], 64).

Dejemos que Isaac Watts tenga la última palabra:

La cruz excelsa al contemplar
Do Cristo allí por mí murió,
Nada se puede comparar
A las riquezas de su amor.

Yo no me quiero, Dios, gloriar
Más que en la muerte del Señor.
Lo que más pueda ambicionar
Lo doy gozoso por su amor.

Ved en su rostro, manos, pies,
 Las marcas vivas del dolor;
 Es imposible comprender
 Tal sufrimiento y tanto amor.

Su sangre carmesí, cual manto,
 Cubre su cuerpo en la cruz;
 Muerto soy al mundo
 Y el mundo es muerto a mí.

El mundo entero no será
 Dádiva digna de ofrecer.
 Amor tan grande, sin igual,
 En cambio exige todo el ser.

[Nota de traducción: Isaac Watts es el autor del conocido himno *When I Survey the Wondrous Cross*. Solo he traducido la cuarta estrofa para que no desentone demasiado del estilo del himno; aparte de eso, he mantenido la versión que aparece en el himnario de las iglesias bautistas españolas (himno núm. 108).]

6:15 οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία. Este versículo se ha contaminado con el cap. 5:6 en algunos estratos de la transmisión textual, versículo que de hecho trata del mismo asunto. En medio de toda la severidad con que advierte de aceptar la circuncisión como algo querido por Dios, llama la atención que Pablo subraye dos veces en la carta que ni la circuncisión ni la incircuncisión significan nada *per se*. En el antiguo orden de la ley, donde la distinción entre judíos y gentiles tenía una importancia fundamental, importaba mucho si un hombre estaba circuncidado o no; ahora es completamente irrelevante.

ἀλλὰ καινὴ κτίσις. Cf. 2 Corintios 5:17: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. La cuestión es estar ἐν Χριστῷ. En él, el μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ que separaba a judíos y gentiles ha sido derribado (Ef. 2:14). En esta nueva situación, la circuncisión o cualquier otra tradición ancestral (cf. 1:14) pierde toda su trascendencia religiosa. Como hombre en Cristo, Pablo se ajustaba a esas tradiciones o no, dependiendo de con quién estuviera y de otras circunstancias. Era un error insistir en ellas como una obligación, inconsistente por completo con su pertenencia a la «nueva creación», a la vida en Cristo.

La «nueva creación» en su plenitud pertenece al futuro, pero ya se realiza por el Espíritu en los que están en Cristo. Cristo es la cabeza de

la nueva creación; en él han sido trasladados de su anterior existencia «en Adán», cabeza de la antigua creación, y esperan la manifestación final de la nueva creación en el día de la resurrección, cuando «en Cristo todos serán vivificados» (1 Co. 15:22).

B. D. Chilton («Galatians 6¹⁵: A Call to Freedom before God», *Exp Tim* 89 [1977-78], 311-313) estudia la analogía con b^riyah en la literatura rabínica (cf. m. Ab. 1:12; 4:1; 6:1) y apunta que κτίσις significa «humanidad»: «Dios ha apartado la polaridad judío-gentil (cf. 3²⁸) a favor de una “nueva creación” conjunta. Al alcance de “cualquiera en Cristo” (2 Co. 5¹⁷) se encuentra un estatus ante Dios que le libera de la represión que sufría antes».

Según Georgius Syncellus, *Chron.*, ed. Dindorf (=CSB 20), 1, p 48, del siglo VIII d.C., Gálatas 6:15 es una cita del *Apocalipsis de Moisés*, un apócrifo desconocido. Puede que tomara esta información de Eythalius (siglo V d.C.), pero dada la falta de evidencias sólidas debemos ser escepticos ante esta afirmación.

6:16 καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. La construcción clásica de la cláusula de apertura habría sido ὅσοι ἄν más subjuntivo. Este κανὼν parece ser el principio que acaba de afirmar sobre la «nueva creación»: se refiere, por tanto, a los miembros de la nueva humanidad guiados por dicho principio, en contraste con los que mantienen la validez de la circuncisión y requisitos legales parecidos. Para στοιχέω, cf. 5:25.

En cuanto a la mención de Israel, cf. Salmos 125 (LXX 124):5; 128 (LXX 127):6: εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ, y la atribución final de las dieciocho bendiciones: «Bendito seas tú, oh Señor, que bendices a tu pueblo Israel con la paz» (barûk 'attah Y' hamm^ebar^ek 'et 'ammô Yisra'el b'salôm).

Se ha debatido en torno a la relación entre «el Israel de Dios» y «todos los que andan conforme a esta regla». Una interpretación generalizada hace equivaler ambas categorías y considera el καὶ ante ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ como un καὶ epexegetico. Crisóstomo afirma *ad loc.*: «Los que buscan estas cosas [las “nuevas cosas de la gracia”] disfrutarán de paz y concordia, y podrán ser llamados “Israel” con propiedad». Esto concuerda con la postura que ya explicitara Justino mártir, de que la Iglesia cristiana es «el verdadero Israel, el Israel espiritual» (*Dial.* 11.5). N. A. Dahl defiende esta interpretación en «Der Name Israel: Zur Auslegung von Gal 6,6», *Judaica* 6 (1959), 161-170. Existe una continuidad entre el antiguo Israel y la Iglesia, por la que la Iglesia es un comunidad de judíos y gentiles; por

ello, Luz equipara el Israel de Dios con la Iglesia de judíos y gentiles (*Das Geschichtsverständnis bei Paulus* [München, 1968], 269). W. D. Davies puntualiza que, de ser así, esperaríamos encontrar apoyo en Romanos 9-11, «donde Pablo trata de Israel con profundidad» («Paul and the People of Israel», *NTS* 24 [1977-78], 10 n 2).

G. Schrenk sigue el artículo de Dahl en *Judaica* en su «Der Segenswunsch nach der Kampfpistel» (*Judaica* 6 [1950], 170-190); según Schrenk, el Israel de Dios designa a los judíos cristianos (en un artículo anterior suyo, «Was bedeutet "Israel Gottes"?», *Judaica* 5 [1949], 81-84, ofrecía diferentes interpretaciones). D. W. B. Robinson mantiene una postura similar en «Distinction between Jewish and Gentile Believers in Galatians», *ABR* 13 (1965), 29-48. Pero resulta difícil creer que Pablo, interesado en obviar los rasgos distintivos que dividían a judíos y gentiles, hubiera continuado pensando o hablando de los judíos cristianos como un grupo separado dentro de sus iglesias.

W. D. Davies («Paul and the People of Israel», 10) opina que el Israel de Dios «se refiere al pueblo judío en su conjunto». Posiblemente tenga razón; lo corrobora la observación paulina de que «no todos los descendientes de Israel pertenecen a Israel» (Ro. 9:6). Si ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (1 Co. 10:18) designa el Israel empírico, ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ designa el Israel que Dios conoce como el verdadero Israel. En este sentido, Mario Victorinus, el primer comentarista latino de Pablo, comenta lo siguiente: «no "en Israel", en el sentido de cualquier judío, sino "en el Israel del Señor"; porque Israel es verdadero si sigue al Señor, sin esperar su salvación de ninguna otra fuente».

E. D. Burton (*Galatians*, 357s) analiza la oración asignando la «paz» a «ellos» (es decir, a «los que andan conforme esta regla») y «misericordia», al Israel de Dios. Afirma que el orden «paz y misericordia» no es lógico si ambos están relacionados, «ya que coloca primero el efecto y después la causa»; el orden lógico sería «misericordia y paz» o «gracia y paz». P. Richardson, en *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge, 1969), 81-81, sigue a Burton y sitúa la coma tras ἐπ' αὐτοῖς, en lugar de tras καὶ ἔλεος. Según Burton, καὶ ἔλεος es una reflexión secundaria, a la que le sigue otra reflexión posterior: καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

Pero la referencia al Israel de Dios no tiene por qué ser secundaria. Si Pablo conocía la decimonovena bendición, añadida a las dieciocho bendiciones, estaría acostumbrado a orar a Dios pidiendo «paz... y misericordia sobre nosotros y sobre todo tu pueblo Israel» (šalôm... w'rah'mîm 'alênû w'al kol Yisra'el 'ammeḵa). De ser así, la expresión «y sobre el Israel

de Dios» habría acudido fácilmente a su memoria. Seguramente, F. Mus-sner alcanza el verdadero sentido en su *Galaterbrief*, 417 n. 59, cuando identifica el Israel de Dios con el πᾶς Ἰσραήλ de Romanos 11:26. Pese a su menosprecio por la ley y las costumbres, Pablo tenía las esperanzas puestas en la última bendición de Israel. No todos andaban conforme a «esta norma», pero el hecho de que algunos israelitas ya lo estuvieran haciendo le parecía el anticipo de ese remanente que iría aumentando hasta que, con el ingreso de la plenitud (πλήρωμα) de los gentiles, «todo Israel sea salvo». Posiblemente, la invocación de la bendición sobre el Israel de Dios se hace desde una perspectiva escatológica.

B. Las marcas de Jesús (6:17)

De ahora en adelante, que nadie me cause molestias: llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús.

NOTA TEXTUAL

- v. 17 Ἰησοῦ P⁴⁶ A B C* 33 al lat^{it} / Χριστοῦ P Ψ 81 pc cop^{bo} / κυρίου Ἰησοῦ K L byz lat^{vg} syr^{pesh} / κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ κ lat^{it} cop^{sa} / κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ D* G Ambst Pelag

6:17 Τοῦ λοιποῦ. Fórmula clásica (cf. Ef. 6:10); el genitivo puede considerarse un tipo de «genitivo temporal» en una construcción «a lo largo de»: «en el tiempo que queda». El acusativo (τὸ) λοιπόν es más frecuente en el NT, sobre todo en las conclusiones epistolares, como el τοῦ λοιποῦ del versículo 17; cf. 2 Corintios 13:11; Filipenses 3:1; 4:8.

Pablo pide que nadie se inmiscuya (κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω), porque es esclavo, y esclavo marcado, de otro. Aunque no habla de sí mismo, podemos comparar estas palabras con las de Romanos 14:4: «¿Quién eres tú para juzgar al criado (οἰκέτης) de otro? Ante su propio amo está en pie o cae». Los opositores de Pablo critican la presentación que hace del Evangelio y su estrategia misionera; pero no es responsable ante ellos. Tampoco le corresponde decidir el contenido de su Evangelio o el criterio de equipararlo en los mismos términos para judíos y gentiles; lo que tenía que hacer era obedecer al Señor que le envió a predicar ese Evangelio a los gentiles, igual que envió a otros a predicar a los judíos.

Acepta las «marcas de Jesús» que lleva en su cuerpo como la marca hecha con hierro al rojo vivo o el tatuaje que certifica que un esclavo, sobre todo el esclavo huido y capturado de nuevo, es propiedad de uno u otro dueño. W. Kramer ha señalado que el nombre sencillo «Jesús» se encuentra «en afirmaciones sobre la participación de los cristianos en la muerte y resurrección de Cristo», como 2 Corintios 4:10s, 14b (*Christ, Lord, Son of God*, ETr [London, 1966], 200). Una de estas afirmaciones en 2 Corintios 4:10 tiene un gran parecido con la de Gálatas 6:17: Pablo dice que lleva en su cuerpo «la muerte de Jesús» (πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες) y explica esta expresión afirmando que «mientras vivimos, constantemente estamos siendo entregados a muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo mortal» (2 Co. 4:11).

En contraste con la actual marca irrelevante de la circuncisión, Pablo afirma que las marcas de su cuerpo significan algo auténtico: son las στίγματα o cicatrices sufridas como consecuencia directa de su servicio a Jesús. Estas proclaman quién es y a quién sirve. Las cicatrices más permanentes serían las de la lapidación en Listra (Hch. 14:19; cf. 2 Co. 11:25); si esta carta también se dirigía a Listra, algunos de sus lectores tendrían un vívido recuerdo de aquella ocasión.

W. Klassen: «Galatians 6:17», *Exp Tim* 81 (1969-70), 378, lo compara con el incidente que se encuentra en Josefo: *Guerras* 1.197, donde Antípater, hermano de Herodes, se arranca los vestidos para mostrar las múltiples cicatrices (τραύματα) que testifican su lealtad al César.

Algunos han señalado que el término στίγματα se refería a los tatuajes que identificaban a los devotos de los diferentes cultos como adoradores de esta o aquella divinidad; es una práctica prohibida en Israel por Levítico 19:28, aunque en Isaías 44:5 el judío fiel escribirá en su mano «de Yavé» para indicar a quién sirve. E. Dinkler pensaba que el cuerpo de Pablo estaba marcado, quizá desde el bautismo, con una X, la letra inicial de «Cristo» en griego («Jesu Wort vom Kreuztragen», *Bultmann FS*, 125).

Véase F. J. Doelger: *Sphragis: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, V, 3-4 (Paderborn, 1911), 49s, 105 n. 3; U. Wilkens: «Zu den syrischen Göttern», *Deissmann FS*, 1-19, sobre todo 7-9.

Se han ofrecido otras explicaciones de στίγματα menos plausibles, como la de E. Hirsch: «Zwei Fragen zu Gal 6», *ZNW* 29 (1930), según el cual Pablo se refiere al problema ocular que le causó haberse expuesto a la luz cegadora de la gloria divina en el camino a Damasco; ver la réplica de O. Holtzmann: «Zu E. Hirsch: Zwei Fragen zu Gal 6», *ZNW* 30 (1931) 82ss.

El genitivo τοῦ Ἰησοῦ muestra a Jesús como el κύριος de Pablo, de quien es esclavo; sin embargo, el texto citado de 2 Corintios 4:10 nos recuerda que Pablo también utiliza τοῦ Ἰησοῦ para hablar de su participación en los sufrimientos de Jesús y en su vida resucitada; véase O. Schmitz: *Die Christugemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs* (Gütersloh, 1924). Es evidente que Pablo aceptó los sufrimientos soportados durante su ministerio apostólico como la participación en los sufrimientos de Cristo (κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, Fil. 3:10); de hecho, estaba deseoso de absorber en su propia persona la mayor participación posible en el sufrimiento de Cristo para que sus hermanos cristianos sufrieran lo menos posible (cf. 2 Co. 1:5-7; Col. 1:24). Pero este aspecto de su pensamiento no es central en el texto.

Véase también J. H. Moulton: «The Marks of Jesus», *Exp Tim* 21 (1909-10), 283s.; O. Betz: *TDNT* VII, 663s (s.v. στίγμα); E. Güttgemanns: *Der leidende Apostel und sein Herr* (Göttingen, 1966), 126-135; U. Borse: «Die Wundmale und der Todesbescheid», *BZ NF* 14 (1970), 88-111.

C. Despedida (6:18)

Hermanos, la gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu. Amén.

NOTA TEXTUAL

v. 18 ἡμῶν / om N P 1739 al
Χριστοῦ / om P pc

6:18 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί. Recoge y repite la «gracia» del saludo inicial (1:3) en la bendición final. Salvo el vocativo ἀδελφοί, la bendición es casi idéntica a la que vemos en Filemón 25 y Filipenses 4:23 (donde falta ὑμῶν). Cf. 2 Timoteo 4:22a: Ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν es una variante del sencillo μεθ' ὑμῶν que encontramos en Romanos 16:20; 1 Corintios 16:23; Colosenses 4:18; 1 Tesalonicenses 5:28; 1 Timoteo 6:21; 2 Timoteo 4:22; cf. μετὰ πάντων ὑμῶν en 1 Corintios 16:23; 2 Corintios 13:14; 2 Tesalonicenses 3:18; Tito 3:15. «La gracia de nuestro (del) Señor Jesús (Cristo)» se encuentra en

Romanos 16:20; 1 Corintios 16:23; Filipenses 4:23; 1 Tesalonicenses 5:28; 2 Tesalonicenses 3:18; se reduce a ἡ χάρις en Colosenses 4:18 (cf. Ef. 6:24: ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπῶντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ); 1 Timoteo 6:21; 2 Timoteo 4:22b; Tito 3:15; Filemón 25; en 2 Corintios 13:14 se expande con la tríada Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.

ἀμήν, del hebreo 'amen, «firme», «seguro», es una fórmula de confirmación (cf. 1:5). Constituye la respuesta de la congregación a la lectura de la carta; sería agradable pensar que un «amén» bienintencionado y de corazón resonó en todas las congregaciones donde se envió la carta.

No hay forma de saber el efecto causado por la carta de Pablo en las iglesias gálatas que la recibieron. Lo que está claro es que la circuncisión pronto dejó de ser un criterio en territorio de la misión gentil. (Si es que, como algunos ven en Colosenses 2:11, representaba la tendencia contra la que Pablo polemiza en Colosenses, lo hizo como parte de un ascetismo voluntario que se creía que conducía a los devotos a un plano espiritual más elevado). Puede que la desaparición de la circuncisión como criterio se deba en parte a la carta de Pablo, o bien al decreto apostólico de Hechos 15:28ss. que circuló más allá de los cristianos gentiles de Siria y Cilicia, a los cuales se dirigía en primera instancia. De cualquier modo, el movimiento judaizante recibió un revés del que nunca se recuperó tras la catástrofe del 70 d.C. La iglesia de Jerusalén en el exilio no hizo nada parecido al impacto causado por su primera generación sobre la cristiandad gentil.

Esto no significa que las enseñanzas positivas de Gálatas se acogieran y mantuvieran en su totalidad. La mentalidad religiosa es muy propensa a someterse a reglas; el Evangelio liberador de la gracia soberana es muy «peligroso» para dejar que siga su curso sin restricciones. Cuando Pablo se convirtió en una figura menos controvertida, se veneró su memoria y se canonizaron sus escritos, su enseñanza se cargó con un nuevo legalismo. Cuando, alguna vez, aparecía alguien que entendía y proclamaba el genuino mensaje de Gálatas, se exponía a que le acusaran de subversivo, como pasó con Pablo en su tiempo. Pero la carta a los Gálatas, con su toque de diana a la libertad cristiana, ha liberado una y otra vez el verdadero Evangelio de la prisión en la que gente bienintencionada (aunque desatinada) lo ha confinado, de modo que una vez más puede actuar su fuerza emancipadora en la vida de los seres humanos, dando fuerza a los que lo reciben para mantenerse firmes en la libertad con la que Cristo les ha hecho libres.

BIBLIOGRAFÍA

en inglés, alemán, francés y castellano

1. Comentarios y monográficos de Gálatas

(a) *Iglesia primitiva*

Sirio

San Efrén:

Ephrem: *S. Ephraemi Syri commentarii in epistolas D. Pauli*, nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekhitaristis translati (Venice, 1893).

Griego

Crisóstomo:

Chrysostom: *S. Joannis Chrysostomi interpretatio omnium epistolarum paulinarum per homilias facta*, ed. F. Field (Oxford, 1852), ETr in NPNF, series 1. 13, 1-48.

Teodoro de Mopsuesto:

Theodore of Mopsuestia: *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii* I-II, ed. H. B. Swete (Cambridge, 1880-1882): I, 1-111.

Teodoreto de Ciro:

Theodoret of Cyrus: *B. Theodreti episcopi Cyrensis interpretatio epistolae ad Galatas* (PG 82.459-504).

Ver también: Staab, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, NTab 15 (Münster, 1933).

Latín

Cayo Mario Victorino:

C. Marius Victorinus: *Marii Victorini Afri commentarii in epistulas Pauli*, ed. A. Locher, Bibliotheca Teubneriana (Leipzig, 1972): *Ad Galatas*.

San Ambrosio:

Ambrosiaster: *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas*, ed. H. J. Vogels, CSEL 81, I-III (Vienna, 1966-69): *Ad Galatas*, III.3-68.

San Jerónimo:

Jerome: *S. Eusebii Hieronymi ... commentariorum in epistolam ad Galatas libri tres* (PL 26.331-468).

San Agustín:

Augustine: *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi epistulae ad Galatas expositionis liber unus* (PL 35.2105-2148).

Pelagio:

Pelagius: *Pelagius's exposition of thirteen epistles of St. Paul*, ed. A. Souter, I-III, TS 9 (Cambridge, 1922-31): *Ad Galatas*, II.306-343.

Véase: Souter, A., *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (Oxford, 1927).

(b) *Período de la Reforma*

Martín Lutero:

Luther, M., *Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17*, ed. H. von Schubert, *AHAW*, phil.-hist. Kl. (Heidelberg, 1918).

Luther, M., *In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius, 1518/19*. WA 2, 443-618.

Luther, M., *In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus, 1531/35*. WA 40/1-2.

Luther, M., ETr: *Lectures on Galatians*, ed. J. Pelikan, *Luther's Works*, American edition, 26-27 (St. Louis, 1963-64)

Luther, M., ETr: *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. A revised and completed translation based on the 'Middleton' edition of the English version of 1575, ed. P. S. Watson (London, 1953).

Juan Calvino:

Calvin, J., *Commentarius in Epistolam ad Galatas* (Geneva, 1548).

Calvin, J., ETr: *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, trans. T. H. L. Parker (Edinburgh, 1965), 3-119.

(e) Periodo moderno

Alford, H., *The Greek Testament*, I-IV (London and Cambridge, 1874-80): III, 1-67.

Allan, J. A., *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, Torch Commentaries (London, 1951).

Amiot, F., *Saint Paul: Épître aux Galates* (Paris, 1946).

Askwith, E. H., *The Epistle to the Galatians: An Essay on its Destination and Date* (London, 1902).

Bentley, R., *Critica Sacra*, ed. A. A. Ellis (Cambridge, 1862): *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Galatas*, 93-117.

Betz, H. D., *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia (Philadelphia, 1979).

Beyer, H. W., *Der Brief an die Galater*. Neu bearbeitet von P. Althaus, NTD (Göttingen, 1962).

Bligh, J., *Galatians: A Discussion of St. Paul's Epistle* (London, 1969).

Bligh, J., *Galatians in Greek* (Detroit, 1966).

Blunt, A. W. F., *The Epistle to the Galatians*, Clarendon Bible (Oxford, 1925).

Bonnard, P., *L'Épître de Saint Paul aux Galates*, CNT (Neuchâtel & Paris, 1972).

Bousset, W., 'Der Brief an die Galater', *Die Schriften des Neuen Testaments*, II (Göttingen, 1917), 28-72.

Bring, R., *Commentary on Galatians*, ETr (Philadelphia, 1961).

Bruggen, J. van, 'Na Veertien Jaren': *De datering van het in Galaten 2 genoemde overleg te Jerusalem* (Kampen, 1973).

Burton, E. DeWitt, *The Epistle to the Galatians*, ICC (Edinburgh, 1921).

Cole, R. A., *The Epistle of Paul to the Galatians*, TNTC (London, 1965).

Duncan, G. S., *The Epistle of Paul to the Galatians*, MNTC (London, 1934).

Eckert, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, BU 6 (Regensburg, 1971).

Emmet, C. W., *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Readers' Commentary (London, 1912).

Findlay, G. G., *The Epistle to the Galatians*, Expositor's Bible (London, 1888).

Grayston, K., *The Epistles to the Galatians and to the Philippians*, Epworth Commentaries (London, 1957).

Guthrie, D., *Galatians*, NCB (London, 1969).

Harvey, A. E., *The New English Bible: Companion to the New Testament* (Oxford/Cambridge, 1970), 598-616.

Hendriksen, W., *Exposition of Galatians*, New Testament Commentary (G. Rapids, 1968).

Hogg, C. F. and Vine, W. E., *The Epistle to the Galatians* (London/ Glasgow, 1922).

Howard, G., *Paul: Crisis in Galatia*, SNTSM 35 (Cambridge, 1979).

Huxtable, E., *The Epistle to the Galatians*, Pulpit Commentary (London, 1880).

Kelly, W., *Lectures on the Epistle of Paul the Apostle to the Galatians* (London, 1865).

Lagrange, M.-J., *Saint Paul, Épître aux Galates* (Paris, 1925).

Lietzmann, H., *An die Galater*, HNT (Tübingen, 1923).

Lightfoot, J. B., *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (London, 1865).

Loisy, A., *L'Épître aux Galates* (Paris, 1916).

Lührmann, D., *Der Brief an die Galater*, Zürcher Bibelkommentare (Zürich, 1978).

- Lütgert, W., *Gesetz und Geist: eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes*, BFCT 22/6 (Gütersloh, 1919).
- Machen, J. G., *Notes on Galatians*, ed. J. H. Skilton (Philadelphia, 1972).
- Mussner, F., *Der Galaterbrief*, Herders TKNT (Freiburg, ³1977).
- Neil, W., *The Letter of Paul to the Galatians*, CBC (Cambridge, 1967).
- Oepke, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, THK (Berlin, ²1957).
- O'Neill, J. C., *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians* (London, 1972).
- Quesnell, Q., *The Gospel of Christian Freedom* (New York, 1969).
- Ramos, F. P., *La Libertad en la Carta a los Gálatas* (Madrid, 1977).
- Ramsay, W. M., *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (London, 1899).
- Rendall, F., 'The Epistle of Paul to the Galatians,' *Expositor's Greek Testament* III (London, 1903), 121-200.
- Ridderbos, H. N., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, NICNT (G. Rapids, 1953).
- Ropes, J. H., *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, Harvard Theological Studies 14 (Cambridge, Mass., 1929).
- Round, D., *The Date of St. Paul's Epistle to the Galatians* (Cambridge, 1906).
- Schlier, H., *Der Brief an die Galater*, KEK (Göttingen, ⁵1971).
- Sieffert, F., *Der Brief an die Galater*, KEK (Göttingen, ⁴1899).
- Stamm, R. T., 'The Epistle to the Galatians,' *IB X* (Nashville, 1953), 427-593. Steinmann, A., *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes* (Münster, 1906).
- Steinmann, A., *Der Leserkreis des Galaterbriefes* (Münster, 1908).
- Tenney, M. C., *Galatians: The Charter of Christian Liberty* (Grand Rapids, 1950).
- Weber, V., *Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil* (Ravensburg, 1900).
- Weber, V., *Die Adressaten des Galaterbriefes: Beweis der rein südgalatischen Theorie* (Ravensburg, 1900).
- Zahn, T., *Der Brief des Paulus an die Galater*, ZK (Leipzig, ³1922).

2. Comentarios y monográficos de otros libros del NT

Hechos

- Blunt, A. W. F., *The Acts of the Apostles*, Clarendon Bible (Oxford, 1922).
- Cadbury, H. J., *The Book of Acts in History* (New York, 1955).
- Dibelius, M., *Studies in the Acts of the Apostles*, ETr (London, 1956).
- Ehrhardt, A., *The Acts of the Apostles: Ten Lectures* (Manchester, 1969).
- Findlay, J. A., *The Acts of the Apostles* (London, 1934).
- Haenchen, E., *The Acts of the Apostles*, ETr (Oxford, 1971).
- Harnack, A., *The Acts of the Apostles*, ETr (London, 1909).
- Hengel, M., *Acts and the History of Earliest Christianity*, ETr (London, 1979).
- Jackson, F. J. F., and Lake, K. (ed.), *The Beginnings of Christianity* 1.1-5 (London, 1920-33).
- Knox, W. L., *The Acts of the Apostles* (Cambridge, 1948).
- Marshall, I. H., *The Acts of the Apostles*, TNTC (Leicester, 1980).
- O'Neill, J. C., *The Theology of Acts in its Historical Setting* (London, ¹1970).
- Wendt, H. H., *Die Apostelgeschichte*, KEK (Göttingen, ⁵1913).
- Williams, C. S. C., *A Commentary on the Acts of the Apostles*, BNTC (London, 1957).

Romanos

- Barrett, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, BNTC (London, 1957).
- Barth, K., *The Epistle to the Romans*, ETr (Oxford, 1933).
- Bruce, F. F., *The Epistle of Paul to the Romans*, TNTC (London, 1963).
- Crainfield, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, ICC, I-II (Edinburgh, 1975-79).
- Käsemann, E., *Commentary on Romans*, ETr (Grand Rapids, 1980).
- Kuss, O., *Der Römerbrief*, I-III (Regensburg, 1957-78), unfinished (inacabado).

Murray, J., *The Epistle to the Romans*, NICNT, I-II (Grand Rapids, 1959-65).
 Wilckens, U., *Der Brief an die Römer*, EKKNT, I- (Köln/Neukirchen-Vluyn, 1978-).

1ª y 2ª Corintios

Barrett, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, BNTC (London, 1968).
 Barrett, C. K., *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, BNTC (London, 1973).
 Schmithals, W., *Gnosticism in Corinth*, ETr (Nashville/New York, 1971).

Efesios

Kirby, J. C. *Ephesians, Baptism and Pentecost* (London, 1968).
 Robinson, J. A., *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London, 1904).

Filipenses

Beare, F. W., *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, BNTC (London, 1959).
 Lightfoot, J. B., *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (London, 1881).

Colosenses

Lightfoot, J. B., *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London, 1879).
 Percy, E., *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund, 1964).

1ª y 2ª Tesalonicenses

Best, E., *A Commentary on the 1 and 2 Epistles to the Thessalonians*, BNTC (London, 1972).

1ª Pedro

Hort, F. J. A., *The First Epistle of St. Peter, I.1-II.17* (London, 1898).

3. Introducciones al NT (abreviatura, INT)

Fuller, R. H., *A Critical Introduction to the New Testament* (London, 1966).
 Grant, R. M., *A Historical Introduction to the New Testament* (London, 1963).
 Guthrie, D., *New Testament Introduction* (London, 1970).
 Heard, R., *An Introduction to the New Testament* (London, 1950).
 Kümmel, W. G., *Introduction to the New Testament*, ETr (London, 1966).
 Marxsen, W., *Introduction to the New Testament*, ETr (Oxford, 1968).
 Moffatt, J., *An Introduction to the Literature of the New Testament* (Edinburgh, 1918).
 Peake, A. S., *A Critical Introduction to the New Testament* (London, 1909).
 Sparks, H. F. D., *The Formation of the New Testament* (London, 1952).

4. Festschriften y Denkschriften (abreviatura, FS)

Black FS (1): *Neotestamentica et Semitica: Studies in honour of Matthew Black*, ed. E. E. Ellis and M. Wilcox (Edinburgh, 1969).
Black FS (2): *Text and Interpretation: Studies in the New Testament presented to Matthew Black*, ed. E. Best and R. McL. Wilson (Cambridge, 1979).
Bruce FS: *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce*, ed. W. W. Gasque and R. P. Martin (Exeter, 1970).
Bultmann FS: *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, ed. W. Eltester, BZNW 21 (Berlin, 1954).
Cullmann FS (1): *Neotestamentica et Patristica: eine Freundesgabe ... Oscar Cullmann ... überreicht*, ed. W. C. van Unnik, NovTSup 6 (Leiden, 1962).

- Cullmann FS (2): *Neues Testament und Geschichte: historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament* ..., ed. H. Baltensweiler and B. Reicke (Zürich, 1972).
- Daube FS: *Donum Gentilium: New Testament Studies in Honour of David Daube*, ed. C. K. Barrett, E. Bammel, W. D. Davies (Oxford, 1978).
- Deissmann FS: *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag* (Tübingen, 1927).
- Grant FS: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant*, ed. W. R. Schoedel and R. L. Wilken, *Théologie Historique* 53 (Paris, 1979).
- Grosbeide FS: *Arcana Revelata . . . aangeboden an F. W. Grosbeide*, ed. N. J. Hommes et al. (Kampen, 1951).
- Käsemann FS: *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann*, ed. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher (Tübingen/Göttingen, 1976).
- Knox FS: *Christian History and Interpretation: Studies presented to John Knox*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr (Cambridge, 1967).
- Manson FS: *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester, 1959).
- Morris FS: *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology presented to L. L. Morris*, ed. R. Banks (Exeter, 1974).
- Moule FS: *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in honour of Charles Francis Digby Moule*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge, 1973).
- Oudershys FS: *Saved by Hope: Essays in Honor of Richard C. Oudershys*, ed. J. I. Cook (Grand Rapids, 1978).
- Rigaux FS: *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Bédé Rigaux*, ed. A. Descamps and A. de Halleux (Gembloux, 1970).
- Rost FS: *Das Ferne und Nabe Wort: Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, ed. F. Maass, BZAW 105 (Berlin, 1967).
- Schnackenburg FS: *Neues Testament und Kirche: Festschrift für Rudolf Schnackenburg*, ed. J. Gärtl (Freiburg/Vienna, 1974).
- Simon FS: *Mélanges offerts à Marcel Simon: Paganisme, Judaïsme, Christianisme*, ed. A. Benoit, M. Philonenko, C. Vogel (Paris, 1978).
- Stählin FS: *Verborum Veritas: Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*, ed. O. Böcher and K. Haacker (Wuppertal, 1970).
- Tenney FS: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney*, ed. G. F. Hawthorne (Grand Rapids, 1975).
- De Zwaan FS: *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii*, ed. J. N. Sevenster and W. C. van Unnik (Haarlem, 1953).

5. Otras obras

- Bandstra, A. J., *The Law and the Elements of the World* (Kampen, 1964).
- Barclay, W., *Flesh and Spirit* (London, 1962).
- Barnikol, E., *Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Paulus und Petrus, Gal. 2,7-8*, FEUNTK 5 (Kiel, 1931).
- Barnikol, E., *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief*, FEUNTK 1 (Kiel, 1929).
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language* (Oxford, 1961).
- Barrett, C. K., *The Signs of an Apostle* (London, 1970).
- Bate, H. N., *A Guide to the Epistles of St. Paul* (London, 1926).
- Baur, F. C., *Paul: his Life and Works*, ETr, I-II (London, 21876, 1875).
- Baur, F. C., *Church History of the First Three Centuries*, ETr, I-II (London, 1878-79).
- Bornkamm, G., *Paul*, ETr (New York, 1971).
- Brown, R. E., and others (ed.), *Peter in the New Testament* (New York, 1973).
- Brown, R. E., and others (ed.), *Mary in the New Testament* (London, 1978).

- Bruce, F. F., *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter, 1980).
- Bruce, F. F., *Men and Movements in the Primitive Church* (Exeter, 1979).
- Bruner, F. D., *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids, 1970).
- Bruns, K. G., and Sachau, E. (ed.), *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert* (Leipzig, 1880).
- Buchanan, J., *The Doctrine of Justification* (Edinburgh, 1867).
- Bultmann, R., *Exegetica* (Tübingen, 1967).
- Bultmann, R., *Existence and Faith*, ETr (London, 1964).
- Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, ETr, I-II (London, 1952-55).
- Burkitt, F. C., *Christian Beginnings* (London, 1924).
- Caird, G. B., *The Apostolic Age* (London, 1955).
- Caird, G. B., *Principalities and Powers* (Oxford, 1956).
- Clark, S. B., *Man and Woman in Christ* (Ann Arbor, 1980).
- Cullmann, O., *The Christology of the New Testament*, ETr (London, 1959).
- Cullmann, O., *Peter Disciple-Apostle-Martyr*, ETr (London, 1962).
- Cullmann, O., *Salvation in History*, ETr (London, 1967).
- Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London, 1956).
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1980).
- Davies, W. D., *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (Philadelphia, 1952).
- DeBoer, W. P., *The Imitation of Paul* (Kampen, 1962).
- Deissmann, A., *Light from the Ancient East*, ETr (London, 1927).
- Deissmann, A., *Paul: A Study in Social and Religious History*, ETr (London, 1926). Denney, J., *The Death of Christ* (London, 1907).
- Dix, G., *Jew and Greek* (London, 1953).
- Dodd, C. H., *According to the Scriptures* (London, 1952).
- Dodd, C. H., *The Bible and the Greeks* (London, 1952).
- Dodd, C. H., *Gospel and Law* (Cambridge, 1951).
- Dodd, C. H., *New Testament Studies* (Manchester, 1953).
- Dodd, C. H., *More New Testament Studies* (Manchester, 1968).
- Drane, J. W., *Paul: Libertine or Legalist?* (London, 1975).
- Dülmen, A. van, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (Stuttgart, 1968).
- Dungan, D. L., *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* (Oxford, 1971).
- Dunn, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit*, SBT n.s. 15 (London, 1970).
- Dunn, J. D. G., *Jesus and the Spirit* (London, 1975).
- Dunn, J. D. G., *Unity and Diversity in the New Testament* (London, 1977).
- Ellis, E. E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Tübingen/Grand Rapids, 1978).
- Féret, H. M., *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem* (Paris, 1955).
- Field, F., *Notes on the Translation of the New Testament* (Cambridge, 1899). Fridrichsen, A., *The Apostle and his Message* (Uppsala, 1947).
- Fuller, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives* (London, 1972).
- Furnish, V. P., *The Love Command in the New Testament* (Nashville, 1972).
- Gaechter, P., *Petrus und seine Zeit* (Vienna/Munich, 1958).
- Gerhardsson, B., *Memory and Manuscript* (Lund/Copenhagen, 1961).
- Gore, C., *The Reconstruction of Belief* (London, 1925).
- Güttgemanns, E., *Der leidende Apostel und sein Herr* (Göttingen, 1966).
- Hahn, F., *Mission in the New Testament*, ETr, SBT 47 (London, 1965).
- Halmel, A., *Über römisches Recht im Galaterbrief eine Untersuchung zur Geschichte des Paulinismus* (Essen, 1895).
- Hanson, A. T., *Studies in Paul's Technique and Theology* (London, 1974).
- Harnack, A., *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, 1924).
- Harris, J. R., *Testimonies*, I-II (Cambridge, 1916-20).
- Haussleiter, J., *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube* (Leipzig, 1891). Heitmüller, W., *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums* (Marburg, 1917).

BIBLIOGRAFIA

- Hengel, M., *Crucifixion*, ETr (London, 1977).
- Hengel, M., *The Son of God*, ETr (London, 1976).
- Hengel, M., *Die Zeloten* (Leiden, 1961).
- Heussi, K., *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht* (Tübingen, 1955).
- Hill, D., *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge, 1967).
- Holl, K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II: *Der Osten* (Tübingen, 1928). Hübner, H., *Das Gesetz bei Paulus* (Göttingen, 1978).
- Hunter, A. M., *Paul and his Predecessors* (London, 1961).
- Jackson, F. J. F., and Lake, K. (ed.), *The Beginnings of Christianity*, Part 1, I-V (London, 1920-33).
- Jeremias, J., *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen, 1966).
- Jeremias, J., *The Central Message of the New Testament* (London, 1965).
- Jeremias, J., *The Prayers of Jesus*, ETr (London, 1967).
- Jewett, P. K., *Man as Male and Female* (Grand Rapids, 1975).
- Jewett, R., *Dating Paul's Life* (London, 1979).
- Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms* (Leiden, 1971).
- Jüngel, E., *Paulus und Jesus* (Tübingen, 1962).
- Käsemann, E., *New Testament Questions of Today*, ETr (London, 1961).
- Käsemann, E., *Perspectives on Paul*, ETr (London, 1971).
- Kim, S., *The Origin of Paul's Gospel*, WUNT 2/4 (Tübingen, 1981).
- Klausner, J., *From Jesus to Paul*, ETr (London, 1944).
- Klein, G., *Studien über Paulus* (Stockholm, 1918).
- Klein, G., *Rekonstruktion und Interpretation* (Munich, 1969).
- Klein, G., *Die zwölf Apostel* (Göttingen, 1961).
- Knox, J., *Chapters in a Life of Paul* (London, 1954).
- Kramcr, W., *Christ, Lord, Son of God*, ETr, SBT 50 (London, 1966).
- Kümmel, W. G., *The Theology of the New Testament*, ETr (London, 1974).
- Küng, H., *Justification*, ETr (Edinburgh, 1961).
- Küng, H., *The Living Church*, ETr (London, 1963).
- Kuss, O., *Auslegung und Verkündigung*, I-III (Regensburg, 1963-71).
- Lake, K., *The Earlier Epistles of St. Paul* (London, 1911).
- Lampe, G. W. H., *The Seal of the Spirit* (London, 1951).
- Leipoldt, J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig, 1962). Lightfoot, J. B., *Biblical Essays* (London, 1893).
- Lindars, B., *New Testament Apologetic* (London, 1961).
- Lindemann, A., *Paulus im ältesten Christentum* (Tübingen, 1977).
- Lohmeyer, E., *Galiläa und Jerusalem* (Göttingen, 1936).
- Longenecker, R. N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, 1975).
- Longenecker, R. N., *Paul, Apostle of Liberty* (Grand Rapids, 1964).
- Lorenzi, L. de (ed.), *Paul de Tarse* (Rome, 1979).
- Lorenzi, L. de (ed.), *Paolo a una chiesa divina* (Rome, 1980).
- Lüdemann, G., *Paulus der Heidenapostel*, I: *Studien zur Chronologie* (Göttingen, 1980).
- Luz, U., *Das Geschichtsverständnis bei Paulus* (Munich, 1968).
- Machen, J. G., *The Origin of Paul's Religion* (New York, 1921).
- Manson, T. W., *The Sayings of Jesus* (London, 1949).
- Manson, T. W., *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962).
- Marshall, I. H., *The Origins of New Testament Christology* (Leicester, 1977).
- Mitteis, L., *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs* (Leipzig, 1891).
- Moffatt, J., *Grace in the New Testament* (London, 1931).
- Moffatt, J., *Love in the New Testament* (London, 1929).
- Moule, C. F. D., *The Birth of the New Testament* (London, 1962).
- Moule, C. F. D., *An Idiom-Book of New Testament Greek* (Cambridge, 1953).

- Moule, C. E. D., *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977).
- Moule, C. F. D., *The Phenomenon of the New Testament* (London, 1981).
- Munck, J., *Paul and the Salvation of Mankind*, ETr (London, 1959).
- Neusner, J., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, I-III (Leiden, 1971).
- Nickle, K. F., *The Collection: A Study in Paul's Strategy*, SBT 49 (London, 1966).
- Nock, A. D., *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II (Oxford, 1972).
- Nock, A. D., *St. Paul* (London, 1938).
- O'Brien, P. T., *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, NovTSup 49 (Leiden, 1977).
- Ogg, G., *The Chronology of the Life of Paul* (London, 1968).
- Ollrog, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, WMANT 50 (Neukirchen/Vluyn, 1979).
- Perrot, G., *De Galatia Provincia Romana* (Paris, 1867).
- Plooij, D., *De Chronologie van het Leven van Paulus* (Leiden, 1918).
- Ramsay, W. M., *The Church in the Roman Empire before A.D. 170* (London, 1897).
- Ramsay, W. M., *Cities and Bishops of Phrygia*, I-II (Oxford, 1895-97).
- Ramsay, W. M., *The Cities of St. Paul* (London, 1907).
- Ramsay, W. M., *Historical Geography of Asia Minor* (London, 1890).
- Ramsay, W. M., *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (London, 1920).
- Ramsay, W. M., *The Teaching of Paul in Terms of the Present Day* (London, 1913).
- Regul, J., *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (Freiburg, 1969).
- Renan, E., *St. Paul*, ETr (London, 1887).
- Richardson, P., *Israel in the Apostolic Church*, SNTSM 10 (Cambridge, 1969).
- Richardson, P., *Paul's Ethic of Freedom* (Philadelphia, 1979).
- Ridderbos, H. N., *Paul: An Outline of his Theology*, ETr (Grand Rapids, 1975).
- Ridderbos, H. N., *When the Time Had Fully Come* (Grand Rapids, 1957).
- Robinson, J. A. T., *Redating the New Testament* (London, 1976).
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism* (London, 1977).
- Schlier, H., *Principalities and Powers in the New Testament*, ETr (Freiburg, 1961).
- Schmithals, W., *The Office of Apostle in the Early Church*, ETr (London, 1971).
- Schmithals, W., *Paul and the Gnostics*, ETr (Nashville/New York, 1972).
- Schmithals, W., *Paul and James*, ETr, SBT 46 (London, 1965).
- Schmitz, O., *Die Christengemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetingsgebrauchs* (Gütersloh, 1924).
- Schnackenburg, R., *Baptism in the Thought of St. Paul*, ETr (Oxford, 1964).
- Schnewind, H., *Evangelion*, I-II (Gütersloh, 1927-31).
- Schoeps, H.-J., *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950).
- Schoeps, H.-J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, ETr (London, 1961).
- Schoeps, H.-J., *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen, 1949).
- Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, BZNW 20 (Berlin, 1939).
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, ETr, I-III (Edinburgh, 1973-).
- Schütz, J. H., *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, SNTSM 26 (Cambridge, 1975).
- Schweitzer, A., *The Mysticism of Paul the Apostle*, ETr (London, 1931).
- Schweitzer, E., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (Zürich, 1970).
- Scougal, H., *The Life of God in the Soul of Man* (c. 1672/3, reprinted London, 1961).
- Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the NT* (Oxford, 1963).
- Spicq, C., *Agape in the New Testament*, ETr, I-II (St. Louis, 1963-66).
- Stuhlmacher, E., *Das paulinische Evangelium*, I- (Göttingen, 1968-).
- Swete, H. B., *The Holy Spirit in the New Testament* (London, 1909).
- Tannehill, R. C., *Dying and Rising with Christ*, BZNW 32 (Berlin, 1967).

- Trench, R. C., *Synonyms of the New Testament* (Dublin, ¹1876, reprinted London, 1961).
- Vögtle, A., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Münster, 1936).
- Vos, G., *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids, ²1952).
- Wagner, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, ETr (Edinburgh/London, 1967).
- Walker, D., 'The Legal Terminology in the Epistle to the Galatians', *The Gift of Tongues* (Edinburgh, 1906), 81-175.
- Weiss, J., *Earliest Christianity*, ETr, I-II (New York, 1959).
- Weizsäcker, C. von, *The Apostolic Age*, ETr, I-II (London, 1907-12).
- White, J. L., *The Body of the Greek Letter* (Missoula, 1972).
- Whiteley, D. E. H., *The Theology of St. Paul* (Oxford, 1964).
- Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte*, BZNW 25 (Berlin, 1959).
- Wikenhauser, A., *Pauline Mysticism*, ETr (Edinburgh/London, 1960).
- Wiles, G. P., *Paul's Intercessory Prayers*, SNTSM 24 (Cambridge, 1974).
- Williams, N. P., *The Grace of God* (London, 1930).
- Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, SNTSM 23 (Cambridge, 1973).
- Wissmann, E., *Das Verhältnis von PISTIS und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen, 1926).
- Wrede, W., *Paul*, ETr (London, 1907).
- Ziesler, J. A., *The Meaning of Righteousness in Paul*, SNTSM 20 (Cambridge, 1972).
- Zuntz, G., *The Text of the Epistles* (London, 1953).

Castellano

Libros

- Barbaglio, Giuseppe, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Barclay, William, *Comentario al Nuevo Testamento Vol. 10 Gálatas y Efesios*. CLIE, Terrassa (BCN), 1998.
- Carroll, B. H., *Comentario Bíblico Carroll Vol. 8 - Gálatas/ Filemón*. CLIE, Terrassa (BCN).
- Cothenet, Edouard, *La Carta a los Gálatas*, (Cuadernos bíblicos 34). Verbo Divino, Navarra, 1985.
- Díaz-Rodelas, Juan Miguel, *Pablo y la ley: La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión Paulina sobre la ley*. Ed. Verbo Divino, Navarra, 1994.
- Garzón Bosque, Isabel, *Juan Crisóstomo: comentario a la carta a los Gálatas*. Introd., notas Zincon, S., Biblioteca de Patrística 34: (Madrid 1996) Ciudad Nueva 2000.
- George, Augustin y Grelot, Pierre, *Introducción Crítica al Nuevo Testamento* (Vol. I, *Pablo y las Iglesias de Galacia*, pp. 583-596). Herder, Barcelona, 1983.
- González Ruiz, J.M., *Epístola de San Pablo a los Gálatas*. Madrid, 1964.
- Kuss, Otto, *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas*. Herder, Barcelona, 1976.
- Leal, J., *Carta a los Gálatas en la Sagrada Escritura II*. Madrid, 1962.
- Lenski, R.C.H., *Un Comentario al Nuevo Testamento*, (Tomo VIII, Gal. pp. 11-281). Publicaciones El Escudo, México, 1962.
- Lutero, Martín, *Carta del Apóstol San Pablo a los Gálatas* (Vol. II). CLIE, Terrassa, 1998.
- Marín Heredia, Francisco, *Evangelio de la gracia; carta de San Pablo a los Gálatas*. Murcia (España) 1990, Espiga.
- Munn, Roberto, *Gálatas y Romanos*. CLIE, Terrassa (BCN), 2002.
- Ortiz, Félix, *Gálatas*. CLIE, Terrassa (BCN).
- Pettingill, W. L., *Estudios Pettingill: Gálatas*. CLIE, Terrassa (BCN).

- Pastor Ramos, Federico, *La libertad en la carta a los Gálatas*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1977.
- Salvador, M., *Cartas a los Gálatas, Romanos, Filipenses y Filemón*. Sígueme, Salamanca, 1990.
- Schrock, Lynn D., *Libros para Servir: Gálatas*. CLIE, Terrassa (BCN).
- Schlier, Heinrich, *La Carta a los Gálatas*. Biblioteca de Estudios Bíblicos 4. Sígueme, Salamanca, 1975.
- Tenney Merrill C., *Gálatas: La Carta de la Libertad Cristiana*. CLIE, Terrassa (BCN).
- Vos, Howard F., *Gálatas, una llamada a la libertad*, Portavoz Evangélico, Barcelona, 1981.

Artículos

- Álvarez Verdes, Lorenzo, «La ley de Cristo en Gal 6,2; convergencia semántica de los sintagmas *nómos Christou* y *noús Christou*»: *Luso-Esp* 1989/91, 329-346.
- Arroniz, José Manuel, «Experiencia del Espíritu y salvación (Gal 3,1-5)»: *Scripta Victoriense* (Vitoria, España) 34 (1987) 67-101.
- Bartolomé, J. José, «El evangelio y su verdad; la justificación por fe y su vivencia común; un estudio exegético de Gal 2,5.14»: *Biblioteca di Scienze religiose* (Roma) 82 (1985).
- Blank, J., [Gal 5,1] «¿Qué libertad nos ha dado Cristo? Dimensión teológica de la libertad [Stimmen der Zeit; Freiburg 207 (1989) 460-472], ^{TE}Suñer Pedro: *Selecciones de Teología* (Barcelona) 30 (1991) 225-232.
- Boyer, J. M., «La Epístola a los Gálatas "Carta Magna de la libertad cristiana"»: *Estudios Bíblicos* 5 (1926) 44-59; 187-194; 297-310; 326-372.
- de Mingo Kaminouchi, Alberto, «Fe en Cristo e identidades excluyentes, una relectura de la Carta a los Gálatas», *Moralia* [Madrid] 24 (2-3, 01) 153-72.
- Etcheverría, Ramón Trevijano, «Los primeros viajes de San Pablo a Jerusalén (Gal 1,18-20 y 2,1-10)»: *Salmanticensis* 42 (1995) 173-209.
- Folgado, Segundo, «Justificados por la fe' (Gal 3,24); experiencia de la fe, plenitud»: *Biblia y Fe* (Madrid) 11,33 (1985) 85-98.
- Galdeano, J. L., «'Me amó' (Gal 2,20); el amor, cristificación»: *Biblia y Fe* (Madrid) 11,33 (1985) 297-307.
- Hays, Richard B., «Cristología y ética en Gálatas; la ley de Cristo»: [Catholic Biblical Quarterly (Washington) 49 (1987)] ^{TE}Forcades, Teresa: *Selecciones de Teología* (Barcelona) 28 (1989) 125-136.
- Lambrecht, J., «La voluntad universal de Dios: el verdadero evangelio de la carta a los Gálatas»: *Revista Bíblica* (Buenos Aires) 57 (1995) 131-142.
- Luis, Pío de, «Gal 6,2 en la obra agustiniana». *EstAg* 32 (1997) 217-266.
- Marín Heredia, Francisco, «Por pura gracia» (Gal 2,16). *Sum. Carthaginensis* 12 (1992) 155-163.
- _____, «Evangelio de la gracia; carta de San Pablo a los Gálatas»; traducción y comentario: *Carthaginensis* 6 (1990) 3-137.
- _____, «Matices del termino "ley" en las cartas de Pablo»: *Estudios Bíblicos* 49 (1974) 19-46.
- Martínez Peque, Moisés, «Unidad de forma y contenido en Gal 5,16-26»: *Estudios Bíblicos* 45 (1987) 105-124.
- Navarro Puerto, Mercedes, «Nacido de Mujer (Gal 4,4)»: perspectiva antropológica. *Sum. Som.* 337. *EphMar* 47 (1997) 327-337.
- Pastor Ramos, Federico, «La Cristología de Gálatas; síntesis y observaciones»: *Estudios Bíblicos* 46 (1988) 315-324.
- Ukpong, J. S., Asahu-Ejere, «La carta a los Gálatas y el problema del pluralismo cultural en el cristianismo [Revue Africaine de Théologie; Kinshasa/Limete, 12 (1988) 66-77], ^{TE}Angles Jaimes: *Selecciones de Teología* (Barcelona) 29 (1990) 97-102.