



Pablo, intérprete de la historia en la carta a los Gálatas*

Marcos Aceituno Donoso**
Facultad de Teología de Cataluña
Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona, España.

Para citar este artículo: Aceituno Donoso, Marcos «Pablo, interprete de la historia en la carta los Gálatas». *Franciscanum* 180, Vol. 65 (2023): 1-40.

Resumen

Para Pablo, el acontecimiento pascual de Cristo supuso un momento esencial para la Historia. En la carta a los Gálatas, podemos percibir el enorme esfuerzo de construcción de un relato religioso sobre la base del diálogo de dos cosmovisiones: la judía y la helenisticorromana. En continuidad con el teocentrismo bíblico, Dios Creador es el protagonista absoluto de la historia y el cosmos. Desde la novedad cristológica y pragmática de su apostolado, la historia se convierte en un escenario orientado hacia la participación de Cristo, bajo el impulso del Espíritu Santo, que se visibiliza en las pequeñas Iglesias cristianas.

-
- * Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación de la Facultad de Teología de Cataluña (Ateneu Universitari Sant Pacià) 2020, Barcelona (España), en torno al bienio sobre «Noción de Encarnación en la teología cristiana: exégesis y hermenéuticas».
 - ** Doctorado en Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), en 2014. Profesor titular de Nuevo Testamento, Cartas Paulinas y apostólicas, en la Facultad de Teología de Cataluña (Ateneu Universitari Sant Pacià), Barcelona (España). Orcid <https://orcid.org/0000-0001-7593-4930>. Contacto: maceituno.teologia@edusantpacia.cat

Palabras clave

Teología, cristianismo, Iglesia, Edad Antigua, filosofía de la historia.

Paul, Interpreter of History in the Letter to the Galatians

Abstract:

The paschal event of Christ was an essential moment for history for Paul. In the letter to the Galatians, we can perceive the enormous effort to construct a religious story based on the dialogue of Jewish and Hellenistic-Roman worldviews. In continuity with biblical theocentrism, God the Creator is the absolute protagonist of history and cosmos. From the christological and pragmatic novelty of his apostolate, history becomes a scenario oriented towards the participation of Christ, under the impulse of the Holy Spirit, which is visible in the small Christian Churches.

Keywords

Theology, Christianity, Church, Old Age, philosophy of history.

El apóstol Pablo y las bases de una nueva mirada sobre la historia

«Ex fide iustificat gentes Deus» (Gal 3,8). Con esta afirmación, Pablo origina un relato religioso que configura el germen de una nueva cosmovisión que tiene a Jesús, su figura histórica y su misión salvífica, como elemento esencial de relectura de la historia de la humanidad. Este hecho supone el inicio de una «revolución copernicana» en la predicación cristiana, ya que el mensaje sobre Jesús adquiere matices que en Primera Tesalonicenses no se perciben con

tanta definición, y que en la carta a los Romanos se observan algo más madurados. Concebido en el interior de los relatos propios del judaísmo del Segundo Templo, el movimiento de Jesús alcanza una nueva comprensión historiográfica y etnográfica. Asimismo, significa la aceptación del impacto sociopolítico que supone la revelación de Jesucristo, con lo que entrañaba en cuanto a reto misionero y provocador por parte de los miembros de la Iglesia apostólica. En palabras del exegeta recientemente fallecido, Joachim Gnilka:

Nadie mejor que Pablo puede ofrecernos una visión auténtica del cristianismo más primitivo. En sus cartas percibimos la voz inmediata de un apóstol, aunque fuera llamado en la segunda generación por el Cristo exaltado y no perteneciera al originario grupo de los Doce. Sus cartas nos permiten echar una mirada a las primeras comunidades formadas por cristianos provenientes del mundo pagano; nos permiten captar su estructura y organización, sus problemas y carencias, y también los enfrentamientos originados por la admisión libre de paganos en la Iglesia, considerada todavía entonces como elemento integrante de la sinagoga judía. Vemos cómo la joven Iglesia se desvincula del judaísmo y cómo el Evangelio penetra en el mundo que se agrupó, con el Imperio romano, alrededor del Mediterráneo¹.

La cronología paulina mayoritaria sitúa la producción de Gálatas en estrecha relación con la doble correspondencia corintia, desde Éfeso (entre los años 54-57 d.C.), en pleno desarrollo del tercer viaje misionero, según la historiografía lucana (cf. Hch 19). En este marco temporal y literario de su vida, el Apóstol reinterpreta la historia a la luz de los esquemas teológicos, ciertamente plurales, que reinaban en su época, e incorpora el impacto «cristológico» tanto en la historiografía como en la comprensión de la política reinante. De manera especial, cabe recoger cómo se había generalizado la concepción

1 Joachim Gnilka, *Apóstol y testigo* (Barcelona: Herder, 2009), 9.

«teologizante» de la vida y actuación de Augusto, la cual se plasmaba en un relato global que podemos denominar «teología imperial»². Según este relato, el nacimiento de Augusto se equipara a la venida del *Filius Divi*, el hijo de la divinidad; este, gracias a su sabiduría y esfuerzo, habría conducido a la humanidad a una nueva época dorada³. De manera singular, la justificación de los gentiles querida por Dios (Padre) debe contemplarse también a través del prisma de una interpretación política del género literario apocalíptico. El evangelio paulino pone en el centro de la historia la muerte del Mesías por nuestros pecados, y el consecuente rescate de una era malvada, incoando la era venidera (Gal 1,4). El paralelo con el relato imperial sobre Augusto era evidente para sus contemporáneos⁴. Sin embargo, la predicación paulina en el sur de la provincia de Galacia mantiene un valor ambiguo, ya que Pablo jamás nombra a Augusto: se mantiene estrictamente en un ámbito con un claro acento apocalíptico que identificamos dentro de la matriz del judaísmo del segundo Templo⁵.

Con todo, su insistencia en el centralismo de un Jesús que alcanza con sus padecimientos una nueva presencia del Dios único supuso el inicio de un cambio radical en la predicación cristiana primitiva.

Habida cuenta de este escenario teológico y literario, este artículo esbozará algunos argumentos exegéticos y teológicos mediante los cuales podemos afirmar que Pablo redefine el concepto de «historia».

2 Cf. Warren Carter, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon Press, 2010), 83-99.

3 Cf. Warren Carter, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon Press 2010), 90; David Álvarez Cineira, «El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)», en *Así empezó el cristianismo* (Agora 28), Rafael Aguirre Monasterio et al. eds. (Estella: Verbo Divino, 2010), 464-467, 465.

4 Recientemente se ha contemplado esta cosmovisión desde su impacto «cosmopolita» en Gálatas, como punto de encuentro de tres principios de interpretación histórica: el componente político de los constructores de los imperios antiguos de Oriente Próximo, la cosmovisión política judía (de modo especial la tradición enóquica) y el carácter político de los imperios gentiles: cf. James M. Scott, «Cosmopolitanism in Gal 3:28 and the Divine Performative Speech-Act of Paul's Gospel», *ZNW 112* (2021): 180-200.

5 Cf. Martinus C. de Boer, *Galatians. A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 78-80.

Desde el punto de vista teológico, observaremos el carácter netamente teocéntrico de su relectura cristológica y pneumatológica de la historia humana⁶. De hecho, mientras Pablo desarrollaba su teología sobre la justificación, estaba concibiéndola a modo de una actuación poderosa de Dios, conectada con el modo en que los relatos bíblicos de su época interpretaban la historia. Presentaremos la conexión entre el universo literario paulino y la literatura apocalíptica, puesta de relieve recientemente; sobre todo, cómo Pablo aprovechó y redefinió la naturaleza crítica de dicho género literario como herramienta interpretativa del ritmo de la historia, incluyendo una cierta «revisión crítica y contemplativa de la historia».

1. Gálatas: un mensaje renovador

La renovación cristológica del evangelio de Pablo se explicita en la carta a los Gálatas ya desde el principio, con la clave hermenéutica puesta en la conciencia de la trascendencia de su mensaje (cf. Gal 1,11-12). En efecto, en el judaísmo contemporáneo del Apóstol, la trascendencia era una cualidad de Dios que se desarrollaba con el campo semántico de la santidad y la gloria. A su vez, estas se comprendían, en línea de máximas, íntimamente unidas al Templo o la Torá, o también, a la comunidad misma que vivía en el desierto de Judea, a manera de «transferencia vertical» (debida a la presencia angélica)⁷. Con la persona y la misión de Jesús de Nazaret, interpretadas a modo de irrupción en la historia, Pablo vincula la trascendencia divina con el evento pascual de Cristo. La argumentación que desarrolla este dato es doble: bíblica y experiencial. A continuación, desarrollamos la participación del Evangelio en la trascendencia di-

6 Ahora bien, cristología y pneumatología no deben concebirse de modo excesivamente *naïf*, de manera que, involuntariamente, ocultemos la frescura y profundidad del universo religioso que Pablo de Tarso propuso en su evangelización y erección de Iglesias en Galacia.

7 Cf. Lawrence H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls* (SBLMS 38) (Atlanta: Scholars, 1989), 37-52; Lawrence H. Schiffman, *Qumran and Jerusalem: Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism* (Studies in the Dead Sea scrolls and Related Literature) (Cambridge: Grand Rapids, 2010), 256-269, 260.

vina a partir de estos dos ejes: la relectura cristológica de la Escritura judía –con Abrahán como símbolo– y la experiencia misionera como base interpretativa.

1.1. El Evangelio de Cristo participa de la trascendencia de Dios

¹¹ Os hago saber, hermanos, que el Evangelio anunciado por mí no es de origen humano; ¹² pues yo no lo he recibido ni aprendido de ningún hombre, sino por revelación de Jesucristo (Gal 1,11-12)⁸.

Para Pablo, la trascendencia de su mensaje siempre ha sido clara y consciente, al menos tal como aparece en su epistolario. Los modos en cómo se manifiesta dicha cualidad de su predicación teológica son dos: la acción misma del anuncio (con el verbo εὐαγγελίζω, que aparece en 21 ocasiones en todo su epistolario), y la descripción de los efectos, esencialmente pneumatológicos.

En la carta a los Gálatas, el Apóstol menciona la actuación evangelizadora como una gran paradoja en siete ocasiones (Gal 1,8 [2x].9.11.16.23; 4,13). Pablo describe el Evangelio, en cuanto acto comunicativo eminentemente oral, con signos claramente trascendentes. Seis veces en la sección autobiográfica de la carta (Gal 1,13-2,14) y una vez en Gal 4,13, inscrita en el argumento teológico sobre la condición de los creyentes como partícipes de las promesas de Dios, como lo fue Isaac (4,8-5,12), concretamente en una pequeña digresión (Gal 4,12-20). Dicha digresión también incluye material autobiográfico sobre su primera venida a Galacia⁹.

8 Las versiones en español de las citas bíblicas son las oficiales de la Conferencia Episcopal Española (2008, 2011).

9 Para mayor desarrollo de estos detalles exegéticos globales de Gal 4,12-20: cf. Antonio Pitta, *Lettera ai Galati*. (Bologna: EDB, 1996), 259-261; Benjamin J. Lappenga, «Misdirected Emulation and Paradoxical Zeal: Paul's Redefinition of "The Good" as Object of Zēlos in Galatians 4,12-20», *JBL* 131 (2012): 775-796; David I. Yoon, «Discourse Analysis and the Textual Metafunction: Analyzing the Texture of Galatians 4,12-20», *Filologia neotestamentaria* 47 (2014): 83-110.

A *contrario*, y no sin cierto tono apologético, observamos Gal 3,19-20, donde reafirma el carácter realmente trascendente, al negárselo a la colación de la ley:

¹⁹Entonces, ¿qué decir de la ley? Fue añadida debido a las transgresiones, hasta que llegara el descendiente a quien se había hecho la promesa, y fue promulgada por ángeles a través de un mediador;²⁰ además, el mediador no lo es de uno solo, mientras que Dios es uno solo (Gal 3,19-20).

Pablo desarrolla el argumento de que la ley fue conferida por mano de ángeles, común en el judaísmo contemporáneo, aplicándolo a la relación dialéctica entre ley y Evangelio (cf. LXX Dt 33,2; Hch 7,38.53; Heb 2,2). De hecho, Jub 1,29-2,21 insiste paralelamente en la misma noción exegética hagáica: el ángel del rostro es quien porta las tablas celestiales de la Torá, de la interpretación de la historia (los años y semanas), para cumplir la voluntad misteriosa de Dios: realizar la «nueva creación» (cf. Jub 1,29). Esto demuestra de modo indirecto la importancia de nuestro tema, y justifica que el Apóstol desarrolle esa relación teológica entre historia e interpretación religiosa, incorporando a Cristo como quicio hermenéutico clave para la historia misma y la misma exégesis. En efecto, en el humus sociocultural del Apóstol, la historia se concebía a modo de esquema cronológico en dos grandes fases: el momento presente, factual y la era que tenía que venir. Así lo apunta W. Barclay cuando describe la visión histórica preponderante del judaísmo en la época de Pablo¹⁰. El Apóstol emplea elementos apocalípticos y suscita el interrogante sobre el alcance interpretativo que halla en el evento personal y pascal de Cristo, tanto desde el punto de vista religioso como político

10 «El pensamiento judío dividía la historia del tiempo en dos secciones: la edad presente y la edad por venir. La edad presente era totalmente mala, sometida al pecado, a la muerte y a la corrupción. Pero alguna vez llegaría el Día del Señor. Sería un día de juicio en el que se sacudirían hasta los mismos cimientos del mundo; pero de su ruina surgiría un nuevo mundo». William Barclay, *Comentario al Nuevo Testamento*, vol 8. *Romanos*, (Terrassa: CLIE, 2012), 96.

y social. En efecto, somos conscientes de que el evangelio paulino no consiste solo en un discurso teológico-narrativo; también posee fuerza performativa en el tejido de la vida ética de los creyentes en beneficio de la sociedad. De hecho, esta conexión ha sido recientemente confirmada¹¹.

1.2. La Escritura prevé en Abrahán la rehabilitación religiosa universal

Este es el segundo eje que fundamenta el carácter trascendente del Evangelio de Cristo según Pablo en la carta a los Gálatas: la Escritura necesitaba del evento pascual de Jesucristo para comprenderse en toda su amplitud. El Apóstol afirmaba la primacía absoluta de Dios Creador en la experiencia de la comunión de los hombres y su historia con Dios. Gracias a Cristo se realizó en su máxima amplitud.

Para argumentar la relación de Cristo con la voluntad salvífica universal de Dios, Pablo desarrolló en la carta a los Gálatas un gran argumento en dos partes (Gal 3,1-4,7; 4,8-5,11), a modo de entresijo de estrategias comunicativas judías y también retórico-clásicas. Así es como el autor apostólico inicia una profunda reflexión teológica a partir de la figura bíblica de Abrahán. Sin embargo, la reflexión teológica en torno al patriarca fue más allá. La profecía bíblica lo propone como una figura alternativa frente a la debacle que supuso la monarquía davídica, que acabó en un rotundo fracaso, como demuestra el exilio de gran parte de la población del reino de Judá a Babilonia. El contacto con la cosmovisión religiosa persa abrió la piedad palestinense antigua a toda una suerte de posibilidades espirituales, que le permitió mantenerse firme, pese a la prolongación de la diáspora. El pueblo judío pudo sostener su identidad espiritual

11 Richard Hays, «“Scripture Proclaimed the Gospel Beforehand”. Apocalyptic Hermeneutics in Paul's Letter to the Galatians», en *Paulinische Schriftrezeption: Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen. Schriftrezeption bei Paulus und in der Paulustradition, Veranstaltung 2014, Wien*, Florian Wilk y Markus Öhler (eds.) (Gotinga, Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 137-148.

ante este nuevo mundo gracias a la profecía de Jeremías, visceral, y a la de Ezequiel, más cúllica y sacramental.

Una de las respuestas religiosas más exitosas de dicho periodo fue la relectura del ciclo de Abrahán, entendido este como un conjunto más o menos consciente de literatura en torno al personaje bíblico que en tiempos de Pablo y el judaísmo contemporáneo jugaba un papel teológico importante. Y esto lo hizo releendo el sentido literal de los textos (cf. Gal 3,8; 4,21-31) con la ayuda del instrumental interpretativo judío de la época, principalmente la *gezerah sawah*¹². El lector puede percibir esto con claridad en la forma en que Pablo introduce el contenido de la Alianza, en Gal 3,15-18, por medio de una metáfora del ámbito jurídico romano (el testamento):

¹⁵ Hermanos, hablo desde un punto de vista humano: un testamento debidamente otorgado, aunque sea de un hombre, nadie puede anularlo ni añadirle cláusula alguna. ¹⁶ Pues bien, las promesas se le hicieron a Abrahán y a su descendencia (no dice «y a los descendientes», como si fueran muchos, sino y a tu descendencia, que es Cristo). ¹⁷ Lo que digo es esto: un testamento debidamente otorgado por Dios no pudo invalidarlo la ley, que apareció cuatrocientos treinta años más tarde, de modo que anulara la promesa; ¹⁸ pues, si la herencia viniera en virtud de la ley, ya no dependería de la promesa; y es un hecho que a Abrahán Dios le otorgó su gracia en virtud de la promesa.

Aprovechando la homofonía del término griego *diathéke*, Pablo comienza hablando del cumplimiento de un testamento, que en

12 Dicho método, en sustancia, consiste en leer un texto bíblico a partir de la coincidencia semántica de mayor o menor calibre –a veces podría ser con una sola palabra, nada más– que aparece en otro texto, en forma de *analogía conceptual*. Cf. Domingo Muñoz León, *Derás: los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura*, Bibliotheca Hispana Bíblica, 12, (Madrid: CSIC, 1987), 295. Más recientemente: Pasquale Basta, «Paul and the gezerah sawah: A Judaic Method in the Service of Justification by Faith», en *Paul's Jewish Matrix*, Thomas G. Casey y Justin Taylor (eds.), (Roma: Gregorian Biblical BookShop, 2011), 123-166, en especial págs. 146-156, centrándose en la carta a los Romanos. El exegeta argumenta que Pablo emplea la *gezerah sawah* con una intención de relectura cristológica de toda la Biblia.

definitiva es un pacto *post mortem*, y que en el caso de Abrahán es un pacto cuyo testado permanece vivo, porque es Dios. Al mismo tiempo, el contenido de la Alianza son las promesas, enunciadas en el ciclo bíblico de Abrahán (cf. Gn 12,1-9; 15,1-21; 17,1-27) y su cumplimiento en Isaac (cf. Gn 21,1-7).

Otro momento en que el Apóstol juega con la coincidencia de los términos y la homofonía, a modo de *gezerah sawah* impropia, es en Gal 3,19-21. En esta perícopa desarrolla el concepto de *spérma*, que en Gn 21,1-7 es Isaac. Pablo lo amplía tipológicamente a Cristo y también a los creyentes, en virtud de la fe y la rehabilitación –justificación– que esa producía en aquellos.

Finalmente, en el segundo desarrollo derásico sobre Abrahán (cf. Gal 4,21-31),¹³ Pablo juega con fragmentos de la Torá y con citas proféticas bíblicas con la misma intención: ve Jerusalén como la Madre de los hijos de la promesa auténtica de Abrahán. De hecho, a modo de *sensus plenior*, los fieles en Cristo ocupan el lugar de Isaac en virtud de la economía de la fe, ya que Pablo percibe en Cristo y su actuación una confirmación sobreabundante de la voluntad antecedente de Dios: la comunión de los hombres con su Creador, descrita metafóricamente en forma de filiación, como los emperadores romanos adscribían a su linaje a sus sucesores.

En definitiva, Pablo trabaja la Escritura, en general, y la figura literaria de Abrahán, en particular, con los criterios hermenéuticos que le son contemporáneos¹⁴. No excluye los ecos del ambiente ro-

13 Seguimos la nomenclatura que A. Pitta empleó en 1996: «Una delle pericopi più analizzate nella storia dell'interpretazione di Galati certamente quella del "midrash" su Agar e Sara (Gal 4,21-5,1): basti pensare all'attenzione conferita ad léorouinena nell'ermeneutica biblica e al supposto antisemitismo per il quale Paolio sembra assimilare, in modo arbitrario, i giudei con la discendenza di Agar e i gentili con quella «secondo Isacco»». Antonio Pitta, *Lettera ai Galati*, (Bolonía: EDB, 1996), 275.

14 Recientemente, la exégesis ha detectado la conexión entre los documentos de Qumran, Pablo y el judaísmo tannaíta, sobre la base de Rom 10,6-8, interpretado a modo de midrás-péser. Esta metodología divide una perícopa en bloques y enlaza el comentario de los versículos aprovechando conexiones gramaticales que dan pie a incorporar la novedad hermenéutica. Los Rollos del Mar Muerto,

manizado que se estaba generalizando en el Antiguo Oriente Próximo. Con todo este utillaje, el Apóstol busca mantener la vigencia hermenéutica de dichas tradiciones bíblicas, pero a la vez se abre a la *novitas theologica* que Cristo ha supuesto. Una novedad que se ha plasmado en las categorías «Espíritu Santo» e «Iglesia».

1.3. Espíritu e Iglesia: un renovado relato religioso

La pneumatología y la eclesiología en el discurso de Pablo a los Gálatas no son dos instancias absolutamente separadas; antes bien, la experiencia religiosa de una lleva a la otra, y viceversa. En efecto, la experiencia de Cristo, fundamento de la nueva vida del Apóstol, comporta una doble dimensión: trascendente e inmanente. La trascendencia de la divinidad de Dios Padre se revela por medio de signos prodigiosos que en Jesucristo se actualizan, sobre todo en los momentos álgidos de su entrega pascual (cf. Gal 2,15-21; 4,4-7; 6,14). Y en esa línea es donde Pablo sitúa su vocación religiosa en Jesucristo. La acción del Espíritu Santo es la causa agente de dicha novedad (cf. Gal 3,1-5), un Espíritu que actuó en los escenarios históricos que la Biblia de Pablo contenía; un Espíritu que irrumpe en la historia actual por la fuerte revelación del amor divino en la entrega pascual de Cristo. El Espíritu Santo, pues, es el sostén de la trascendencia de la novedad cristológica manifestada en la historia.

La inmanencia de la novedad cristológica en la historia se concreta en la visibilidad de las comunidades de bautizados en Cristo. San Pablo las concibe en la misma línea teológica de la comprensión bíblica de Israel: es la congregación, la convocatoria (*ekklesia*) que Dios reúne para hacer en ellos don de la ley, y que ahora es superada por la cola-

.....

Pablo y los tannaítas utilizan el mismo método de interpretación de diferentes maneras y para diferentes fines. Cf. Yael Fisch, «“Midrash-Pesher”: A Shared Technique of Interpretation in Qumran, Paul, and the Tannaim», *Revue de Qumran* 32, n.º 2 (2020): 213-233. Con Gal 4,21-31, podemos afirmar que sería, críticamente hablando, un ejemplo anterior a Romanos, donde ya emplea una técnica con las bases similares al comentario midrás-pésér.

ción del Espíritu Santo. Como testifica Troy W. Martin en su reflexión exegética, teológica y pastoral: «El Pueblo de Dios son aquellos que reciben el Espíritu en sus corazones (4,6) y producen el fruto del Espíritu (5,22-25). [...] De aquí que Pablo arguya que el fruto del Espíritu, más que la circuncisión, es lo que marca la pureza del Pueblo de Dios»¹⁵.

En definitiva, el mensaje renovador de la carta a los Gálatas radica en la afirmación de los valores tradicionales del judaísmo: la trascendencia divina y la manifestación del amor de Dios a través de signos visibles, pero desde una óptica nueva. Dicha mirada nueva consiste en la economía que genera la entrega de Cristo en la cruz (que actualiza la alianza de Dios con Israel), e incorpora también, en su reflexión teológica, los hechos histórico-empíricos que Pablo y los primeros creyentes experimentan. Dicha experiencia palpable se refleja en la unión de los gentiles con los judíos, que supera barreras étnicas e ideológicas y forma una unidad mística cuyo origen es el Espíritu. Para hallar los argumentos teológicos que justifiquen cómo Dios había previsto esto en su plan salvador, Pablo acude a la Escritura como herramienta interpretativa por excelencia de la historia.

2. Pablo emplea la Escritura para reinterpretar su época histórica

El canon de libros autorizados en tiempos del judaísmo –Torá, Profetas y Escritos– estaba en ciernes en tiempos de Pablo. Hablar de la Biblia como un listado cerrado y canónico es un anacronismo que puede distraer de la verdad histórica de la actuación eclesial y paulina de los orígenes. Ahora bien, el peso moral de la Torá y los Profetas, por ejemplo, estaba fuera de duda, toda vez que aparecen muy frecuentemente citados en todo el canon neotestamentario. A estos cabe añadir toda una producción literaria que, por circunstan-

15 Troy Martin, «Circumcision in Galatia and the Holiness of God's Ecclesiae», en *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, Kent Brower y Andy Jhonson (eds.), (Michigan, Cambridge: Eerdmans Publishing, 2007), 230.

cias diversas, no se leía públicamente en las reuniones sinagogales, pero que ayudaba a la comprensión teológica de la confesión judía. Por ejemplo la literatura apocalíptica, muy utilizada en la época.

En esta constelación literaria, la reflexión interna judía contaba con una herramienta esencial: la intertextualidad. En el proceso de relectura histórico-bíblica que Pablo produjo en su correspondencia, la intertextualidad es una de las claves que necesariamente deben tenerse en cuenta. Esta es la técnica hermenéutica en virtud de la cual se conectan diversos libros bíblicos o parabíblicos con una intención teológica, especulativa o moral. El Apóstol la emplea en su epistolario mediante el uso de citas explícitas, citas indirectas y evocaciones de diversa índole, como la *gezerah sawah* (perícopas unidas por conexiones verbales) o el *heqesh* (perícopas con estructuras lógicas paralelas), entre otras¹⁶.

En Gálatas, las citas directas del Antiguo Testamento y las evocaciones literarias de materiales bíblicos –en especial las de género apocalíptico–, aportan una visión singularmente rica de cómo Pablo interpretó la historia, tanto la bíblica como la general. De hecho, la capacidad crítica de la apocalíptica, como la cualidad reinterpretativa del profetismo bíblico, sirvieron de acicate al Apóstol para descubrir y enfatizar el alcance revelatorio de la Biblia.

2.1. La fuerza histórico-teológica de las citas explícitas de la Escritura de Pablo

Las secciones de la carta a los Gálatas que manifiestan la concepción y uso interpretativo de la Biblia por parte de Pablo son dos: el **midrás** bíblico-teológico y el parenético.

16 Cf. Romano Penna, «Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento», en *L'Apostolo Paolo: studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (Edizione Paoline, 1991), 436-469; Robert Foster, *Renaming Abraham's Children: Election, Ethnicity, and the Interpretation of Scripture in Romans 9* (Tubinga, 2016), 36-41.

En la primera sección, el Apóstol emplea una serie de citas explícitas de la Torá, en el núcleo central de la sección argumentativa de la carta (cf. Gal 3,1-5,12). En esta se centra fundamentalmente en desarrollar un **midrás** cristológico sobre la justificación. En el uso de esta técnica teológica narrativa, el Apóstol no es singularmente novedoso, como después veremos. De hecho, la figura de Abrahán sirvió, para el judaísmo palestinese coetáneo de Jesús y Pablo, como símbolo de renovación espiritual. De modo especial, también fue útil para quienes promovían movimientos judíos religiosos alternativos que excluían la centralidad del Templo de Jerusalén, por causas diversas. Hasta cierto punto, podríamos decir que la carta a los Gálatas es ambivalente en cuanto a este aspecto crítico del Templo. Por un lado, evoca la teología de las promesas divinas dirigidas a Abrahán (cf. Eclo 44,19-23) y que una visión teológica positiva del Templo concretaría a modo de «economía sacramental», con base en el juramento que Dios hizo al patriarca: «Por eso Dios le prometió con juramento bendecir a las naciones por su descendencia, multiplicarle como el polvo de la tierra, exaltar su estirpe como las estrellas, y darle una herencia de mar a mar, desde el Río hasta los confines de la tierra» (Eclo 44,21). Por otro lado, opuesto, el Apóstol transfiere el estatuto sacramental del Templo como vehículo de Dios a la propia comunidad, igual que hicieron las comunidades del desierto de Judá en esa misma época¹⁷. En este sentido, Pablo aplica criterios netamente judíos para explicar la novedad que no contemplaba la Biblia sino como un ideal o utopía: la unión universal de los hombres bajo un mismo credo.

De modo especial, debemos fijarnos en las citas bíblicas de Gal 3,1-14 para percibir la fuerza interpretativa que Pablo reconoció a la

.....

17 Cf. Philip Church, *Hebrews and the Temple: Attitudes to the Temple in Second Temple Judaism and in Hebrews* (Leiden: Brill 2017), 97-110. Pensemos en la condición filial de Isaac, participada por los creyentes, relejendo Dt 27,26 a la luz del profetismo de Habacuc y la vivencia espiritual por la fe (cf. Hab 2,4; Gal 3,11), o bien la reinterpretación del ideal de plenitud personal religiosa, plasmada en la Torá, cuya valoración negativa da pie a buscar un *sensus potior* en Cristo.

Biblia en dicha carta. Esta perícopa es la sección de la carta donde se condensa la mayor parte de citas bíblicas explícitas. Esto denota la intención netamente exegética de la perícopa, y de toda la carta en general. El Apóstol desea iluminar la realidad eclesial surgida a partir de la predicación viva del Evangelio de Cristo a la luz de la Escritura judía. Es más: el Apóstol desea iluminar el evento histórico de la Iglesia y su nacimiento, que tuvo lugar a partir del sacrificio pascual de Cristo, sobre la base de los criterios dilucidados de la Escritura misma. En ese diálogo surge el tenso binomio entre continuidad y novedad. Continuidad, porque Cristo, como aclara Rom 9,4-5, nació en el seno del judaísmo y, como aclara también Rom 15,7-15, dirigió su ministerio profético a los judíos palestinos. Novedad, porque al actualizar el ministerio del siervo sufriendo del Señor, procuró una nueva economía que incluía en la «multitud» de los salvados a quienes no nacieron en el seno del judaísmo¹⁸.

En la segunda sección (Gal 5,13-6,10), cabe señalar el uso peculiar de técnicas homiléticas y teológicas del judaísmo que Pablo hace con una orientación renovadora. Destacamos cómo Pablo mantiene en Gal 5,14 el mandato del amor a Dios (Dt 6,4), releído bajo una óptica jesuánica, con el *gezerah sawah* de Lv 19,18, según Mc 12,28-34 *et par.*, como argumento central de la última parte de su carta, marcada por la descripción pneumatológica de la moral cristiana. Y este dato es significativo, ya que es la última cita explícita que el Apóstol emplea de la Torá. El amor que Jesús predicó es ya una novedad hermenéutica que Pablo desea preservar y actualizar, partiendo de los orígenes históricos de la fe cristiana, definiendo una relación binómica, construida en forma de espiral, cuyo centro permanece siempre idéntico, mientras que las hélices dibujan un movimiento ascendente y dinámico.

18 Cf. Romano Penna, *Lettera ai Romani* (Bologna: EDB, 2010), 1015.

2.2. La fuerza histórico-teológica de las evocaciones bíblicas en Gálatas

Otra técnica bíblico-teológica propia del judaísmo contemporáneo de Pablo, además de las citas explícitas, es el recurso a la evocación bíblica. Este consiste en describir de modo más o menos explícito un pasaje bíblico, señalando sus elementos esenciales o aquellos que interesa al homileta. A veces la descripción se limita a pocas palabras, incluso un mero sintagma, que condensa y canaliza la voluntad interpretativa del autor. En Pablo, dicha técnica se emplea frecuentemente, por ser común. Ahora bien, debido a un análisis a veces excesivamente rápido, el lector puede interpretar que todo uso evocador de la Biblia tiene una voluntad meramente cristocéntrica. En efecto, lo que Pablo predica es el evento de Cristo y, por ello, parecería que su discurso es solo y principalmente cristocéntrico. Sin embargo, en el uso rico de la Biblia y sus evocaciones, que permiten más capacidad interpretativa, percibimos cómo Dios mismo, el Creador, posee la centralidad de la historia bíblica y de los hombres, y cómo la misión de Cristo está en función de orientarlo todo a Dios, aun siendo única e insustituible.

2.2.1. Cristo, en su Persona y su misión, ofrece una lectura teocéntrica de la historia

En Gal 1,15-16, al describir su vocación apostólica, el Apóstol la interpreta como una acción irruptora de la gracia de Dios, casi hipostatizándola, igual que el Isaías literario –sin tener en cuenta las actuales disquisiciones críticas– experimentó su llamada a interpelar la conciencia de Israel por medio de un anuncio de buenas nuevas que no fue comprendido y que le condujo al suplicio, cual siervo sufriente: «Escuchadme, islas; atended, pueblos lejanos: El Señor me llamó desde el vientre materno, de las entrañas de mi madre, y pronunció mi nombre» (Is 49,1). Al

ser la única evocación detectable y al hallarse estratégicamente al inicio del gran argumentario de la carta a los Gálatas, podemos intuir un cierto valor arquetípico tanto de la conciencia de Pablo como autor, inspirado por el *hésed* bíblico de Dios, como de profeta, en un contexto hermenéutico nuevo: el Alto Imperio Romano, en cuanto escenario nuevo, requiere de una renovada presencia de Dios, y Dios la ha hecho realidad llamando a Pablo a ejercer de heraldo y profeta. El contenido de su predicación, con todo, conlleva una serie de connotaciones singulares, como veremos más adelante.

Como señala Richard Hays, el material evocado en la carta a los Gálatas es tildado con frecuencia de cristocéntrico¹⁹: aunque en su lectura percibimos cómo las técnicas homiléticas adoptadas del judaísmo y los expedientes retóricos que Pablo emplea son teocéntricos, hay un doble desarrollo fundamental: cristológico y eclesiológico²⁰. Esta intuición de Hays nos ayuda a reubicar la centralidad hermenéutica del pensamiento de Pablo, y el género literario apocalíptico lo resuelve interpretativamente: el protagonismo de la historia lo tiene Dios Creador, que emplea agentes históricos o metahistóricos que interfieren en el decurso de la historia inmanente de los hombres. De hecho, Dios se esconde en sus agentes intermedios, pero, de hecho, es el autor intelectual y la auténtica causa agente primordial de las cosas. De ahí la insistencia constante, casi hipostática, de la voluntad-providencia de Dios.

19 Cf. Richard B., Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 84.

20 De hecho, afirma el exegeta: «Certainly Paul does sometimes christological figurations in Scripture» (Richard B., Hays, 84). Sin embargo, más adelante y de modo altamente interesante, añade: «What Paul finds in Scripture, above all else, is a prefiguration of the church as the people of God. (By church, I mean, of course, not the institutional hierarchy that took shape over time but the community of people who confess that Jesus Christus is Lord.) This way of reading is not just a contingent effect of the problems addressed in Romans. In the other letters also, Paul uses Scripture primarily to shape understanding of the community of faith; conversely, Paul's experience of the Christian community –composed of Jews and Gentiles together– shapes his reading of Scripture. In short, Paul operates with an ecclesiocentric hermeneutic» (Richard B., Hays, 86). Y para argumentar dicho carácter eclesiocéntrico se apoya de Gal 4,21-31.

2.2.2. El teocentrismo cristológico renueva la comprensión de la historia

De manera singular hay otra serie de materiales que nos ayudan a comprender cómo Pablo entiende que Dios incide en la historia por Cristo y con la Iglesia, gracias al Espíritu Santo, visibilizado en el tejido de Iglesias de origen apostólico.

a. De los pecados al pecado, metonimia de la humanidad

De este modo, tenemos la evocación de Gal 2,16-21 que define a la humanidad entera bajo un constructo teológico, el «pecado»:

¹⁶ Pero, sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley. Pues por las obras de la ley no será justificado nadie. ¹⁷ Ahora bien, si buscando ser justificados en Cristo, resultamos también nosotros pecadores, ¿entonces qué?, ¿será Cristo un servidor del pecado? Ni mucho menos; ¹⁸ pues si vuelvo a construir lo que había demolido, demuestro que soy un transgresor. ¹⁹ Pues yo he muerto a la ley por medio de la ley, con el fin de vivir para Dios. Estoy crucificado con Cristo; ²⁰ vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí. Y mi vida de ahora en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. ²¹ No anulo la gracia de Dios; pero si la justificación es por medio de la ley, Cristo habría muerto en vano.

Aquí ya no entiende el Apóstol este concepto como lo hiciera en 1Te 2,16, donde hace referencia en plural a las transgresiones de los judíos piadosos, que atentaron contra Jesús como contra los (demás) profetas. Tampoco se corresponde con el uso de *hamartía* o *parábasis* en 1Co 6,18 *et passim*, donde concibe como «pecado» los actos concretos de los hombres que atentan contra la soberanía del

Creador reflejada en la ley de la conciencia o en la del Sinaí dirigida a Israel, por medio de Moisés y/o los ángeles. En Gálatas, Pablo distingue la categoría *hamartía* para identificar la potencia del mal que incide y afecta individual y solidariamente a la humanidad, y que genera una situación soteriológica negativa. Esto significa que el pecado, en cuanto potencia (espiritual), aleja al hombre de la amistad con Dios y lo daña en la conciencia y en su relación con el resto del colectivo humano. Esta concepción tiene una base remota bíblica, concretamente la tradición de los gigantes (cf. Gn 6,1-4.5-8; Jub 5,1-18), donde se refleja cómo la comunidad judía, buscando una explicación teológica sobre el mal moral y su pernicie, genera un discurso hagádico altamente simbólico, como el de los ángeles caídos. Gn 6,12 describe a la humanidad antediluviana como un colectivo manchado por la corrupción moral, a causa de agentes metahistóricos: «Dios vio la tierra y, en efecto, estaba corrompida, pues todas las criaturas de la tierra se habían corrompido en su proceder».

Pablo, pues, en el empleo de este material bíblico, relea la situación antropológica de su tiempo de manera análoga a la del editor sacerdotal del Génesis. Apoyada en la helenización de Oriente Próximo, la teología imperial en época neotestamentaria se basaba en una interpretación religiosa de largo alcance a partir de hechos históricos específicos. Por ello, el Apóstol emplea dicho movimiento hermenéutico, concentrándose en la cruz de Cristo y sus sufrimientos como quicio de una era nueva y definitiva: «El hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley. Pues por las obras de la ley no será justificado nadie» (Gal 2,16).

Ahora bien, las referencias bíblicas no solo hablan de lo antropológico; también le sirven para identificar el espíritu de los tiempos coetáneos. Además de Gal 3,22, donde la acción del pecado no solo incide en la humanidad, sino también en la historia, encontramos la

descripción de cómo Cristo irrumpe en el tejido histórico en Gal 4,4-7. Para desarrollar esta idea, Pablo recurre a una obra relativamente nueva, no clásica en el judaísmo palestinese, pero conocida en la diáspora de lengua griega: Tob 14,5.

b. Jesucristo, redentor, plenitud de Dios para la historia

En efecto, después de situar la economía de la Ley, añadido teológico y de función meramente temporal (Gal 3,19-22), el Apóstol presenta la irrupción de Dios por medio del envío de su Hijo preexistente:

⁴ Cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley,⁵ para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción filial. ⁶ Como sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: «¡Abba, Padre!». ⁷ Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por voluntad de Dios (Gal 4,4-7).

El constructo «plenitud de los tiempos» aparece en Tob (S) 14,5: «De nuevo tendrá misericordia de vosotros Dios y os hará volver Dios a la tierra de Israel. De nuevo construirán la casa y no será como el primero: hasta cuando llegue el tiempo de las ocasiones (ἕως τοῦ χρόνου οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν). Después de esto, volverán de su deportación todos y construirán Jerusalén dignamente y la casa de Dios en ella será reconstruida, como hablaron de ello los Profetas de Israel». La expresión «plenitud de los tiempos oportunos» no aparece en los códices B ni A: puede ser una tradición simultánea que escatologiza la fe de Israel en Dios y que Pablo relee cristológicamente. Sin embargo, sorprende el hecho de que Pablo emplee una lectura que apueste por la opción recogida en el código Sinaítico. Obviamente, es dato conocido que Tob tiene varias recensiones con diferencias críticas, algunas más que notables; una de ellas es esta.

c. La Iglesia como redefinición del horizonte y destino de la historia

La tercera evocación bíblica para nuestro interés es un midrás sobre Gn 21,2-3 y los dos hijos de Abrahán (cf. Gal 4,21-31). Pablo relee tipológicamente la tradición bíblica sobre la generación prometida de su hijo Isaac, aplicándolo a la Iglesia, conformada por judíos y gentiles. También evoca a Gn 16,15 y el nacimiento anticipado y, en cierto sentido, erróneo de Ismael; erróneo por precipitado y por ser fruto de una mera decisión humana. LXX Sal 86,5 ayuda a la lectura eclesiológica de un hecho eminentemente histórico; es decir, Pablo realiza un doble circuito interpretativo: relee la situación histórica a la luz de la Escritura, con los recursos homiléticos midrásicos, y, viceversa, relee la misma Escritura sobre la base de los acontecimientos ya manifiestos.

De este modo, no solo el midrás sobre los hijos del patriarca tiene su correlato eclesiológico, también el eje argumental que unifica el centro de Gal 3,1-5,11 es una relectura eclesiológica de la Biblia misma, según reza Gal 3,7-8: «Reconoced, pues, que hijos de Abrahán son los de la fe. En efecto, la Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, le adelantó a Abrahán la buena noticia de que por ti serán benditas todas las naciones».

Todos estos correlatos teológicos que proyectan una Iglesia abierta a la gentilidad hacen que Pablo revele cómo percibe la actuación divina sobre la historia: deviniendo el escenario hacia la comunión íntima con su naturaleza por medio de Cristo y el don del Espíritu. La Biblia de Pablo, pues, releída a la luz de Cristo, ofrece un nuevo horizonte a la historia: inmanente y trascendente. De hecho, el teocentrismo de Pablo es cristológico y pneumatológico, y contempla a la Iglesia como elemento sacramental de este plan divino para la historia; la presencia de la Iglesia abierta a la gentilidad como la clave de una correcta interpretación del devenir del tiempo y del destino de los hombres.

3. Gálatas, Jubileos y primer libro de Enoc: Fuerza histórico-teológica del género apocalíptico

Llegados a este punto, vamos a analizar el uso de materiales de género apocalíptico en la carta a los Gálatas, y su relación religiosa y literaria con el judaísmo en época paulina, en aquellos rasgos peculiares empleados por Pablo. Partimos de la base de que no hay menciones explícitas ni de Jubileos ni del Primer Libro de Enoc, pero sí hallamos una participación del mismo espíritu interpretativo de las tradiciones bíblicas. En efecto, los exegetas han destacado tres grandes evocaciones al universo bíblico apocalíptico: el primer libro de Enoc (cf. 1En 72-82; 93,1-10; 91,11-17) y las referencias y ecos del Libro de los Jubileos (cf. Jub 1,29-2,21; 18,16; 22,16), diseminados en toda la carta.

3.1. «Apártate de los gentiles, no comas con ellos»

En efecto, antes de que llegaran algunos de parte de Santiago, comía con los gentiles; pero cuando llegaron aquellos, se fue retirando y apartando por miedo a los de la circuncisión (Gal 2,12).

El Libro de los Jubileos, aunque no es estrictamente apocalíptico, contiene los elementos característicos propios de una obra de valoración crítica con la situación coetánea. El editor final actuó plausiblemente en el contexto reaccionario frente a la concesión ambiental de las autoridades civiles y religiosas de Israel frente al Seléucida y, posteriormente, frente a Roma. El motivo fundamental de su composición es la defensa del calendario tradicional judío, de carácter lunar. La estrategia apologética se basa en la actualización de la escena bíblica-teológica de la revelación de Dios a Moisés en el Sinaí (Jub 1,1-4), oponiéndose a la decisión del cambio de calendario a modo de apostasía (Jub 1,5-16). Para ello desarrolla su argumentación con la técnica midrásica de figuras bíblicas, como Noé (Jub 4,24-33; 5,19-6,14 *et passim*) y Abrahán y su correlato en el alejamiento de la idolatría (cf. Jub 11,16-24).

De esta literatura, Pablo escoge dos expresiones que evocan el contenido literal adaptándolo a la nueva situación, concretamente la eclesial. Por un lado, adopta una interpretación sobre un material genuino de Jubileos, como es la bendición que Abrahán dirige a su nieto, Jacob (cf. Jub 22,10-30), a modo de testamento, en cuanto género literario²¹. Entre las recomendaciones que el anciano patriarca dirige a Jacob se encuentran las que prescriben el alejamiento de los gentiles en la comunión de las mesas:

¹⁶ Hijo mío, Jacob, recuerda mis palabras y guarda los mandamientos de tu padre, Abrahán. Apártate de los gentiles, no comas con ellos, no hagas como ellos, ni les sirvas de compañero, pues sus acciones son impuras, y todos sus caminos inmundicia, abominación y horror: ¹⁷ sacrifican víctimas a los muertos, adoran a los demonios, comen en los cementerios; todas sus acciones son vanas y falsas. ¹⁸ No tienen mente con qué pensar ni ojos con qué ver lo que hacen: ¡Cómo yerran cuando dicen a la madera: «Tú eres mi dios», y a la piedra: «Tú eres mi señor y liberador», siendo así que no tienen mente! ¹⁹ Hijo mío, Jacob, que el Dios Altísimo te ayude, que el Dios de los cielos te bendiga y te aparte de su impureza y de todos sus yerros (Jub 22,16-19)²².

Obviamente, Pablo insiste en Gal 2,11-14 que esa praxis es un precepto que se adopta por parte de la tendencia apologética y defensiva del judaísmo palestinese. Dicho mandato surgió de las directrices del postexilio, con Esdras y Nehemías, y que Jubileos rearticuló teológicamente a la luz del contexto helenizante que se daba en Jerusalén. Pablo resitúa dicha casuística desde el evento liberador de Cristo y las consecuencias histórico-eclesiales de su época: la aco-

21 Aunque clásico, véase Enric Cortés Minguella, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17: pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía* (Barcelona: Herder 1976), 52-62.

22 Traducción tomada de Fernando corriente y Antonio Piñero, «Libro de los Jubileos. Traducción de la versión etiópica», en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 2, Alejandro Díez Macho (ed.) (Madrid: Ediciones Cristiandad 1987), 87-193.

gida de la gentilidad en la comunión de las mesas, concretamente la eucarística, hizo que se priorizase la libertad del amor predicado por Jesús antes que los preceptos, más bien humanos, no directamente surgidos de la lectura de la Torá, como es el caso que nos ocupa, y contra los que Cristo ya había alertado (cf. Mc 7,15; Mt 15,11)²³.

3.2. «Por [tu descendencia] serán benditos todos los pueblos de la tierra»

⁸ En efecto, la Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, le adelantó a Abrahán la buena noticia de que por ti serán benditas todas las naciones. ⁹ Así pues, los que viven de la fe son bendecidos con Abrahán el fiel (Gal 3,8-9).

La Escritura promete la inclusión en la participación de la vida divina gracias a la fe de Cristo (Gal 3,8-9). La centralidad de la obediencia religiosa es literalmente la misma en sendos *corpora* literarios: escuchar la voz de Dios con actitud de confianza y sumisión (Jub 18,16). De este modo, la fe queda definida en Pablo como la acogida del mensaje evangélico, eminentemente oral (cf. Gal 3,1-5). En efecto, con el uso de literatura apocalíptica, Pablo mantiene la línea hermenéutica con que Jubileos relea Gn 18,18 y la promesa de la descendencia abundante: «Tu descendencia heredará las ciudades de tus enemigos y por ella serán benditos todos los pueblos de la tierra, por cuanto escuchaste mi voz. He hecho saber a todos que me eres fiel en cuanto te ordeno. Ve en paz» (Jub 18,15-16). Sin embargo, renueva el contenido: de bélico, como es el caso de Jubileos, pasa a positivo en Gálatas, que es la bendición universal, gesto propicio y benéfico de Dios para con la humanidad, sin distinción de procedencia étnica²⁴.

23 Cf. Joachim Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona: Herder 1993), 266-267.

24 1En 92-105 deja entrever también cómo comunidades judías reelaboraban material bíblico y parabíblico a tenor de la circunstancia sociohistórica que vivían en cada época, sin excluir la conexión entre cambio histórico y necesaria coherencia ética para poder sobrevivir en un escenario difícil, confiando en un relato teocéntrico, promotor de esperanza en el corazón humano. Es de especial interés Anthea Portier-Young, *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*

3.3. «La Ley fue promulgada por medio de ángeles»

Entonces, ¿qué decir de la ley? Fue añadida en razón de las transgresiones, hasta que llegara el descendiente a quien se había hecho la promesa, y fue promulgada por ángeles a través de un mediador (Gal 3,19).

También es interesante el eco de Jub 1,19-2,21 en este versículo, que menciona la mediación angélica cuando Israel recibe la Torá en el Sinaí²⁵. El fragmento propone un escenario inspirado en Ex 24,12-18, cuando Yahvé insta a Moisés a subir al Sinaí para recibir las tablas de la Alianza, y este intercede por el pueblo pecador:

Señor y Dios mío, no dejes a tu pueblo y heredad seguir el extravío de sus corazones, ni los entregues a manos de sus enemigos gentiles, que los sojuzguen y hagan pecar contra ti. Álcese, Señor, tu misericordia sobre tu pueblo, y créales un espíritu recto; no los rija el espíritu de Beliar, para acusarlos luego ante ti, apartándolos de todo sendero justo de modo que perezcan ante tu faz. Ellos son tu pueblo y heredad que has librado con tu gran poder de manos de los egipcios. Créales un corazón puro y un espíritu santo, para que no tropiecen en sus pecados desde ahora por siempre (Jub 1,19-21).

(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 2014), 313-345. La exegeta analiza los diversos componentes que aparecen en el «Apocalipsis de las Semanas» (cf. 1En 93,1-10; 91,11-17) y que son paralelos en el Libro de Daniel: la visión como canal de interpretación de la historia; el diseño de un juicio futuro para poner en orden a la tierra; el reclamo a la resistencia dirigida a un auditorio; la intervención de ángeles en la producción de literatura celestial, metáfora de la providencia divina. Afirma la exegeta a este respecto: «La recurrencia de ambos lenguajes ilumina los intereses éticos del Apocalipsis de las Semanas, acompañando las dimensiones: social, política y religiosa, cada una íntimamente ligada con la otra y dependiendo cada una de la mirada, conocimiento y sabiduría» (*ibidem*, 321-322).

- 25 El consenso crítico sitúa Jubileos entre el último tercio del siglo II aC y el primero del siglo anterior a Cristo (125-75 aC), con una fuerte presencia de Juan Hircano (134-104 aC) y un escenario extranjero orientándose hacia una Roma tardorpublicana que ha puesto su mirada en Oriente Próximo y empieza a instalarse con más consistencia. Si el texto se produjo poco después de la ruptura entre dicho rey y la facción farisea, entonces, la obra refleja una valoración religiosa negativa del monarca y su séquito, aplicando los criterios bíblicos de Joás (cf. 2Cr 24,17-27), o bien del impío Acáz (2Cr 28,1-4), a Juan Hircano (cf. Jub 1,7-14). Sin embargo, el autor de Jubileos no se cierra a la esperanza del Creador: habrá espacio de arrepentimiento, como ya profetizara Jr 29,15-20.

La intercesión bíblica de Moisés se resitúa con categorías más contemporáneas, propias de la espiritualidad de los documentos del desierto de Judea, por ejemplo, hipostatizando expresiones metafórico-religiosas, como «espíritu de Beliar» (cf. 1Sm 2,12). También, la literatura de las comunidades religiosas del desierto de Judea trabaja, desde esta perspectiva, alegorizando las consecuencias de dicho espíritu en los fieles, como es la transgresión y el obrar inicuo de los opositores de la comunidad qumranita (cf. 1QS 1,23-24). De todos modos, la teología de Jubileos no ve la iniquidad humana y su castigo como la última palabra de Dios sobre la historia, sino la restauración colectiva que el Señor generará en Israel (cf. Jub 1,22-23):

Yo conozco la terquedad de su pensamiento y su dura cerviz: no escucharán para conocer su pecado y los de sus padres. Pero luego se volverán a mí con toda rectitud, todo corazón y todo espíritu. Cortaré el prepucio de sus corazones y los de su descendencia, y les crearé un espíritu santo, purificándolos para que no se aparten de mí desde ese día por siempre (Jub 1,22-23).

Los pasos concretos que Dios decidirá ejecutar son revelados a Moisés por un ángel, el Ángel de la presencia (cf. Jub 1,29), instruido por el mismo Señor, descritos a modo de nueva creación (cf. Is 63,9). La literatura de los Patriarcas también se mantiene en esta línea (cf. TestJud 25). Pablo evoca el contenido de estas expresiones apocalípticas en la carta a los Gálatas, concretamente en la conclusión epistolar (cf. Gal 6,11-18), con una novedad teológica, situando activamente a Cristo como actor en dicho escenario literario y teológico: «Lo que cuenta no es la circuncisión ni la incircuncisión, sino la nueva criatura. La paz y la misericordia de Dios vengan sobre todos los que se ajustan a esta norma; también sobre el Israel de Dios» (Gal 6,15-16). De estas expresiones de corte apocalíptico destacan la sobriedad en los escenarios apocalípticos, que ya son corregidos por una cristología de corte más ético, y una

orientación narrativamente minimalista. De hecho, podemos afirmar que, para Pablo, el escenario apocalíptico ya no es atemporal, sino temporal y geográfico: el aquí y el ahora de los creyentes. En efecto, la cristologización de la apocalíptica en Pablo genera un discurso apocalíptico depurado por una visión de la historia más realista y con una capacidad crítica menos pintoresca.

3.4. «Guardáis días, meses, tiempos y años...»

⁸ Pero, en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, erais esclavos de seres que en realidad no son dioses; ⁹ mas ahora que habéis conocido a Dios, o, mejor dicho, que Dios os ha conocido, ¿cómo os volvéis de nuevo a esos elementos sin eficacia ni contenido y queréis volver a ser sus esclavos como antes? ¹⁰ Observáis días, meses, estaciones y años; ¹¹ me hacéis temer que mis fatigas por vosotros hayan sido en vano.

La evocación en este caso es tenue: Gal 4,10 recuerda, al conjunto de los estudiosos, la mención a la sección astronómica del primer libro de Enoc. Como tal, esta obra es una obra compuesta de diversas tradiciones, originarias entre los siglos V-II aC, y fusionadas redaccionalmente a finales del siglo II aC. El segundo bloque («Astronomía de Enoc»), plausiblemente del siglo III aC, expone las características del calendario solar hebreo. Situado en su contexto, una de las notas que los estudiosos del universo literario de Qumran proponen como la causa de la escisión liderada por el Maestro de justicia es, precisamente, el cambio que se produjo en el calendario litúrgico, en el siglo III aC. Por ese motivo, seguramente nos encontramos ante uno de los argumentos que sirvió para una escisión interesante en el judaísmo de época premacabea²⁶. La

26 Sobre la datación previa a la reacción macabea: cf. Florentino García Martínez y Julio Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumran, literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid: Trotta 1993), 91-120.

aplicación paulina en la carta a los Gálatas tiene una intencionalidad crítica: ya que sitúa al auditorio, probablemente conocedor de dicha obra, ante un escenario literario y teológico delicado. Pablo recuerda la importancia de la libertad de prescripciones litúrgicas y morales que el judaísmo tardío del Segundo Templo había generado. La verdad del Evangelio supera dichas coyunturas por una apuesta por lo esencial del *Shemá* releído por Jesús, como se ha visto antes. Al evocar los detalles pintorescos y narrativos excesivamente recargados, da pie a una valoración negativa de la situación que tenía su peso teológico y pastoral en el judaísmo palestinese, pero que en la gentilidad no era necesario, porque la fe de Jesucristo ya dispensaba de todas esas realidades sacramentales, superándolas por la economía de la fe.

En definitiva, las evocaciones apocalípticas previstas en la carta a los Gálatas ayudan a comprender el esfuerzo crítico y correctivo que la cristología de Pablo desea ofrecer al judaísmo contemporáneo del Apóstol. La fuerza de transformación de la realidad y de incidencia en la historia del Pueblo de Dios no puede reducirse meramente a disquisiciones de escuelas internas o cuestiones inacabables. El peso de la fe en el Creador en el seno de la historia tiene el reto de ampliar sus horizontes, y Cristo lo hace posible con su doctrina y principalmente con su sacrificio, releídos a la luz de la Escritura y las aportaciones críticas del momento. La historia ya no es la misma después de la irrupción de Dios por medio de Cristo, el Espíritu y la Iglesia.

4. Historia y Teología de la historia en la Carta a los Gálatas

Como hemos visto, el Apóstol es heredero de las dos apuestas de las que se dotó el judaísmo del Segundo Templo: la positiva y dialogante, como Sirácida o Sabiduría de

Salomón²⁷, y la beligerante, reflejada en el uso de la literatura apocalíptica²⁸. Pablo reinterpreta la historia a la luz de la experiencia pascual de Cristo. Asimismo, la cosmovisión paulina presente en la carta a los Gálatas se dibuja como un escenario en tensión hacia Cristo, como su plenitud, y con una concreción sacramental, obrada por el Espíritu Santo: el incipiente tejido eclesial.

4.1. La historia a la luz del evento pascual en la carta a los Gálatas

Hemos situado la carta a los Gálatas críticamente en el conjunto epistolar de Pablo. Ello ayuda a percibir cómo de Primera Tesalonicenses a Gálatas disminuye la densidad conceptual apocalíptica, y se abre paso una mayor importancia teológica

27 De carácter sapiencial y luego apocalíptico, hacen frente a la presencia ptolemaica y seléucida, respectivamente (siglos III-II aC). En ella, se deja notar la influencia del griego como lengua vehicular –nótese la traducción de la Torá en LXX– y la relectura de las tradiciones proféticas anteriores, ampliando las categorías de juicio divino al nuevo radio cosmovisivo: los nuevos imperios limítrofes que iban surgiendo. La segunda recoge el impacto de la presencia romana en Oriente Próximo y su política ambivalente, esto es, invasiva en algunos aspectos y tolerante y pactista en otros. De hecho, ya la época macabea se hizo eco de la Roma tardorrepública, tendente a pactos bilaterales, y el cambio paulatino de actitud con la aneación cada vez más explícita de sus territorios. Si atendemos a la cronología de Sabiduría de Salomón, por ejemplo, nos daremos cuenta de que es uno de los testimonios de la injerencia romana del mismo Octavio en el territorio. No es baladí, por ejemplo, la sección de ironía contra la idolatría, indirectamente a la zoolatría egipcia ancestral, pero realmente dirigida contra la teología romana, aún muy ecléctica, y sin haber desarrollado la línea seléucida de la apoteosis del *princeps* de *imperium* unificado, como lo obtuvo Octavio en el siglo I. A modo de ejemplo, tenemos los ecos de la teología romanizada de la diosa Isis y su relación con la personificación de la Sabiduría (cf. Sab 10,1-11,1). Cf. A. T. Glicksam, *Wisdom of Solomon 10: A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses* (Boston: Walter de Gruyter 2011), 104-106.

28 Una primera reformulación fue la que tuvo origen en época exílica persa, en los siglos VI-V aC, que A. Momigliano definió como cultura, despótica, tolerante y cosmopolita. Ello generó en Israel una civilización fuertemente etnocéntrica, como demuestra la literatura del Cronista. Tempranamente, hacia el año 515 aC, empezó su actividad editorial, con un Primer Libro de Crónicas, completándose después en el año 450 aC, con interpolaciones y la composición de un Segundo Libro. Finalmente, hacia el año 400 aC, se acometió la última intervención editorial. A ello cabe añadir la actuación sobre Esdras y Nehemías, incorporando sendas exégesis sobre la historia del regreso del exilio en Esd 8-10; Neh 8-12 a su obra final, hacia el 384 aC. Cf. Arnaldo Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Chicago: Chicago University Press 2012), 25.

de Cristo en el drama de la historia y su resolución. En virtud de esto, creemos destacable el leve pero ineludible cambio de acento en el binomio texto-contenido del mensaje de Gálatas. En efecto, por un lado, detectamos elementos pertenecientes al universo literario apocalíptico. Así, la visión de fenómenos de la esfera trascendente es el vehículo alegórico-derásico para comprender el periodo actual de la historia a modo de eón definitivo y de escenario de la intervención de Dios en la historia, análoga a una nueva creación. Por otro lado, sin embargo, percibimos un afán correctivo de los excesos fantasiosos que supone una teología excesivamente dependiente de figuras mitológicas o inclusiones de tradiciones piadosas –exentas de base crítica suficiente para sostener un auténtico espíritu religioso–.

Pablo emplea elementos tradicionales de interpretación judía seguramente de raigambre farisea junto con el acervo clásico helenístico-romano, del que gozaba por contexto historicosocial. Y no solo recurre al código histórico-interpretativo del apocalipsis, también emplea otros de índole más literario, como la *gezerah sawah*, por ejemplo, o la alegoresis reorientada cristológicamente. Opinamos que, si comparamos esta carta con la primera a los Tesalonicenses y la primera a los Corintios, obtendremos la impresión de que en aquella Pablo está obrando ya una transformación teológica vital. Esto se concreta en el hecho de que, abandonando el trasfondo originariamente apocalíptico de muchas expresiones palestineses de la confesión cristiana sobre Jesús, reelabora y resitúa sus contenidos desde dos grandes ópticas complementarias: la cristología y la pneumatología. Ahora bien, no fue el único ni el primero, pero ningún otro autor de la antigüedad cristiana alcanzó esa síntesis tan fina e iluminadora.

En este sentido, ha habido autores –por ejemplo Logan A. Williams– que han comparado exponentes del epistolario paulino

con exponentes literarios apocalípticos²⁹. Cuando detectan desfases entre sendos universos literarios, recurren al motivo cristológico para argumentarlo. En mi opinión, interpreto como una respuesta excesivamente rápida el hecho de «hiperhipostatizar» la cristología como solución para toda inclusión de Cristo en el relato teológico de Pablo. Mi objeción se funda en el hecho de que el universo apocalíptico fue un recurso crítico, históricamente hablando, como buen producto posprofético y postsapiencial, frente a una realidad históricamente cambiante, con la acuciante consciencia de que hay épocas de cambio que son cambios de época. Tomando el hilo exegético y teológico, estudiaré el contenido del autor arriba mencionado y lo desarrollaré complementando el argumento «cristomórfico» que él encuentra, con el argumento «histórico-contemplativo». Este es característico en el Apóstol y brota teo-lógicamente de la fe de Cristo en Dios, continuidad y a la par novedad histórica y teológica. A continuación, profundizaremos en esta revisión cristológica y espiritual de la historia.

La novedad apocalíptica de la carta a los Gálatas radica en la experiencia cristológica de Dios. En Pablo, dicha experiencia se cifra en la siguiente singularidad: el relato apostólico que él hereda de la incipiente Iglesia apostólica, netamente marcado por su cuna hermenéutica apocalíptica, se condensa en la presencia real de Cristo vivo y dinamizador (Gal 1,11-12). En efecto, como después consideraremos, todo el escrito del Apóstol pivota precisamente entre afirmar dos realidades: primero, la entrega total de Cristo (cf. Gal 2,19-21; 6,12-15) y, segundo, el modo como Dios Padre actualmente comunica su fidelidad (*hésed*) con la humanidad. Dicha conciencia caritológica y cristológica de su

29 El exegeta compara el Apocalipsis de las Semanas del primer Libro de Enoc con Gálatas para examinar si el motivo de *creatio e contrario* es apocalíptico. Para Williams, Pablo recupera este dato de los apocalipsis contemporáneos, pero insistiendo en que la economía divina está moldeada por una historia disyuntiva e inversa de Cristo crucificado y resucitado. Cf. L. A. Williams, «Disjunction in Paul: Apocalyptic or Christomorphic? Comparing the Apocalypse of Weeks With Galatians», *NTS 64* (2018): 64-80.

monoteísmo se fundamenta en tres convicciones religiosas de su conciencia. La primera convicción consiste en la certeza de que el mensaje sobre Cristo participa de la misma trascendencia de Cristo (Gal 1,11-12), que es la propia de la esfera divina. La segunda convicción se apoya en la (re)lectura bíblica a la luz de los efectos religiosos curativos de la fe de Dios en Cristo. Para ello, genera un relato religioso específicamente cristológico en torno a Abrahán, entendido este como símbolo «histórico» de la humanidad rehabilitada ante Dios (Gal 3,6-7). Finalmente, la tercera convicción tiene su consecuencia pneumatológica: Pablo desarrolla todo un relato teológico, en el cual Cristo y el Espíritu son componentes esenciales para una experiencia religiosa (Gal 5,13), no solo espiritual y trascendente, sino también específica e inmanente. En todo ello, el amor es la cifra que une y da sentido a toda la vida humana, tanto en sus facetas más naturales como en las más elevadas y trascendentes.

4.2. Teología de la historia en la carta a los Gálatas

El uso de la apocalíptica corregida con la cristología por parte de Pablo se visibilizó en el empleo de la técnica narrativa, con sus códigos de interpretación de la historia y del mundo. Ahora bien, una virtud más de este empleo literario-teológico de la apocalíptica cristiana de Pablo es el desarrollo de otras categorías teológicas que permiten acercar el mensaje religioso cristiano a diversos escenarios, sin necesidad de ampliar excesivamente los elementos fantásticos que necesiten posteriormente de depuraciones racionalistas, o cosmovisiones alejadas como las que aportan otras aproximaciones, como por ejemplo las científicas. En efecto, como hombre de tres culturas (helenística, romana y judía), el Apóstol plasmó en su mensaje que el más allá de Dios se ha acercado al más acá de los hombres, allende el tiempo y las limitaciones circunstanciales de nuestro plano de realidad. Y dicha cercanía sí que era real y substantiva, no solo relativa o narrativa, por los siguientes conceptos: cosmovisión, historia y pneumatología.

4.2.1. Cosmovisión: Dios Creador, agente de una nueva creación

En el desarrollo de la teología de la historia, Pablo mantiene la cosmovisión del judaísmo del Segundo Templo: el único Dios, Señor de Israel, Creador de todo lo visible e invisible. La novedad cristológica radica en el hecho de que, en la nueva economía de la fe por Jesucristo, Dios deviene el Agente de una nueva creación (cf. Gal 3,28; 6,15). En efecto, el modo utilizado por el Apóstol para trabajar y exponer la intervención divina en la historia a través de Cristo es paralelo al del judaísmo de su época: con relatos elaborados narrativamente y el cultivo de metáforas de gran poder simbólico y evocadoras de resistencia en un ambiente que empezaba a ser eventualmente hostil a la libertad del Evangelio. La condición filial adquirida por adopción filial es un ejemplo de cómo Pablo actualiza un dato bíblico del ciclo de Abrahán por medio de un recurso a la justicia romana que contemplaba la *adoptio* como una vía de transmitir derechos dinásticos a quien no pertenecía por biología. De hecho, la dinastía julio-claudia aplicó este derecho a sus sucesores elegidos por cooptación. Véase el caso de Octavio con Julio César, o bien de Tiberio con Octavio, y así hasta el año 68 d. C.³⁰. La colación de derechos divinos es un recurso histórico que Pablo aplica por cercanía hermenéutica con la narrativa de las promesas de tierra y descendencia dirigidas a Abrahán en Gn 15,1-21, y que Pablo pneumatologiza a través de la participación solidaria de la condición personal de Cristo (cf. Gal 4,4-7). La unidad eclesial, pues, brota de la condición personal de Jesús que se comparte de la misma manera como la condición de hijos de Abrahán: por la fe, anunciada de antemano por la Biblia. También, es interesante la ausencia de referencias, tanto explícitas

30 Cf. Michael Peppard, *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 50-60; Robert Brian Lewis, *Paul's 'Spirit of Adoption' in its Roman Imperial Context* (Londres: Bloomsbury Publishing, 2016), 43-55.

como implícitas, al Templo. Al prescindir de esta realidad sacramental del judaísmo palestinese, Pablo se sitúa en la esfera del escenario previo de la Alianza, el de la Creación (cf. Gn 1,1-2,4a), antesala de la manifestación divina a la humanidad en la persona del patriarca. De este modo, la nueva creación (la santidad, comunión personal con Dios) deviene la antesala de la justificación, cuyo escenario histórico-teológico es Cristo crucificado. Por ello, la nueva creación reclama un nuevo ser humano, nuevo Adán, que es Cristo (cf. 1Cor 15,20-28).

4.2.2. La historia: un escenario en tensión cristológica

En su relectura teológica, el Apóstol entiende que la relación de la historia con la radical novedad actuada en Cristo se transforma en tensión positiva (cf. Gal 3,8-4,7). Pablo aprovecha la herramienta hermenéutica que en Jubileos había encontrado, y que podemos expresar con la afirmación de Ari Mermestein: «La relación entre tiempo e historia es de fundamental importancia en *Jubileos*, cuyo capítulo de obertura dirige un reto teológico central de los periodos exílico y posexílico: ¿Dios ha abandonado a su Pueblo?»³¹. Y mientras el judaísmo de Jubileos apuesta por una respuesta dialógica protología-escatología, del inicio de la relación de Israel con Dios, Pablo lo enfoca desde otras perspectivas: cristológica y pneumatológico-eclesiológica. De hecho, la respuesta de Pablo se concentra en explicar una suerte de teología moral fundamental, más que en ilustrar las consecuencias ontológicas de las promesas divinas hechas a Abrahán, e insiste especialmente en lo ético, pragmático de la fe religiosa. De hecho, para Pablo, Abrahán se sitúa, a diferencia de Jubileos, en una tensión entre el destino escatológico del creyente (más allá) y su coherencia ético-espiritual (más

31 Ari Mermestein, *Creation, Covenant, and the Beginnings of Judaism. Reconceiving Historical Time in the Second Temple Period* (JSJ.S) (Leiden, Boston: Brill 2014), 89.

acá)³². La historia se interpreta como escenario de un drama ético, dibujado a modo de drama narrativo, con tintes escatológicos y personajes seleccionados *ad hoc*, según el ideario de la época paulina. Por ello, Abrahán es, en cierto sentido, símbolo atemporal de una humanidad siempre necesitada de la intervención cristiana, y por ello siempre necesitada de una sana crítica para la revisión moral y espiritual. Jubileos lo hizo desde la relectura de los primeros libros sagrados, mientras que Pablo lo realiza desde la experiencia soteriológica de Jesús, releída desde una lectura directa del Génesis, evitando la trampa de inventar tramas míticas innecesarias para actualizar el texto. Y el elemento ético es la mejor y más coherente respuesta a la novedad del cristianismo, según el Apóstol.

4.2.3. Pneumatología eclesiológica: la Iglesia, sacramento del Espíritu en la historia

Finalmente, el último desarrollo de la teología de la historia que ofrece Pablo en la carta a los Gálatas es una pneumatología cristiana. En efecto, Dios confiere por la confesión de Cristo el Espíritu Santo, actor ambivalente del actual escenario de la historia. La ambivalencia radica en su actuación en la historia inmanente, dirigiendo por inmensidad los destinos del cosmos –como describe Gn 1,2– y, a la par, prepara y anticipa el destino escatológico, que la narrativa apocalíptica describía como un drama tremendo. La apocalíptica, en cuanto que vehículo de expresión, criterio hermenéutico imprescindible para interpretar

.....

32 Más recientemente aún, Ari Mermelstein, «When History Repeats Itself: The Theological Significance of the Abrahamic Covenant in Early Jewish Writings», *JSP* 27, n.º 2 (2017): 113-142, parte de la constatación de que los autores del periodo del Segundo Templo, suponiendo el discurso centrado en las escenas de Moisés, consideraban cada vez más a Abrahán como una fuente de instrucción y autoridad. El autor destaca cinco documentos al respecto, de los cuales nos interesan tres: el Documento de Damasco, el Apocalipsis de las Semanas y la carta a los Gálatas, e indica indirectamente que Pablo no es absolutamente genuino a la hora de emplear a Abrahán como argumento de renovación ideológica dentro del judaísmo de su época, ya de por sí rico y variado.

adecuadamente la carta a los Gálatas, recibe una corrección interna suplementaria, ya que, además de la cristología, la descripción teológica del Espíritu Santo en el contexto eclesial manifiesta la importancia de una categoría que va más allá de las interminables narraciones esotéricas: el testimonio de la Iglesia. Esto es semilla de la transformación real de la historia (Gal 6,1-10). En efecto, el epígrafe eclesiológico, a modo de prolongación pneumatológica, corona la actuación del Espíritu Santo en la historia, que también irrumpe, por la pasión de Cristo, en el devenir de los hombres, y genera un doble impacto: la transformación trascendente de individuos, orientándolos a la esfera de lo divino, e inmanente, con las consecuencias pastorales que ello conlleva, tanto de denuncia como de propuestas de cambios morales y espirituales.

Conclusión

Todo el mensaje de la carta a los Gálatas tiene un común denominador: la reinterpretación de la historia a la luz del evento pascual de Cristo, aunque solo de manera subsidiaria. Esto quiere decir que la voluntad primera de Pablo no fue ofrecer una teología de la historia *per se*, pero sí que mostró sus consecuencias, entre ellas esta. El Apóstol releyó el concepto «historia» en la carta a los Gálatas de manera subsidiaria a partir de su misión de predicar el misterio de Dios, revelado en Cristo.

Dicha hermenéutica tuvo un triple fundamento. El primero es la experiencia de Cristo glorificado (Gal 1,13-15; 2,15-21; 3,6-7.8.19-22 *et passim*). El segundo son los criterios objetivadores de la fe contenidos en la Escritura, releídos sobre la base de dicho evento y de una visión crítica de la realidad, propia de la apocalíptica (cf. 1En 72-82; Jub 18,16; 22,16). Finalmente, el tercero es la experiencia del Espíritu, que fija y conserva la obra benefactora de Dios en Jesucristo por medio de una semilla sociológica (la Iglesia), y la

actuación individual de los creyentes que mueve a toda persona de buena voluntad a la adhesión intensa de Dios, con la confesión sincera de la necesidad de redención que Cristo vino a traer.

En definitiva, Pablo interpreta la historia consagrándola como obra del Creador. Su relectura mantiene y confirma que la historia y el mundo, pese al pecado y las transgresiones, siguen siendo obra del Creador, que es bueno. Por ello, puede ser escenario válido de la revelación irruptora de Cristo y del restablecimiento de la justicia religiosa entre los hombres, gracias a la fe. La comprensión de la fe cristológica es un acto continuo y dominante de confianza en Dios Padre, que se sigue revelando a la humanidad en virtud de un Mesías que, más allá de los resortes literarios del momento, ha vencido realmente en la historia al mal, y ha inaugurado la economía del Espíritu Santo, culmen de las promesas bíblicas y de las aspiraciones humanas. Requiere humildad y fe ante Cristo crucificado, y superar las aspiraciones grandilocuentes para aceptar la paradoja de una aparente derrota que, al final, ha conllevado una gran victoria (cf. Gal 2,15-21).

Bibliografía

Álvarez Cineira, David. «El cristianismo en el Imperio romano (siglos i-ii)». En *Así empezó el cristianismo* (Agora 28), Rafael Aguirre Monasterio y otros (eds.), Estella: Verbo Divino 2010, 464-467.

Barclay, William. *Comentario al Nuevo Testamento*, vol. 8, Romanos, Terrassa: CLIE 2012.

Boer, Martinus C. D., *Galatians. A Commentary* (New Testament Library). Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.

Carter, Warren. *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide*. Nashville: Abingdon Press, 2010.

- Church, Philip. *Hebrews and the Temple: Attitudes to the Temple in Second Temple Judaism and in Hebrews*. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Corriente, Fernando y Piñero, Antonio. «Libro de los Jubileos. Traducción de la versión etiópica». En *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Díez Macho, Alejandro (dir.), vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad 1987: 87-193.
- Cortés Minguella, Enric. *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17: pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía*. Barcelona: Herder 1976.
- Fisch, Yael. «"Midrash-Pesher": A Shared Technique of Interpretation in Qumran, Paul, and the Tannaim». *Revue de Qumran* 32, n.º 2 (2020): 213-233.
- Foster, Robert B. *Renaming Abraham's Children: Election, Ethnicity, and the Interpretation of Scripture in Romans 9* (WUNT 241). Tübinga: Mohr Siebeck 2016.
- García Martínez, Florentino y Treballe Barrera, Julio. *Los hombres de Qumran, literatura, estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Editorial Trotta 1993.
- Glicksam, A. T. *Wisdom of Solomon 10: A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 9). Berlín, Boston: Walter de Gruyter, 2011.
- Gnilka, Joachim. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1993.
- Gnilka, Joachim. *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*. Barcelona: Herder, 2009.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.

- Lappenga, Benjamin J. «Misdirected Emulation and Paradoxical Zeal: Paul's Redefinition of "The Good" as Object of Zêlos in Galatians 4,12-20». *JBL* 131 (2012): 775-796.
- Lewis, Robert Brian. *Paul's 'Spirit of Adoption' in its Roman Imperial Context*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2016.
- Martin, Troy W. «Circumcision in Galatia and the Holiness of God's Ecclesiae». En *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, Brower, Kent y Johnson, Andy (eds.). Michigan, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007, 219-237.
- Mermelstein, Ari. *Creation, Covenant, and the Beginnings of Judaism. Reconceiving Historical Time in the Second Temple Period (JSJ.S)*. Leiden: Brill, 2014.
- Mermelstein, Ari. «When History Repeats Itself: The Theological Significance of the Abrahamic Covenant in Early Jewish Writings». *JSP* 27, n.º 2 (2017): 113-142.
- Momigliano, Arnaldo. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Chicago: Chicago University Press, 1977.
- Penna, Romano. *Lettera ai Romani* (Scritti delle origini cristiane 6). Bolonia: EDB, 2010.
- Peppard, Michael. *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Pitta, Antonio. *Lettera ai Galati*. Bolonia: EDB, 1996.
- Portier-Young, Anthea E. *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2014.
- Schiffman, Lawrence H. *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls* (SBLMS 38). Atlanta: Scholars, 1989.

- Schiffman, Lawrence H. *Qumran and Jerusalem: Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism* (Studies in the Dead Sea scrolls and Related Literature). Grand Rapids, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010.
- Scott, James M. «Cosmopolitanism in Gal 3:28 and the Divine Performative Speech-Act of Paul's Gospel». *ZNW 112* (2021): 180-200.
- Williams, David John. *Paul's Metaphors. Their Context and Character*, Ada (Michigan): Baker Publishing Group, 2003.
- Williams, Logan A., «Disjunction in Paul: Apocalyptic or Christomorphic? Comparing the Apocalypse of Weeks with Galatians». *NTS 64* (2018): 64-80.
- Yoon, David I. «Discourse Analysis and the Textual Metafunction: Analyzing the Texture of Galatians 4,12-20». *Filología neotestamentaria 47* (2014): 83-110.

Enviado: 3 de Agosto de 2022.

Aceptado: 21 de septiembre de 2022.