

NOCIÓN PAULINA DE LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS
Una fuente iluminadora de realidades contemporáneas de esclavitud y alienación

JUAN ISIDRO ALDANA MALDONADO

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ
2009

NOCIÓN PAULINA DE LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS
Una fuente iluminadora de realidades contemporáneas de esclavitud y alienación

JUAN ISIDRO ALDANA MALDONADO

Trabajo de grado para optar por el título
de Licenciado en Teología.

Director Disciplinar
P. DANILO MEDINA
Especialista en Sagradas Escrituras

Director(a) Metodológico
MARÍA ELIZABETH COY AFRICANO
Magister en Educación

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ
2009

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, 30 de enero de 2009.

DEDICATORIA

Dedico este trabajo a mis hermanos de la Orden Franciscana en la provincia de la Santa Fe de Colombia, apasionados por las ciencias bíblicas, pero muy especialmente a mis discípulos en el noviciado franciscano de San Luis de Ubaté, etapa de formación franciscana que acompañé con gusto y agrado.

A mi padre quien ya goza de la eterna presencia de Dios, a mi madre Leonor, quien me ha dado la posibilidad de estar donde estoy, a quien le debo gran parte de lo que soy y de quien he aprendido sobre todo la paciencia para lograr las grandes y significativas cosas. A mis hermanos Carlos Rodrigo, María Teresa, Otilia y Ramiro, de quienes no recibo otra cosa que apoyo y confianza, ellos son mi roca firme en los momentos difíciles.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi Dios sumo bien, hacedor y artífice mi existencia. A la comunidad Franciscana representada en la Provincia de la Santa Fe, entidad religiosa a la cual orgullosamente pertenezco. A la facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura, en la cual pude hacer escuela y recibir una formación intelectual de alta calidad. Al Padre Danilo Medina por su incondicional colaboración en la asesoría disciplinar. A la magister María Elizabeth Coy Africano por sus valiosos aportes y retroalimentación permanente. A Mercedes Rincón, quién se constituyó en mi fortaleza en el momento en que más lo necesité y quien tiene gran parte en el éxito de este ejercicio académico. A mis amigos del alma, y a todas las personas que hicieron posible la realización de este sueño.

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: Trabajo de grado para optar por el título de LICENCIADO EN TEOLOGÍA.

2. TÍTULO: NOCIÓN PAULINA DE LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS

Subtítulo: Una fuente iluminadora de realidades contemporáneas de esclavitud y alienación

3. AUTOR: Juan Isidro Aldana Maldonado

4. LUGAR: Bogotá, D.C.

5. FECHA: Febrero de 2009.

6. PALABRAS CLAVE: Libertad, esclavitud, justificación, instituciones, Sitz im Leben, contexto, comunidades, helenismo, judaísmo, cristianismo, análisis, interpretación, sentido, propuesta, mentalidad, amor, humildad, servicio, ágape.

7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO: Pretende ser la consecuencia del seguimiento de la categoría libertad en los contextos circundantes a la persona de Pablo de Tarso, y el análisis de dicha categoría en la carta enviada a las comunidades de Galacia. Busca además ofrecer claves de interpretación para iluminar algunas realidades dramáticas de alienación y esclavitud en el escenario contemporáneo.

8. LINEAS DE INVESTIGACIÓN: Dios, iglesia, mundo.

9. FUENTES CONSULTADAS: BARBAGLIO Giuseppe. La Teología de San Pablo. Salamanca: Secretariado Trinitario. 2005. BECKER, Jürgen., Pablo, el apóstol de los paganos. Salamanca: Sígueme. 1996. BONSIRVEN, José, S.J. Teología del Nuevo Testamento. Barcelona: Editorial Litúrgica Española s.a. 1961. BORNKAMM, Günter., Pablo de Tarso, Salamanca: Sígueme, 2002. BROWN, Raymond E. Introducción al nuevo Testamento Tomo II. Madrid: Trotta. 2002.530p. CERFAUX, Lucien. Itinerario espiritual de San Pablo. Barcelona: Herder. 1968. COTHENET, Edouard. La Carta a los Gálatas. Cuadernos bíblicos Nº 34. Navarra: Verbo Divino. 1981.61p. CROSSAN, J.D. y REED, J. L. En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente. Navarra: Verbo Divino. 2004. FABRIS, Rinaldo., El apóstol de las gentes. Madrid: San Pablo.1997. 647p. FRABRIS Rinaldo. Para leer a San Pablo. Bogotá: San Pablo, 1996. FITZMYER J.A., Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas. Madrid: Cristiandad, 1975. FITZMYER, J. A. s.j. Teología de San Pablo. En: Comentario Bíblico de San Jerónimo Tomo V. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1972. GERD, Theissen. La religión de los primeros cristianos. Salamanca: Sígueme 2002.408p. GNILKA, Joachim. Pablo de Tarso, Apóstol y Testigo. Barcelona: Herder, 2002. 319 p. GONZÁLEZ RUIZ, José M^º. Epístola de San Pablo a los Gálatas. 2ª Edición. Madrid: Ediciones Fax. 1971. 373 p. LYONNET, Stanislas. San Pablo Libertad y Ley nueva. Salamanca: Sígueme. 1964.126p. PENNA, Romano. Un cristianismo posible. Pablo de Tarso. Madrid: Paulinas.1992. 183 p. RAMOS, FEDERICO, Pastor. La libertad en la carta a los gálatas. Valencia: Institución San Jerónimo. 1980. RIUS CAMPS, Joseph. De Jerusalén a Antioquia. Génesis de la Iglesia Cristiana. Córdoba (España): Ed. El Almendro. 1989. SALAS, Antonio. Pablo de Tarso. El primer teólogo cristiano. 2ª edición. Madrid: Sígueme. 1994. SANCHEZ BOSCH, Jordi., Nacido a tiempo, una vida. Navarra: Verbo Divino. 2003. SCHILIER, Heinrich, La Carta a los Gálatas. Salamanca: Sígueme. 1975. SCHNEIDER, Gerhard. Carta a los gálatas, 3.ed. Barcelona: Herder. 1980. SCHWEIZER, Eduard y DIEZ MACHO, Alejandro. La Iglesia Primitiva, Medio Ambiente, organización y culto. Salamanca: Sígueme. 1974. SEGALLA, Giuseppe. Panoramas del Nuevo Testamento. Estella (Navarra): Verbo Divino. 2004. 487p. SIMON, Marcel., El judaísmo y el cristianismo Antiguo. Barcelona: Editorial Labor s.a. 1972. 305p. TASSIN, Claude. El judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús. Cuadernos bíblicos 55. Estella (Navarra): Verbo Divino. 1987.

10. CONTENIDOS: Este trabajo está en tres capítulos que responden al desarrollo temático planteado en los objetivos específicos del anteproyecto. El primer capítulo corresponde a una ubicación contextual de Pablo, exponiendo de manera descriptiva la diferenciación de nociones en torno al término libertad, emergentes de la cultura helenística y la cultura judía. El segundo capítulo consiste en un análisis más detallado de la categoría libertad en la carta a los Gálatas. En el último capítulo se hace una aproximación a un ejercicio de sistematización que integre y articule la

información desarrollada en los dos anteriores capítulos. Dicha sistematización está elaborada bajo cuatro ejes de la teología que son: cristología, eclesiología, sacramentología y escatología.

11. METODOLOGIA: El trabajo se enmarcará dentro del horizonte de la teología bíblica específicamente en el estudio de la Teología Paulina, partiendo de un análisis textual y documental en clave de libertad cristiana. Tomando como punto de partida el dato histórico y contextual, para llegar así al espíritu de la carta a los Gálatas en sí misma, y elaborar una interpretación iluminada con la reflexión de los obispos de Latinoamérica y del Caribe, que actualice el mensaje de dicha carta en lo relacionado con el tema.

12. CONCLUSIONES: Este trabajo de investigación permitió establecer un marco contextual en el cual se funda la experiencia de los primeros cristianos, particularmente la figura de Pablo de Tarso, quien tras un proceso de seguimiento de la persona de Jesús, logra intuir el comienzo de una nueva etapa en medio de la historia, generando una ruptura necesaria con el judaísmo, salvaguardando así, la experiencia de encuentro con Cristo que las comunidades empezaron a intuir procesualmente. Por otra parte, se obtuvo un conocimiento más profundo en relación con la carta de Pablo a los Gálatas, reconociendo en ella la “carta magna de la libertad cristiana”, la cual tiene una pretensión muy intencional de invertir una serie de valores que a juicio de Pablo, antes que ayudar al creyente, lo somete y esclaviza, haciendo que éste vaya desfigurando la imagen del Dios que Cristo reveló en su paso por el mundo. En un tercer momento, se logró generar una propuesta de sistematización tratando de integrar algunos saberes propios de la ciencia teológica, lo que permitió una lectura interpretativa de los grandes obstáculos que al ser humano se le presentan en la consecución de la libertad, a la luz del dato recopilado en los capítulos precedentes. En efecto, la palabra de Dios contiene una sorprendente actualidad y se evidenció una vez más que los problemas de la humanidad a través de los siglos han sido de similares proporciones solo que con diferentes matices y circunstancias históricas y contextuales.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	0
1. REFERENTES HISTÓRICOS DE APROXIMACIÓN A PABLO DE TARSO	13
1.1. LOS SIGLOS ANTERIORES A LA ERA CRISTIANA	14
1.1.1 El helenismo y su imperio	14
1.2.1 Surgimiento de Roma y su Imperio	20
1.2.1.1 Organización Política del imperio en relación con Palestina	22
1.2.1.2 Fenómeno de esclavitud dentro del Imperio Romano	24
1.2.1.3. Noción pre- helenista y helenista de la categoría Libertad	27
1.2 EL JUDAÍSMO EN LOS ALBORES DEL CRISTIANISMO	31
1.2.1 Los judíos de la diáspora	32
1.2.2 La identidad judía en relación con Pablo de Tarso	34
1.2.2.1 La circuncisión	35
1.2.2.2 El sábado	36
1.2.2.3 El templo	37
1.2.2.4 La sinagoga	38
1.2.2.5 El sacerdocio	39
1.3 LA CRISIS DEL JUDAÍSMO	40
1.3.1 Los fariseos	40
1.3.2 Saduceos	42
1.3.3 Esenios	42
1.4 PABLO EN SU EXPERIENCIA PERSONAL DE LIBERTAD	44
1.4.1 Pablo de Tarso visto por él mismo	49
1.4.2 Encuentro con la libertad en el Resucitado	49
1.4.3 Jesús: un paradigma de libertad	53

1.5 LIBERTAD TRADUCIDA EN DOS VALORES FUNDAMENTALES	56
1.5.1 El amor al prójimo como valor fundamental	56
1.5.2 La humildad recíproca como puerta de entrada al estado de libertad cristiana	58
2. ANALISIS EXEGÉTICO DE LA CATEGORÍA LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS	64
2.1 PABLO DE TARSO Y LA LEY MOSAICA	64
2.2 INTRODUCCIÓN A LAS CIRCUNSTANCIAS DE LAS CARTA	68
2.3 DESTINATARIOS	69
2.4 NOCIÓN DE LIBERTAD EN <i>Ga 5,1. 13-15</i>	73
2.4.1 <i>Ga 5, 1: Para ser libres nos liberó Cristo</i>	74
2.4.2 <i>Ga 5,13-15: La libertad Cristiana</i>	80
3. LECTURA SISTEMÁTICA DE LA LIBERTAD PAULINA DE CARA AL DIAGNÓSTICO CONTEXTUAL LATINOAMERICANO	85
3.1 CONTEXTO LATINOAMERICANO: DEPOSITARIO DE LA LIBERTAD CRISTIANA	86
3.2 VISIÓN CRISTOLÓGICA DE LA LIBERTAD EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA	91
3.3 UNA ECLESIOLOGÍA INCLUYENTE A LA LUZ DE LA NOCIÓN PAULINA DE LIBERTAD	95
3.4 LA IGLESIA CELEBRA LA LIBERTAD VALIÉNDOSE DE SIGNOS	99
3.5 LIBERTAD CRISTIANA: HORIZONTE DE ESPERANZA	104
4. CONCLUSIONES	109
BIBLIOGRAFÍA	112
ANEXOS	116

INTRODUCCIÓN

Los seres humanos buscamos siempre entrar en relación con el mundo que nos rodea, identificándonos siempre como sujetos individuales con capacidad de autodeterminación; descubriendo aquello que favorece o desfavorece el crecimiento integral de nuestra humanidad en todas sus dimensiones. Partiendo de esta premisa se deduce que existen factores internos y externos en el ser humano que conllevan a una objetivización y, por lo tanto, cosificación de toda la persona, sometiéndola e impidiéndole la plena realización de su ser personal¹.

Al explorar la figura de Pablo de Tarso, se puede constatar que este aspecto fue de absoluta relevancia en toda su literatura, pero más específicamente en el mensaje enviado a los Gálatas, dada la situación emergente de retornar a prácticas que hacían incurrir en una “antigua condición” y que, en efecto, hacía que los judíos convertidos al cristianismo tuvieran de nuevo la experiencia de sometimiento a la ley entrando en una dinámica de retroceso y no de evolución.

Lo que se pretende en este planteamiento es justamente profundizar la noción de libertad como una vocación que proyecta al ejercicio de la caridad², observando que ésta –la libertad- resulta ser determinante en la configuración de la identidad de los primeros cristianos; para esto, es preciso estudiar el contexto situacional de Pablo de Tarso que comprende todo el influjo, romano, helénico y judío, con el fin de conocer a profundidad las circunstancias en las que él se atrevió a afirmar una propuesta de libertad cristiana en contraste con la absolutización de la ley y de los preceptos observados por la institución judía³.

El problema radica entonces en descubrir desde una perspectiva teológico-bíblica, **¿cuál es la noción de libertad que Pablo propone en el capítulo V de**

¹Cf. ARBELAEZ, E. La Osadía de ser persona. Universidad de San Buenaventura Medellín. 2000. p.44.

² Cf. Ga 5,13 ss.

³ Cf. LYONNET, Stanislas. San Pablo Libertad y Ley nueva. Sígueme. Salamanca. 1964. p. 96.

la carta a los Gálatas, y en qué medida, dicha noción puede constituirse en faro iluminador de realidades contemporáneas de esclavitud?

“Para ser libres nos libertó Cristo” (Ga 5,1) es una frase que aún sin contextualizar ni analizar exegéticamente resulta ser esperanzadora y llena de contenido soteriológico, entendiendo que hoy como ayer, las palabras del que hemos considerado como nuestro Libro Sagrado – la Biblia-, continúan iluminando realidades desintegradoras y deshumanizantes. Dicha desintegración es la consecuencia de los valores fundamentales que muchos seres humanos han relativizado, perdiendo así el horizonte de sentido, y dando importancia y relevancia rotundas, a cosas y situaciones que en realidad, generan estados esclavizantes de alienación y enajenación de la misma persona.

La constitución apostólica del Concilio Vaticano II *Dei verbum*, iluminada por el relato evangélico de Mateo, afirma que *“Cristo Nuestro señor en quien se consuma la revelación total de Dios mandó a los apóstoles que predicaran a todos los hombres el Evangelio, comunicándoles los dones divinos”⁴* ; por esta razón es considerable que como fruto de una teología consciente, surja un compromiso por proclamar categóricamente la realidad de libertad a la que todos sin excepción estamos llamados.

El tema lanza naturalmente a la apasionante aventura de profundizar en el marco que encierra la naturaleza de la vivencia del judaísmo, resaltando que no se trata de violentar una forma de pensar para reemplazarla por otra, sino por el contrario, de llevar a plenitud algo que está al servicio del hombre, y redireccionar lo que probablemente se empezó a desvirtuar con el paso del tiempo, generando cerrazón de corazón y desaparición de un espíritu propiamente evangélico.

Para poder conseguir un resultado efectivo dentro de esta investigación se propone como objetivo general el siguiente: **Descubrir la noción de libertad cristiana de acuerdo con la teología paulina presentada en la carta a los**

⁴ Cf. Mt 28,19-20, DV. 7

Gálatas, descubriendo claves de iluminación para realidades contemporáneas de esclavitud. Este gran objetivo, que puede parecer pretensioso, se ve complementado con cuatro objetivos específicos enmarcados en el desarrollo temático: En primer lugar, profundizar en el contexto histórico, sociopolítico y religioso que rodeó a Pablo de Tarso en el momento de plasmar su literatura, buscando las causas existenciales e históricas que lo condujeron a pensar la libertad de esta manera. En un segundo momento, exponer la figura de Pablo evidenciando la situación vinculante con la primitiva comunidad cristiana, a raíz de la experiencia en el camino de Damasco como punto de partida para empezar a vivir la “libertad de los hijos de Dios”. En tercer lugar, comprender, desde el plano de la teología bíblica, la importancia de la carta a los Gálatas como “el escrito de la Libertad Cristiana” por excelencia, y como una clara propuesta de moral liberadora. Finalmente, proponer un ejercicio de sistematización teniendo en cuenta los aspectos: cristológico, eclesiológico, escatológico y sacramental, en actitud dialogante con la reflexión de los obispos latinoamericanos plasmada en el documento de Aparecida- Brasil.

Metodológicamente, el trabajo se enfocó dentro del horizonte de la teología bíblica partiendo de un análisis textual y documental en clave de libertad cristiana, teniendo como punto de partida el dato histórico y contextual, para llegar al espíritu de la carta a los gálatas en sí misma y elaborar una interpretación que actualice el mensaje de dicha carta en lo relacionado con el tema.

1. REFERENTES HISTÓRICOS DE APROXIMACIÓN A PABLO DE TARSO

El horizonte de comprensión que permite la aproximación a personas y textos en la historia, sin duda alguna debe tener como referente el momento histórico y las circunstancias influyentes dentro de la naturaleza del objeto de interés, que en este caso resulta ser una persona concreta con un mensaje particular. Por esta razón, considero de capital importancia identificar lo que en términos de exégesis bíblica se denomina “Sitz im Leben”, es decir, el ambiente sociológico que rodea no sólo al texto, sino también a quien se dedica al ejercicio de ponerlo por escrito. La siguiente pretensión está enmarcada en el reconocimiento de un entorno específico, el cual natural y humanamente condiciona en cierta proporción un estilo particular a la hora de matizar de forma escrita, la que resulta ser una experiencia vital en la existencia de personas tan concretas como las que componían las primitivas comunidades cristianas. Esto ofrece iluminadoras claves de lectura para la comprensión de las nociones y realidades que encubrieron el desarrollo de la experiencia de libertad, como antítesis de las percepciones hasta entonces existentes.

1. 1. LOS SIGLOS ANTERIORES A LA ERA CRISTIANA

Es pertinente puntualizar algunos datos que sirven de antecedentes a la aparición de todo el movimiento cristiano, y que matizan una forma concreta de ser y estar en el mundo; entre otras cosas, por la alta influencia social, política y religiosa de los imperios griego y romano sobre los pueblos que rodeaban el Mediterráneo.

1.1.1. El helenismo y su imperio

Resulta pretencioso hacer un esbozo historiográfico de los factores políticos, sociales, económicos y religiosos del siglo I, ya que es un tema supremamente amplio que requeriría de compleja investigación científica desde diversas perspectivas. Así, a la luz de escritores de reconocida trayectoria como Gerd Theissen, Marcel Simón, Giuseppe Segalla, el compendio de Historia proporcionado por los autores del Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo y el exhaustivo trabajo de Johannes Leipoldt y Walter Grundmann relacionado con el mundo del Nuevo Testamento; se puede realizar un estudio que permita observar una dimensión integral acerca del ámbito contextual que circundó la existencia de Pablo de Tarso, el primer escritor neotestamentario.

En razón a que los sucesos de la historia no se pueden desligar unos de otros, dado que una época necesariamente se coloca como antecedente de otra, y la

anterior cualifica y determina en cierta manera a la posterior, es preciso resaltar la marcada influencia del helenismo en el mundo bíblico, el cual fundamenta sus raíces en la dominación griega iniciada por Alejandro Magno, después de la caída del imperio Persa. Es natural que con la absolutización del Imperio helénico, se empezaran a asumir una serie de categorías que romperían en gran medida con la manera hasta entonces concebida por los medio orientales de percibir las realidades, para dar paso así a la occidentalización de la cultura que afectaría explícitamente a Palestina: región histórica en medio de la cual emerge el movimiento Cristiano.

Grecia se caracterizó desde varios siglos atrás no sólo por la riqueza cultural e intelectual que manejaba, sino también por su fortaleza beligerante a la hora de la lucha y la conquista. La constitución de la realeza en sus pueblos, a ejemplo de países como Egipto y Mesopotamia, se destacó por la figura del rey a quien se le veía como un dios que garantizaba una organización estatal. La divinización del rey al parecer tiene su origen en los antiguos pueblos babilónicos, los cuales lograron asociar las realidades inmanentes y divinas a la persona que regiría el orden natural y social. Es así como en Grecia y en Roma, la realeza desempeñaba no sólo funciones organizacionales sino también de índole cultural y sacerdotal; sin embargo, la tensión no se hacía esperar al surgir el dilema entre la transferencia de poderes divinos a los hombres y la administración que los mismos hacían de ese poder, pues fácilmente se podía caer en la injusticia por parte de la realeza y

en un servilismo ciego por parte de los sumisos súbditos, quienes se limitaban a obedecer las prescripciones so pena de muerte.⁵

En este marco de referencia se ubica al legendario aguerrido Alejandro Magno, hijo de Filipo de Macedonia, quien había logrado la unión de los griegos y dejado un reino sólido, de manera que su hijo al tomar el poder venciera al ejército persa, apoderándose del Asia Menor, donde en el año 331 fundaría la ciudad de Alejandría. Con esta y otras batallas consignadas en los documentos históricos que dan fe de sus hazañas, logra extender su imperio a unas dimensiones inimaginables, lo cual trae como consecuencia primera e inminente la helenización de todo ese territorio, el cual más tarde pasaría a manos de Roma. Alejandro muere en Babilonia tras su conquista en cercanías del Indo, en el año 323⁶

Tras la muerte de Alejandro, vino una sucesión de debilitamiento, lo cual generó la división inmediata del imperio en cuatro partes. A estos sucesores se conoce con el nombre de diádocos. Dichos personajes decidieron perpetuar el culto al rey difunto con el fin de ganar prestigio, sometiendo simultáneamente algunas ciudades griegas, que expresaban su lealtad política al soberano de turno. De esta forma se evidencia un culto divino que da relevancia absoluta a aspectos como: *imágenes culturales, templos, sacrificios, sacerdocios, agones, procesiones*

⁵ Cf. LEIPOLDT, Johannes y GRUNDMANN, Walter., El Nuevo Testamento. Tomo I .3ª edición Madrid: Cristiandad. 1971. Pp. 147-150.

⁶ Cf. WRIGHT, Addison G., MURPHY, Roland E., FITZMYER, Joseph A., Historia de Israel. En: BROWN, R., FITZMYER, J., y ROLAND E., Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, Nuevo Testamento. Navarra: Verbo Divino, 2004, P. 968.

(πομπαι), conmemoraciones del natalicio, la denominación de tribus y meses con el nombre del soberano⁷.

De este modo, se puede constatar la manera como la tetarquía de los diádocos lucha por mantener no sólo su nivel político sino también su estatuto divino, equiparándose a los dioses del Olimpo. Dos de estos soberanos se disputaron el poder sobre Palestina: El reino egipcio erigido por Tolomeo (hijo de Lago), su capital Alejandría, y el reino de Asia regido por Seleuco, con su capital Antioquía. La historia narra que desde el año 300 hasta el 200, los judíos están sometidos bajo los Tolomeos. Al parecer es en este momento cuando los judíos de la diáspora, especialmente los residentes en Alejandría, empiezan la traducción del Antiguo Testamento al griego. Por su parte, los judíos que estaban en Palestina eran vistos como una asociación con estatuto religioso encabezada por el sumo sacerdote, que combinaba la autoridad civil con la religiosa⁸.

Es evidente que se trata de un momento histórico marcado por un claro y definido cambio cultural, en donde convergen varias civilizaciones, siendo la griega la que ocupa una preponderancia considerable, generando así un proceso impositivo de lengua, religión, política, economía y por supuesto, la riqueza literaria y artística, que una civilización como ésta poseía en el mencionado contexto. El helenismo propendía por un cosmopolitismo universal: *Una cultura de signo helenístico*

⁷ LEIPOLDT, Johannes y GRUNDMANN, Walter. Op. Cit. p. 151.

⁸ WRIGHT, Addison G.; MURPHY, Roland E. y FITZMYER, Joseph A. Op. Cit., p. 969.

*abarcaría la totalidad del género humano y le haría tomar conciencia de su dignidad humana. La humanidad cobró noción de sí misma.*⁹

Esta mentalidad cobijó grandemente a los judíos llamados de la diáspora residentes fuera de Jerusalén y dispersos por gran parte del Asia menor. Muchos de ellos posteriormente serán atraídos por el mensaje kerigmático de los primeros cristianos, a quienes se les denominará cristianos helenizantes o de origen pagano.

Los Seléucidas vencen a los Tolomeos y se apoderan de toda Palestina alrededor del año 200 a. C., con la batalla de Paneas, siendo Antíoco III su cabeza y líder. Antíoco III simpatizó grandemente con los judíos al punto de colaborarles con la reparación del templo y con otra serie de privilegios para los judíos. Seleuco IV, hijo de Antíoco III recibe por sucesión el poder, mientras su hijo menor Antíoco se encontraba preso en Roma, pues su padre había tenido que pagar una fuerte indemnización que le obligó a desalojar el Asia Menor, cuando intervino en asuntos internacionales. Tras el asesinato de Seleuco IV por manos de su canciller Heliodoro, Antíoco IV asume el poder después de su liberación por los romanos. Con Antíoco IV Epífanés en el Poder, la helenización de Jerusalén llega a su apogeo, ya que Antíoco depone a Onías III, quien era el sumo sacerdote en Jerusalén, y le da el favor a Jasón, su hermano, que era un judío helenizante.

⁹ LEIPOLDT, Johannes y GRUNDMANN, Walter. Op. Cit. p. 163.

Es éste un momento de alta tensión para los judíos, pues por un lado, se presenta la oportunidad para que los habitantes de Jerusalén se conviertan en ciudadanos antioquenos; y por otro lado, muchos se conservan fieles a sus propias tradiciones. Es en este instante cuando Menelao recibe de manos de Antíoco IV la dignidad de sumo sacerdote en el año 171, el cual persigue a Jasón quien se refugia en Trasmoravia. De igual modo, Menelao conspira para asesinar a Onías III. Por su parte, Antíoco IV tuvo dos campañas en Egipto; cuando realizó la primera se escuchó el rumor en Jerusalén de un posible asesinato del rey. Jasón, quien había sido desterrado, ocupó la ciudad y alcanzó otra vez su cargo expulsando a Menelao. Ante esto, Menelao se reunió con Antíoco Epífanes en Egipto, tras la humillación tenida no sólo en Jerusalén sino también por un decreto del senado Romano que le obligó a abandonar este territorio. Dada esta situación, Menelao, lleno de orgullo y soberbia, regresó a Jerusalén, se apoderó del templo, penetrando incluso en el santuario. Antíoco reaccionó violentamente, y para acabar con todos los tumultos provocados, saqueó e incendió la ciudad. En efecto, Antíoco aprovechó para llevar a cabo la potencialización del sistema helenista y borrar así las peculiaridades de la cultura judía. También ordenó suprimir los holocaustos en el santuario e incitó a la profanación de los sábados y las solemnidades. Como si fuera poco, pidió que se edificaran altares y santuarios con ídolos, de modo que allí se pudieran sacrificar cerdos y animales impuros. De igual manera decretó la abolición de la circuncisión y que los niños incircuncisos se manchen con todo género de impurezas y abominaciones, colocando a Zeus en el

puesto de Yahvé, de modo que olvidaran la Ley y por tanto su identidad. En caso de desobediencia del decreto vendría la muerte, como muy descriptivamente lo narra el primer libro de los Macabeos 1, 44-50¹⁰.

Éste es un panorama de completa tragedia para el pueblo Judío: no hay templo, hay profanación, y a eso se le añade la cruenta sanción frente al desacato de las órdenes. No cabe duda que éste es uno de los puntos neurálgicos de esclavitud y dominación por los que tuvo que pasar dicho pueblo, incluyendo la violenta abolición de la ley y el templo; sin embargo, como se mostrará más adelante, en tiempos de Pablo se presenta una desacreditación de la ley y el templo, desde un perspectiva totalmente distinta, pero sin dejar de trastocar una identidad, no de una forma violenta sino con una argumentación que surge de la experiencia transformadora y liberadora de Cristo Jesús.

1.2.1. Surgimiento de Roma y su imperio

Es hora de hablar, aunque sea de manera somera, del imperio que envolvió más radicalmente al movimiento cristiano, pues aunque gran parte de la cultura griega continuaba imponiéndose, la cultura romana empezó su proceso de dominio. Así, en medio de la opresión griega hecha por Antíoco no faltaron personas valientes que estuvieron dispuestas a dar su vida en defensa de la fe que estaba siendo coartada. Aparece en escena un personaje llamado Matatías, el padre de los

¹⁰ Cf. Ibid p. 168.

Macabeos. Judas Macabeo, su primer hijo, logró reunir un grupo considerable de hombres dispuestos a enfrentar la opresión, y actuando como un grupo guerrillero, logró la derrota del ejército de los seléucidas. Con ésta batalla, Palestina volvió a ser independiente, bajo la soberanía – teórica- de los reyes de Antioquía. Sus descendientes lograron mantenerse en el poder durante casi un siglo. Es prudente advertir que se les llamó hasmoneos dado que su abuelo llevaba el nombre de Hasmón¹¹.

No se puede desconocer que existía mucha división dentro de los judíos. Tras la muerte de Antíoco IV, vino la sucesión de Antíoco V, con Lisias como mano derecha. Los Macabeos querían afirmar más su poder político y su independencia, pero algunos judíos helenizados se opusieron a Judas y recurrieron a Demetrio I en busca de protección contra Judas, quien fue vencido de manera terminante en una lucha al norte de Jerusalén. A Judas lo sucede Jonatán, a Jonatán lo sucedió Simón, el tercero de los hermanos, a éste le sucedió su hijo Juan Hircano I.¹²

Roma había logrado introducirse en Jerusalén tras una serie de conquistas. Como se multiplicaron las luchas al interior de la dinastía de los hasmoneos, Roma intervino en la persona de Pompeyo, quien entró en Jerusalén y en el templo en el año 63 a.C. Por supuesto, en la práctica ellos empezaron a ser los dominadores de esta región aunque se valían de la figura de los sumos sacerdotes. Pompeyo

¹¹ Cf. SIMON, Marcel., El judaísmo y el cristianismo Antiguo. Barcelona: Editorial Labor s.a. 1972. p. 6.

¹² Cf. WRIGHT, Addison G.; MURPHY, Roland E. y FITZMYER, Joseph A. Op. Cit., p. 972.

se estableció sobre Siria y Palestina, y Judea pasó a ser una provincia romana de Siria.

1.2.1.1 Organización política del Imperio Romano en relación con Palestina

Pompeyo es el primero en conquistar la provincia de Siria, pero un enfrentamiento con César en la batalla de Farsalia (48 a.C.) hizo que todo el poder pasara a manos de César, teniendo Pompeyo que huir. César es asesinado 4 años más tarde; y es en ese momento cuando L. Casio toma poder de esta provincia, a la cual explota hasta el año 42 cuando es derrotado por Marco Antonio y Octaviano. Ellos dos dividieron el Imperio. A Antonio le correspondió el oriente, de modo que se marchó a vivir con Cleopatra en Alejandría, más exactamente. Octaviano por su parte, gobernó el occidente desde Roma. Muy pronto los dos soberanos tuvieron choques territoriales, lo que se resolvió con la batalla de Accio (31 a.C.) en donde salió victorioso Octaviano, marcando, con este acontecimiento, el fin de la República para dar paso al Principado¹³.

El Senado le entregó todos los poderes a Octaviano para que mantuviera la paz y velara por el Estado. Era entonces Octaviano el primer ciudadano del Estado. Luego de esto, quiso llamarse Augusto porque era un apelativo dado sólo a las divinidades. En el año 12 a.C. se le concede el título de Pontífex Maximus y en el

¹³ Cf. SEGALLA, Giuseppe. Panoramas del Nuevo Testamento. Estella (Navarra): Verbo Divino. 2004. p. 38-39.

año 2 a.C. es proclamado Pater Patriae. Dentro de este contexto, el período de tiempo comprendido entre el 31 a. C y el 14 d.C. es considerado el período de la Paz.

Tras la muerte de Augusto, pasa la sucesión a Tiberio, su hijo adoptivo (14 d.C.). La historia lo describe como un hombre severo; bajo su mandato fue nombrado Pilato como prefecto de Judea y Samaría. A Tiberio le sucedió Calígula, quien tenía 25 años cuando fue nombrado emperador (37 d.C.). Éste último gobernó con insensatez hasta el 41 d.C. A éste lo sucedió Claudio, tío de Calígula, apoyado por los pretorianos (41-54 d.C.). Claudio fue envenenado en el año 54 d.C. por su esposa Agripina, quien deseaba ver a su hijo Nerón, de apenas 17 años, como emperador y, efectivamente así fue (54-68). Nerón tuvo como maestro a Séneca y mientras se dejó guiar por él, su gobierno fue sensato, pero cuando estuvo sólo se entregó a todo tipo de desmanes. Compaginó muy bien con la cultura helenista. Es en el período de Nerón en que se desata la primera persecución romana contra los cristianos en el año 64, pues fueron calificados como los principales sospechosos del incendio provocado en Roma. Muchos fueron sometidos a suplicios hasta ser quemados vivos y ubicados como antorchas de su parque privado. Como quiera que sea, Nerón se suicidó en el año 68, y con él acabó lo que se llamó la dinastía julio-claudia.

Es suficiente y pertinente llegar sólo hasta esta fecha, pues es el período de tiempo que, en este caso, cobra interés dentro del pretendido estudio.

Naturalmente, el mencionado marco cronológico, evidencia dos siglos que son definitivos y determinantes para el cristianismo. En primer lugar, parte del siglo I a.C., que se caracterizó por el dominio helenista, y en segundo lugar, los inicios de lo que sería el Imperio Romano, con amplio influjo helenista. Sin duda es un período de tiempo que permite comprender el mundo de Pablo: mundo plural y de muchas vertientes políticas y religiosas; además, un mundo que condicionó por completo la posterior literatura cristiana floreciente después del año 50, cuando se empezaron a difundir los primeros escritos, los cuales posteriormente se conocieron dentro del ámbito cristiano como “El Nuevo Testamento”.

1.2.1.2 Fenómeno de esclavitud dentro del Imperio Romano

Al interior del Imperio Romano surgen unas categorías de ubicación y clasificación de las personas desde las cuales se genera una muy singular forma de estratificación social. De este modo, se encuentra la aristocracia, conformada por los ciudadanos romanos: por un lado los hombres libres de las provincias, por otro los esclavos. Al parecer, los que gozaban de los privilegios de Roma eran sólo los hombres libres. Dichos privilegios se traducían en aspectos como: participar de la elección de los magistrados, estar libres de impuestos, no someterse a los tribunales romanos, y nunca ser castigados con penas como la cruz.

En referencia explícita a los ciudadanos romanos, es preciso analizar algunas subdivisiones categóricas como las siguientes: la *clase senatorial* compuesta por

las familias más ricas. Se llama senatorial porque de ella proceden los miembros del senado. En segundo lugar, la *clase ecuestre* donde se ubican los que, en caso de guerra, podían proporcionar un caballo, lo cual era signo externo de riqueza. Según G. Segalla, Pilato pertenecía a esta clase (buscaban siempre enriquecerse más). Finalmente, dentro de la clasificación social romana se ubica la *plebe*, que era la inmensa mayoría y donde se podía ubicar a profesores, médicos, comerciantes, amanuenses, etc. Sin duda, la historia ubica a Pablo de Tarso dentro de esta categoría.

En Roma una persona prestigiosa podía tener por lo menos doce esclavos, quienes no tenían un estatuto jurídico propio y verdadero. La única posibilidad que tenían estos esclavos de ser libres era ofreciendo cierta cantidad de dinero a un dios en el Templo de Apolo en Delfos, pero en realidad este dinero lo daba a su amo. Los esclavos que huían sin el respectivo proceso eran castigados severamente¹⁴.

Este tipo de esclavitud abordada desde el punto de vista sociológico, servirá más adelante, dentro de la reflexión de la literatura cristiana, para ilustrar el quiebre de barreras culturales que ocasiona la misma predicación de la propuesta de Jesús. Será ilustrativo ver cómo el mismo Pablo, al dirigirse a Filemón, recomienda hacer un giro paradigmático que le permita ver a Onésimo no ya como su esclavo, sino como *un hermano querido (Flm v. 16)*.

¹⁴ Cf. Ibid. p. 46.

En este momento, ya se puede intuir la situación social que precedió el surgimiento de la era cristiana. Una época y contexto marcados por el insaciable deseo de poder, por parte de los “grandes”, un absoluto deseo de hegemonización territorial con el fin de hacer crecer los imperios y convertirse así en dueños del mundo conocido, y por ende, de constituirse en los dominadores y dueños de aquellos territorios que tras batallas y encuentros bélicos iban adquiriendo. El territorio de Palestina no fue la excepción, máxime por ser un punto estratégico en el canal de comunicación de gran cantidad de regiones y por asumir una organización política y religiosa fuertemente llamativa e inquietante.

Dos fuertes culturas han impactado a Palestina desde el s. IV, pero más intensamente en los siglos I antes y después de Cristo. Desde un plano más filosófico y sociológico que religioso, la concepción subyacente en torno a la experiencia de libertad vivida por hombres y mujeres del mundo greco- romano difiere diametralmente de la óptica paulina. En el curso de esta búsqueda, en los siguientes párrafos se pretende considerar el tema, con el fin de arrojar una noción de los conceptos paralelos de la categoría *libertad* en el desarrollo histórico de los siglos I antes y después de Cristo.

1.2.1.3 Noción pre- helenista y helenista de la categoría Libertad

Para la época de Pablo de Tarso la esclavitud era una de las instituciones más generalizadas y constantes. Su aparición se constata en Grecia ya en tiempos de Homero, quien la considera como una categoría inseparable del orden querido por los dioses. El esclavo es pues, *“aquel que está al servicio de su señor, quien tiene sobre él una autoridad cada vez mayor, incluso poder de vida o muerte”*¹⁵.

De acuerdo con el pensamiento del célebre Platón, el esclavo es un ser inferior en quien habita un alma dominada por el Θυμος; como una herramienta en manos del propietario, alguien en quien se descarga el trabajo manual para que el ciudadano no tenga que ocuparse de esos oficios y se pueda dedicar de lleno a la Πολις. Es Platón quien en el mito de la Caverna deja ver una clara posición frente a la concepción política y el evidente deseo de que los hombres sean verdaderamente libres desde un buen gobierno.

En el conocido mito de la caverna, Platón utiliza unas categorías muy particulares para dar a conocer metafóricamente una realidad social y filosófica. Una de las interpretaciones que los pensadores han dado al mito tiene que ver con los grados de conocimiento. Las sombras simbolizan la εικασια o la imaginación. La visión de las estatuas simboliza la πιστις o la creencia. La transición que se encuentra entre la visión de las estatuas y los objetos verdaderos, representa el ejercicio de la pura intelección. Pero no sólo eso representa este mito, dado que

¹⁵ W. L. WESTWERMANN, The slave systems of Greek and Roman antiquity. Citado por: GÜMES, Agapito. La Libertad en Pablo. Pamplona: Universidad de Navarra. Colección Teológica. 1971. p. 81.

hay otro aspecto en el que se advierte una visión teológica de la vida, pues la vida de la caverna representa la vida en la dimensión de los sentidos y de lo sensible, mientras que la plena luz representa la vida en la dimensión del espíritu. A mi juicio, este movimiento de pasar de lo sensible a lo inteligible se muestra como un acto de liberación de las ataduras, es decir, una conversión. Se refiere a la visión del bien y la contemplación de lo divino.¹⁶

Platón habla en el relato de un regreso a la caverna. Parte de aquel que se había liberado de las cadenas; este regreso tiene como fin primordial liberar a su vez a aquellos que habían sido sus compañeros de esclavitud. Esto para referirse al prototipo del político que es filósofo. De esta forma, según Platón el verdadero político es aquel que no ama el mando y el poder, sino que lo usa como un servicio para llevar a cabo el bien.¹⁷ Esta visión permite evocar inmediatamente el pensamiento cristiano que quedará develado a su debido momento en el III capítulo, pero la referencia es pertinente por la importancia del ideal de hombre político en Platón, confrontado con el ideal de cristiano libre en Pablo, por supuesto desde su propia perspectiva.

Por su parte, Aristóteles convive con la mentalidad de que los esclavos son como instrumentos animados que liberan al sabio de ocupaciones inferiores en beneficio

¹⁶ Cf. REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I. 3ª edición. España: Herder. 2004. p. 154.

¹⁷ Cf. Ibid.

del trabajo del espíritu¹⁸. Al respecto, se puede ver que las estructuras sociopolíticas condicionan su pensamiento y lo llevan a lanzar una teoría sobre la esclavitud. El esclavo es esclavo por naturaleza, como se percibe en el siguiente texto:

“Todos los hombres que difieren de sus semejantes, tanto como el alma difiere del cuerpo y el hombre se distingue de la fiera (y se hallan en esta condición aquellos cuya tarea implica el uso del cuerpo, que es lo mejor que poseen), son esclavos por naturaleza, y lo que más les conviene es someterse a la autoridad de alguien [...]. Es esclavo por naturaleza aquel que pertenece en potencia a alguien (y por eso se convierte en posesión en acto de otro) y sólo participa de la razón en lo que respecta a la sensibilidad inmediata, sin poseerla estrictamente, mientras que los demás animales ni siquiera poseen el grado de razón que corresponde a la sensibilidad, sino que se limitan a obedecer sus pasiones. Y su modo de empleo difiere muy poco, porque tanto unos como otros –los esclavos y los animales domésticos- se utilizan para los servicios necesarios al cuerpo”.¹⁹

Aristóteles se referirá en su misma obra esclavo como un ser completamente enajenado, carente de actuación personal reemplazada por la de su señor, privado de todo derecho, pues el derecho se da entre iguales²⁰.

Los esclavos en el mundo de Aristóteles eran el producto de los prisioneros de guerra, de ahí la concepción; sin embargo, él mismo experimentó la necesidad de establecer que los esclavos no debían provenir de las luchas entre los mismos griegos por el sentido político y patriótico que manejaba. Los esclavos debían

¹⁸ Política. I, 2.

¹⁹ ARISTÓTELES. Política I, 2, 14; I. 5, 6; IV 1, 7.

²⁰ Cf. Ibid. Política III, 5, 10.

provenir de las guerras contra los pueblos bárbaros, pues según él, los bárbaros son inferiores por naturaleza.

Es pertinente advertir que una importante corriente filosófica de aquella época es el cinismo, con su representante, el célebre Diógenes de Sinope, contemporáneo a Alejandro Magno y, al parecer, fallecido el mismo día que Alejandro (el primero en Corinto, el segundo en Babilonia). Diógenes resumía el método que conduce a la libertad y a la virtud a partir de dos nociones: El ejercicio y la fatiga. No era otra cosa que acostumbrar el cuerpo y el espíritu a las fatigas impuestas por la naturaleza, además esto le ayudaría al hombre al autodomínio de cara a los placeres. El desprecio de los placeres es esencial para la vida del cínico, pues este no sólo ablanda el cuerpo y el espíritu, sino que pone en peligro la libertad, convirtiendo al hombre en un esclavo de las cosas y de los hombres que se relacionan con los placeres.²¹

Salta a la vista la forma como Diógenes observa el poder de Alejandro, pues creía que allí no estaba la felicidad, sino que este privilegio procede sólo del interior del hombre y no de fuera de él.

Desde la óptica del Epicureísmo, se observa el fin del Gimnasio y el comienzo del Jardín: era la propuesta de Epicuro, pues se alejaba de las urbes para asentarse en el silencio de la campiña. Con el epicureísmo el hombre se enfrenta a una

²¹ Cf. REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. Op. Cit. p. 208.

visión materialista del ser humano. Para Epicuro, el verdadero placer es la ausencia del dolor en el cuerpo (απονία) y la carencia de perturbaciones en el alma (αταραξία). El elemento que se resalta dentro de este pensamiento es la razón que juzga y discrimina, es decir, la sabiduría práctica que elige los placeres que no causan dolor y perturbación y desprecia aquellos que ofrecen un gozo momentáneo, pero en ocasiones dolores y perturbaciones posteriores.²² En contraposición a Aristóteles y Platón, para Epicuro, el derecho, la ley y la justicia tienen sentido cuando están relacionados con lo útil. Su fundamento objetivo es la utilidad.

1.2 EL JUDAÍSMO EN LOS ALBORES DEL CRISTIANISMO

En el pretendido esfuerzo por presentar de manera muy general los factores externos que condicionan la constitución no sólo socio-cultural sino también religiosa del pueblo Judío, surge la inquietud de reflexionar historiográficamente en torno al pueblo judío como tal. La razón es obvia, no sólo porque Pablo de Tarso haya sido un judío confeso, sino también porque el cristianismo nace en el seno del judaísmo, y se desprende casi filialmente en razón al proceso de revelación leído por aquellos que asumieron la persona de Jesús como el Cristo e Hijo de Dios y que se prolongó en el proceso de transmisión de esa misma fe.

²² Cf. Ibid. p. 222.

1.2.1 Los judíos de la diáspora

El uso de la palabra diáspora es muy frecuente para referir una realidad de exclusión por la que un sujeto, o un colectivo de individuos, están pasando. Lo anterior, no sin razón, ya que la experiencia del destierro de los judíos a Babilonia a manos de Nabucodonosor, y ya desde la invasión de los Asirios en el norte, trajo para los judíos urgentes procesos de migración y huída, algunas veces forzada, y otras, por razones prácticas. De este proceso resultó la constitución de comunidades judías en regiones medianamente alejadas de Palestina; por ejemplo en la cuenca mediterránea y en la región de Mesopotamia y Persia. De este modo, a finales del siglo I a.C. y principios del s. I de la era cristiana, eran más los judíos que residían fuera de Palestina que dentro. Las comunidades más representativas se ubicaron en grandes urbes como Antioquía de Siria, Alejandría de Egipto, todo el norte de África y por supuesto en Roma.²³

Para hablar de diáspora en el sentido amplio de la palabra, es preciso hacer mención en primer lugar a la diáspora oriental nacida a partir de las deportaciones del 721 y del 587, que cubría las tierras asirio-babilonias y se extendía un poco más. Es así como en el siglo V se hizo efectiva la presencia de judíos en Babilonia, quienes a su vez ejercían un comercio próspero, que los animaba a no ejecutar el retorno por la estabilidad que esto les brindaba. En segundo lugar la

²³ Cf. MORALIA, Luigi. Judaísmo. En: ROSSANO, Pietro; RAVASI, Gianfranco y GIRLANDA, Antonio. Nuevo Diccionario de Teología Bíblica. Madrid: Paulinas, 1990, p. 947.

diáspora de Antioquía, posteriormente la diáspora romana que se alimentó por los cautivos de Pompeyo.²⁴

No se puede desconocer que en los lugares donde estaban ubicados, los judíos gozaban de libertad para practicar su religión. Su organización religiosa se centraba en las sinagogas, teniendo a Jerusalén como su gran capital y su ciudad santa. Moraldi L. anota que pagaban al templo un impuesto anual reconociendo la autoridad del Sanedrín y más tarde del patriarca.²⁵ La mentalidad manejada por estos grupos judíos no era exactamente la misma que manejaban los residentes en Jerusalén, pues los de Palestina propugnaban por un nacionalismo y mesianismo agudizados al límite de ser excluyentes y revolucionarios. Los judíos de la diáspora eran más bien abiertos y cercanos al paganismo, pues vivían inmersos en esos ambientes sin perder su identidad. En cuanto a la lengua, estaban más familiarizados con el griego y el latín, ignorando por completo el hebreo y el arameo. Es en este contexto que surge el grupo de judíos piadosos que traducen los textos sagrados del hebreo al griego.

Como queda dicho, es obvio que los dispersados hablaban las lenguas de los lugares en donde estaban establecidos. El Talmud (Sabat, 115 a) recuerda los tiempos en que la Toráh se tradujo a lenguas como el copto, el medo, el elamita y por supuesto al griego; es evidente que el ejercicio de traducción supone una

²⁴ TASSIN, Claude. El judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús. Cuadernos bíblicos 55. Estella (Navarra): Verbo Divino. 1987. p. 13.

²⁵ Cf. MORALDI, Luigi. Op Cit. P. 948.

adaptación cultural profunda. Los judíos de Alejandría tienen gran compenetración con el pensamiento helenista; esto lo demuestran textos como el libro de los Macabeos o el libro de la Sabiduría. Todos estos datos nos llevan a deducir que el judaísmo alejandrino aprendió a expresar su fe en el seno del mundo helénico, mundo en el que nace también el cristianismo, el cual heredará muchos elementos integradores para su posterior misión; especialmente los textos traducidos al griego por los Setenta a mediados del siglo III a. C.²⁶

1.2.2 La identidad judía en relación con Pablo de Tarso

El mundo judío se reviste de una serie de prácticas y rituales acompañados de lugares sagrados que conforman y configuran su identidad. Dichos elementos íntegramente religiosos, tienen para ellos un sentido absoluto, porque se relacionan con la lectura del proceso de salvación que el Dios de sus padres ha hecho en su respectiva historia personal y comunitaria. A continuación serán presentados algunos de ellos con el fin de puntualizar las causas frente a las cuales Pablo lucha con gran insistencia para no permitir que la ley y todo lo que la rodea, se coloque por encima de la experiencia de configuración con Jesús, el Cristo.

1.2.2.1 La circuncisión

²⁶ Cf. WRIGHT, Addison G.; MURPHY, Roland E. y FITZMYER, Joseph A. Op Cit., p. 13.

Este aspecto cobra gran importancia sólo a partir del destierro, no porque antes de este acontecimiento no fuera relevante, sino porque el fenómeno de la dispersión del pueblo judío hizo despertar en muchos el sentido de unidad, identidad y significación, valiéndose de este signo externo para tal fin. La circuncisión es eminentemente un signo de la alianza que Dios establece con Abrahán y sus descendientes para siempre. Esto se puede constatar en el texto bíblico de Gn 17, 9 -14. *“Este es el pacto que hago con vosotros y con tus descendientes futuros y que habéis de guardar: circuncidad a todos vuestros varones: circuncidaréis el prepucio, y será la señal de mi pacto con vosotros... así llevaréis en la carne mi pacto como pacto perpetuo”*.

Antíoco IV Epífanes en el siglo II a. C. combate cruelmente esta práctica (1 Mac 1, 60; 2 Mac 6, 10). Como respuesta a esta actitud, Matatías la impone por la fuerza con tal de no ceder a la voluntad del rey y en el afán de mantener su identidad. La circuncisión se sacraliza al punto de ser incluso un signo de salvación con la cual pueden los hijos de Dios asociarse a la liturgia celestial.²⁷

El judaísmo de la diáspora, al igual que el de Jerusalén, dio importancia a este acontecimiento, al punto de ser una condición sin la cual un prosélito no podía hacer parte de la comunidad judía. Ante tantas críticas que tiene esta práctica en el mundo pagano, Filón de Alejandría da a la circuncisión un valor higiénico y un sentido moral, *“pero nunca le da una interpretación alegórica que fuera más allá*

²⁷ COTHENET, Edouard. La carta a los Gálatas. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino. 1981. p. 8.

*del rito. Esto quiere decir que, apenas empezase la misión cristiana a los paganos, no podía menos de plantearse el problema”.*²⁸

Lo anterior permite elaborar una comprensión más objetiva en torno al contexto que envolvió la tensión que circundó esta práctica con los paganos convertidos al cristianismo, lo cual se constituyó en tema de discusión entre los judaizantes y Pablo en la carta a los Gálatas.

1.2.2.2 El sábado

La historiografía bíblica da cuenta de que, después del exilio, la dimensión celebrativa sufrió una crisis al borde de la extinción; entre otras cosas porque los desterrados corrían el riesgo de adoptar el culto de los babilonios o simplemente dejarse influenciar por sus prácticas. En este marco, los sacerdotes deciden elegir el día séptimo de la semana para darle un sentido festivo, y poder así retomar una práctica preexílica en que se celebraba el sábado, todos los meses el día de la luna llena²⁹. En este momento Nehemías se ve en la obligación de imponer el sábado (Ne 10, 32; 13, 15-22), porque para muchos era en realidad un elemento de fe completamente nuevo.

²⁸ *Ibíd.* p. 9.

²⁹ Cf. TASSIN, Claude. *Op Cit.* p. 32.

El sábado empezó entonces a retomar fuerza en el sentido espiritual de la palabra, al punto que la lectura interpretativa que hace el pueblo se remonta a Dios mismo, de modo que guardar el sábado significa imitar a Dios en su descanso (Gn 2, 2-3). Esto explica el celo tan absoluto de los judíos por conservar esta prescripción y por condenar de forma terminante a quien viole la norma.

1.2.2.3 El templo

El templo, ubicado en la “ciudad santa”, centra la vida religiosa de la ciudad y le da fama a la ciudad misma, pues es por excelencia el lugar de concentración de los creyentes judíos. Reconstruido y dedicado por segunda vez en el año 515 a.C., profanado en el 167 a.C., y luego en el 63 a.C., transformado por Herodes y finalmente destruido en el 70 d.C. por Tito, hijo de Vespasiano, y sus tropas tras la insurrección judía.

El templo significó para el pueblo judío la morada de Dios en medio del pueblo. En 1Re 8, 10, se puede ver que cuando se trajo el Arca al Templo de Salomón, Dios tomó posesión simbólicamente de su casa, y una nube que representaba la presencia divina llenó el templo. El Templo era también el símbolo de la elección de Israel como propio pueblo de Dios. Esta concepción hunde sus raíces en la

elección de David hecha por Yahvé y la promesa de perpetuidad a su dinastía (1Re 8, 16; 11, 13.32; 2Cr 6, 5-6)³⁰.

Para todo Judá, hasta el año 70 d.C., fue el único lugar de culto. La historia da cuenta de otros dos templos judíos en Egipto: uno en Elefantina y el otro en Leontópolis. Ambos templos eran mal vistos por los judíos ortodoxos. Dentro de Palestina estaba ubicado el templo samaritano en el monte Garizín, pero éste a duras penas puede considerarse dentro de las instituciones israelitas. Juan Hircano lo destruye en el 129 a.C.³¹

1.2.2.4 La sinagoga

Las sinagogas no aparecen en los escritos del Antiguo Testamento, pero hay mucha divergencia de opiniones acerca del momento en que éstas se originaron exactamente. Lo cierto es que estos lugares se convierten en espacios de consagración no para sacrificar, sino para orar, hacer lecturas piadosas, meditar y recibir la enseñanza³². La lectura de la Toráh se constituía en el elemento central de la reunión: en este espacio surge la tradición bíblico-litúrgica, porque es dentro de un contexto celebrativo que se comenta la Toráh como fuente interpretativa, y los profetas en paralelo.

³⁰ WRIGHT, Addison G.; MURPHY, Roland E. y FITZMYER, Joseph A. Instituciones Religiosas de Israel. Op Cit. p. 1006.

³¹ Cf. *Ibíd.*

³² Cf. *Ibíd.*

La sinagoga es una institución muy importante para los judíos de la diáspora. Alrededor de ella se constituía la unidad como grupo, siendo éste un lugar de expresión pública de la fe, de educación en la ley y en las prácticas judías. Con la sinagoga, el judaísmo se prepara para la posterior ausencia del Templo³³.

1.2.2.5 El sacerdocio

En el pensamiento judío, sacerdocio y dirección política están estrechamente ligados. Después de las desesperanzas monárquicas, el culto y el sacerdocio cobran una fuerza superior. Los sacerdotes lucharon por mantener el dominio sobre el templo e imponerse sobre los levitas, quienes también ejercían funciones sacerdotales. Pero por la influencia que adquieren, van orientando su función más hacia las relaciones aristocráticas internacionales que a la segregación que exigía la Toráh. Es tan fuerte esta tendencia que Nehemías no apoya sus reformas en los sacerdotes sino en los levitas, en los que valoró su papel litúrgico (Ne 9, 4), veló por sus derechos y les confirió cargos estratégicos. Esta rica espiritualidad se ve reflejada en la literatura salmódica, especialmente en los salmos de confianza. Tres siglos más tarde se da una inevitable separación entre una aristocracia sacerdotal, preocupada por las relaciones políticas, y los hassidim, que luego serán llamados fariseos, quienes propenden por guardar rigurosamente la Toráh. Los fariseos vendrían a ser como una reforma de los sacerdotes. En la época de

³³ Cf. TASSIN, Claude. Op Cit. p. 50.

Jesús y la primitiva comunidad cristiana, el sacerdocio no es ya guía espiritual del pueblo judío, mantiene la orientación política que traían desde antes³⁴.

1.3 LA CRISIS DEL JUDAÍSMO

Resulta un tanto lógico y consecuente pensar que, para el primer siglo de la era cristiana, el judaísmo estaba atravesando una crisis de identidad, no tanto por la ubicación desde una perspectiva cristiana absolutista y moral, sino porque de hecho estas épocas se caracterizan por la emergencia y el nacimiento de una serie de grupos religiosos como producto de las invasiones romanas acaecidas en el siglo I a.C. Es así como se ven actitudes divergentes con respecto a la ley y al templo, mezclados con afiliaciones e intrigas políticas. Estos grupos son tres especialmente: fariseos, saduceos y esenios.

1.3.1 Los fariseos

Fueron llamados así por sus enemigos, de hecho esta expresión que proviene del hebreo “perusim” indica, separados. Fueron judíos que dieron los primeros pasos en el encuentro con el mundo gentil, es decir, los llamados por el judaísmo ortodoxo, impuros y pecadores. Este grupo se puede definir como laicos que aceptaban como normativa no sólo la Toráh escrita (torah se-biktab) sino también

³⁴ Cf. Ibid. p. 49.

la Toráh oral, la cual incluía las interpretaciones sobre la primera, que desarrollaron los escribas desde los tiempos de Esdras³⁵.

Teniendo en cuenta que los fariseos estaban influenciados por el pensamiento helenista, concebían la enseñanza de la Toráh y de sus normas de conducta como garantía para un comportamiento piadoso. Si los judíos se colocaban como meta ser una nación santa, sagrada y consagrada a Yahvé, los fariseos veían que podían conseguir este objetivo a través de la educación, el conocimiento y la estricta interpretación de la Toráh. Este grupo se caracterizó por una estricta observancia del shabbat, las leyes de pureza ritual y el pago cumplido del diezmo. Con todo y eso eran considerados los liberales dentro del gremio judío³⁶.

Tras la destrucción de Jerusalén, después del 70 d.C. cuando ya no era posible el culto en el templo, los fariseos ocuparon un lugar central en la organización del pueblo judío. Su tradición fue la que evolucionó hasta el judaísmo rabínico que se conserva en el judaísmo ortodoxo actual.

³⁵ Cf. WRIGHT, Addison G.; MURPHY, Roland E. y FITZMYER, Joseph A. Historia de Israel. Op. Cit. p. 974.

³⁶ Cf. Ibid.

1.3.2 Saduceos

Representan el movimiento sacerdotal y aristocrático entre los judíos palestinos. Su nombre proviene del hebreo "Saduquim" para hacer referencia a la descendencia de la antigua familia sacerdotal sadoquita. La mayor parte de los sacerdotes de Jerusalén pertenecía a este grupo; claro que también había sacerdotes fariseos, que no eran pocos. La diferencia radicaba en las aristocracias en medio de las cuales se desenvolvían, evitando su relación con el sector popular.

Flavio Josefo afirma que los saduceos se oponían a los fariseos en lo que se refiere a la tradición oral de sus padres, pues aducían que este tipo de interpretación era propiedad exclusiva de los sacerdotes. Negaban la providencia y sostenían que cada uno era responsable de su propia conducta, y por supuesto rechazaban la idea de que después de la muerte hubiese algún tipo de premio o de castigo. Después del año 70 d.C. los saduceos desaparecen de la historia³⁷.

1.3.3. Esenios

Este grupo de judíos palestinos puede relacionarse con el grupo que llegó de Babilonia a Palestina a mediados del s. II. a. C, tras el estallido de la rebelión Macabea. Plinio el viejo los ubica en la ribera occidental del Mar Muerto, entre

³⁷ Cf. Ibid. p. 975.

Jericó y Engadí. Se asocia este grupo con la comunidad del Qumram, aunque hay muchísimas problemáticas alrededor de dicha identificación.

Este grupo al parecer tiene su origen en el año 167, y tiene relación con la rama asidea de la rebelión macabea contra Antíoco. Es importante recordar que Judas Macabeo contó con la colaboración de los asideos (hasidim –piadosos-). El incidente de la separación hundió sus raíces durante la Jefatura de Jonatán, tras la muerte de su hermano Judas. Dado que Jonatán no era sadoquita legítimo, no gustó a los ojos de los asideos pues veían que quería sustituir el sacerdocio sadoquita por otro.

Por supuesto, el principio de la ley mosaica adquirió un matiz de radicalidad hasta el punto de colocar la ley por encima del ser humano y no al servicio de él, como se puede constatar en los relatos evangélicos. (Mt 12, 8; Mt 28, 1; Mc 2,27; Lc 6, 5; Lc 13, 14; Jn 5, 17; Jn 7, 23; Jn 9, , 14).

Así, tras la experiencia paulina de Cristo, se desata una predicación que no sólo es tentadora para muchos de ellos, sino que además les permite hacer relectura de sus creencias religiosas.

1.4 PABLO EN SU EXPERIENCIA PERSONAL DE LIBERTAD

No resulta fácil, en principio, comprender una actitud como la que Saulo de Tarso asume después del encuentro con Jesús; sin embargo, dicho encuentro se convertirá en condición de posibilidad para que en su persona se empiece a gestar una transformación completamente inesperada, al punto de convertirse no sólo en depositario de esta experiencia, sino incluso en su más ferviente predicador, como apóstol y testigo del Resucitado.

1.4.1 Pablo de Tarso visto por él mismo

Al respecto hay una cita muy sugerente en el libro de los Hechos de los Apóstoles que refleja una autocomprensión y visión personal reales: *“Yo soy judío, -les dice-, nacido en Tarso de Cilicia; fui educado, sin embargo, aquí en esta ciudad; a los pies de Gamaliel, fui instruido en la exacta observancia de la Ley de nuestros padres, y estuve lleno del celo de Dios, como lo estáis todos vosotros hoy”* (Hch 22, 3). Esta y otras citas que se presentan en las cartas y en el mismo libro de los Hechos, muestran cómo en ningún momento Pablo está renunciando a su historia o a su natural identidad. Es hijo de una determinada formación, que en ningún momento es improvisada sino que es lo suficientemente arraigada como para

constituirse en absoluto y uno de los más acérrimos perseguidores de la Iglesia naciente.

Haciendo una prudente remisión a la literatura neotestamentaria, fuente inagotable de esta indagación, Gerd Theissen evidencia que después de la muerte de Jesús se pueden reconocer dos corrientes dentro del cristianismo primitivo: Por un lado, la comunidad local de Jerusalén, en la que según Hch 6,1 ss, se da una mediana pugna entre los hebreos y los helenistas que, para ser más exactos, serían los seguidores de Jesús de lengua griega, y los de lengua hebrea. Al parecer, según la investigación de Theissen, los helenistas eran los mejor formados. Su jefe era Esteban a quien lapidaron específicamente por la crítica contra el Templo. Con Esteban se abre en el libro de los Hechos de los apóstoles una ventana que deja vislumbrar muy entre sombras la figura de Saulo de Tarso, a quien dedicará la mayor parte de su redacción³⁸. Sobre esto se hablará más adelante.

Pablo es entonces fariseo, descendiente de una familia de fariseos, y por obvias razones formado cuidadosamente en las tradiciones del pueblo elegido. Dice él mismo en la carta a los filipenses: *“Circuncidado al octavo día, de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de hebreos, y según la ley, fariseo”* (Flp 3,5).

Jürgen Becker se da a la tarea de reunir datos biográficos de Pablo ofreciendo el siguiente orden de ideas:

³⁸Cf. THEISSEN, Gerd. El Nuevo Testamento. Historia, literatura y religión. Santander: Sal Terrae. 2003.

Pertenece por vinculación familiar a la sinagoga helenística de Tarso de Cilicia. Sus padres se habían establecido desde hacía un buen tiempo en la ciudad de Tarso, que gozaba de cierta fama como lo deja ver Hch 21,39. Un aspecto que es completamente convincente dentro de los hechos historiográficos es su entorno helenístico-judío. Algunos datos literarios de Pablo sugieren la utilización de la versión escriturística de los LXX, lo cual hace ver la gran tendencia hacia el mundo gentil más que al mundo judío³⁹.

En algunas de sus cartas, Pablo declara abiertamente haber pertenecido al partido fariseo (Flp 3,5) y haber sido un aventajado en el conocimiento de la ley respecto de otros rabinos (Ga 1, 14). Según muestran las investigaciones adelantadas por Becker, Pablo no fue tomado en la interpretación farisea de la Ley como un discípulo fijo de un rabí, para después asumir la profesión de rabí; sino que fue educado en una mentalidad farisea como actitud vital, es decir, vivió lo que sus padres le dejaron como herencia, como hoy muchas veces sucede con la fe de tradición generacional; pero ningún texto dice que Palo fuera rabbí de profesión, entre otras cosas porque la edad no le hubiera permitido serlo. Pablo estaba demasiado joven para ser rabbí⁴⁰.

³⁹ Cf. BECKER, J., Pablo, el apóstol de los paganos. Salamanca: Sígueme. 1996. p.52.

⁴⁰ Cf. Ibid. p. 57.

Pablo es un fariseo de la diáspora, lo confirma también Becker cuando examina las fuentes judías sobre el fariseísmo contemporáneo de Pablo, es decir, desde la época herodiana a la conquista de Jerusalén por Tito en el año 70/71 d.C. El rabinismo se presentó más tarde como la única ortodoxia judía, y por eso descalifica las otras corrientes judías y deja de lado amplios sectores de esas tradiciones⁴¹.

Los fariseos, al igual que los esenios, procedían del movimiento asideo del siglo II a.C. En tiempo de Pablo se habían unificado en asociaciones fijas con el fin de poner a todo el pueblo, mediante la observancia de la ley, bajo la acción santificadora de la Toráh. Parece que la unificación del pensamiento fariseo es un producto tardío de la historia. En la diáspora, parece que algunos fariseos contribuyeron a aumentar el número de los simpatizantes de la sinagoga, es decir, los llamados temerosos de Dios, que profesaban el monoteísmo judío pero rechazaban la circuncisión, y el número de prosélitos. De estas circunstancias surge el hecho de que la ley se constituía para ellos en única y exclusiva forma de vida y de salvación.

Al respecto de la infancia de Pablo, Agapito Güemes Villanueva, ofrece la siguiente información:

⁴¹ Cf. Ibid. P. 60.

“Apenas el niño empezó a hablar y a distinguir las letras del alfabeto, sus padres, solícitos por la ciencia inigualable de la Torah, le enseñaron el Shemmá (capítulos 6 y 7 del Deuteronomio), el gran Hallel (salmos 113 a 118) y otras partes selectas de la ley. Así podía participar activamente en la oración familiar y en los ritos sagrados. Hacia los cinco o seis años fue enviado a la escuela para aprender lo esencial de la Torah. En su memoria virgen se iban grabando día tras día los pasajes más interesantes del texto sagrado, según la versión de los LXX. No es extraño, pues, que al cabo de cierto tiempo se llegase a familiarizar con los grandes personajes y la historia del pueblo hebreo. Sus epístolas posteriores atestiguan el conocimiento acentuado del Antiguo Testamento”⁴².

Su inteligencia abierta y perspicaz es evidentemente perceptible, él mismo lo demostrará en la vehemencia con la que escribe sus cartas. Muy probablemente se traslada, después de un tiempo, a Jerusalén para seguir los cursos superiores a los pies del rabino Gamaliel “maestro de la ley y con prestigio ante todo el pueblo (Cf. Hch 5, 34). Aprendió de él las tradiciones y comentarios rabínicos (Halaká) y las verdades religiosas con las verdades nacidas en torno suyo (Haggadá). A Pablo también se puede aplicar la cita de Gálatas: “nacido bajo la Ley” (Ga 4,4). El rigorismo de los fariseos consistía en una fidelidad escrupulosa a la religión de sus antepasados y un conocimiento profundo y práctico de la Ley.

Cuando terminó su período de formación en Jerusalén, según Gümez Villanueva, volvió a su patria y aprendió a tejer en el telar de su padre. De esta forma, pudo

⁴² GÜEMES VILLANUEVA, Agapito. La libertad en San Pablo. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 1971. p. 42.

enseñar de manera gratuita la Ley de Dios sin ser carga para nadie, pues tenía forma de autosostenimiento⁴³.

De acuerdo con las fuentes históricas de la época, en el momento del acontecimiento de la muerte de Jesús, Pablo se encontraba en Jerusalén; era apenas natural que un hombre formado en semejante raigambre judía defendiera, a costa de lo que fuera, la fe en la que había sido criado; de este modo se asocia a los perseguidores del movimiento floreciente y lo vemos asistiendo a la muerte de Esteban, quien según la tradición, es el primer mártir del cristianismo (cf. Hch 6, 10; 7, 55).

1.4.2 Encuentro con la libertad en el Resucitado

¿Qué pasó con el acérrimo perseguidor? Es ésta una pregunta que asalta a cualquier persona que apenas tiene sentido común y que sabe lo difícil que resulta ver a una persona que adopte una mentalidad diametralmente opuesta a la que hasta ahora había tenido. Ciertamente es complicado comprenderlo, pero a su vez es interesante examinar el problema desde la óptica de diversos autores:

El texto sobre la llamada conversión de Pablo, no es en realidad uno sólo. El libro de los Hechos de los apóstoles insiste tres veces en esta realidad, sin contar la autodescripción que el mismo Pablo hace en la carta a los Gálatas. (cf. Hch 9; Hch

⁴³ Cf. Ibid. P. 43.

22; Hch 26 y Gal 1,11-20). Giuseppe Barbaglio da una explicación al por qué aparece tres veces un mismo tema:

“Es para ilustrar la importancia del acontecimiento [...] para ilustrar el giro trascendental en la historia del cristianismo primitivo, personificada en Pablo: el anuncio del evangelio, sale de los límites restringidos de Palestina y emprende el camino del mundo pagano; giro trascendental debido a la iniciativa de Cristo que supo asumir en su servicio precisamente a quien lo combatía más que todos los demás”⁴⁴.

Ciertamente a partir de esta interpretación, se empieza a entender este tipo de acontecimientos en una dinámica revelatoria, lo que quiere decir que se va dejando ver un proyecto que quiere llevarse a cabo por medio de un personaje tan singular como es Pablo. Se empieza a entender por qué razón es Pablo y no tal vez otra persona, y la conclusión a la que se puede llegar es que en Pablo estaban reunidas una serie de condiciones que lo posibilitarían como el apóstol perfecto en medio de los gentiles. Podría sonar un tanto providencialista e intervencionista esta interpretación; sin embargo, considero que es una lectura interpretativa elaborada por el mismo hombre de cara a la historia, basada en la dinámica de salvación manifestada por Dios mismo.

En el caso de las tres versiones que narran la conversión de San Pablo es perceptible la presencia de la teofanía. Se oye una voz, que va acompañada de aparentes fenómenos físicos. Pero esta teofanía queda reservada para el

⁴⁴ BARBAGLIO, Giuseppe. Pablo de Tarso y los orígenes cristianos. Sígueme. Salamanca. 1997. P. 67.

protagonista central según Barbaglio: *el mundo divino se le manifiesta y le habla una persona que pertenece a ese mundo*⁴⁵. En el análisis que continúa haciendo explica que símbolos como el de la luz deslumbradora o el de la caída en tierra son propios de un relato de naturaleza epifánica que pretende afirmar la irrupción de lo divino en la vida e historia de los hombres.

Lo que en realidad sucede allí, reafirma Barbaglio, es que la luz se hace dentro de Pablo, es una luz sobre Jesús de Nazareth y una luz sobre el mismo Pablo; sin embargo, el relato no se conforma con afirmar que fue sólo un ejercicio profundo de autoconciencia, sino que es un prodigio de la gracia⁴⁶. Por supuesto, es la interpretación que hace la primitiva comunidad cristiana de este hecho, que resulta ser fundacional y fundante a la hora de hablar de la nueva experiencia de Dios en Pablo de Tarso.

El capítulo 9 en el libro de los Hechos de los apóstoles arroja una serie de detalles colocados en un estilo de crónica o de relato histórico, pero revestido de las características propias de las teofanías bíblicas. De esta forma, Pablo, quien es sujeto de una ceguera producida por dicha teofanía, debe recurrir a la intervención de Ananías, uno de los discípulos del Señor. Para la literatura neotestamentaria pospascual es importante resaltar un acontecimiento de esta magnitud con una

⁴⁵ Ibid. p. 68.

⁴⁶ Cf. Ibid.

tipología providencialista y casi fantástica, sin decir que fantasiosa, pues Pablo era ya una de las columnas reconocidas de la Iglesia naciente.

Es oportuno destacar que el cambio que sufre Pablo en su vida no se puede equiparar a un proceso de autoanálisis, que por su fuerza intrínseca desemboca en una inversión de perspectivas. En realidad, Pablo se convierte en otro a través de la experiencia mística de su encuentro con Cristo. Alcanzó la verdad de su ser por medio del conocimiento del Resucitado; es decir, el mismo Cristo se le impuso como medida absoluta de los valores. De hecho el propio apóstol lo dice en la carta a los Filipenses: “No es que ya haya conseguido el premio o que ya esté en la meta; sigo corriendo a ver si lo obtengo, pues el Mesías, Jesús lo obtuvo para mí” Flp 3, 12⁴⁷.

No cabe duda que éste puede considerarse el punto de quiebre fundamental en las opciones de una persona. La experiencia del Resucitado tiene en Pablo un efecto completamente conversivo que le permite ver lo que antes no era capaz de ver, con una claridad que el estado anterior no le permitía apreciar. La libertad que una persona salvada puede experimentar se manifiesta en términos de luz y de claridad; el apóstol, especialmente en la carta a los Gálatas, se encarga de plasmar esta experiencia que le trae la plenitud de la libertad, el estado máximo de conocimiento de una vivencia que lo libera y lo renueva de la forma más admirable e inimaginable.

⁴⁷ Cf. Ibid. p. 72.

1.4.4 Jesús: un paradigma de libertad

En el capítulo anterior se mencionaron algunos rasgos propios de la concepción judía de libertad, resaltando que el acto fundante liberador por excelencia se da en la experiencia del Sinaí y posteriormente en el retorno de Babilonia. Dos hechos que se colocan como paradigmáticos cuando se habla de libertad en el Antiguo Testamento, partiendo de la concepción del Dios liberador y cumplidor de las promesas.

Resulta llamativo ver cómo la visión de ley también tuvo su evolución dentro del ámbito fariseo: el pensamiento sapiencial veterotestamentario identificó a la ley con una sabiduría preexistente, incluso, la toráh era el instrumento para la creación del mundo. De este modo en el pensamiento sapiencial, la ley llevaba al temor de Dios y este temor de Dios se entendía como observancia de la ley. En la ley estaba expresada la voluntad divina. La ley prometía la vida a quien la observara. En el siglo I a.C. los fariseos enseñaban que la vida presente tenía una continuación en el mundo futuro, que empezaría con la distribución de premios y castigos con respecto a la conducta asumida de frente a la toráh. De este modo, el fariseísmo incluyó en su teología una escatología apocalíptica. De aquí se explica

porqué Pablo en muchos de sus discursos utiliza la figura de la nueva vida y de la realidad futura también mediante un juicio divino.⁴⁸

La persona de Jesús como judío fiel a sus creencias hasta el último día de su vida aquí en la tierra, recibe esta herencia y por tanto es depositario de estas promesas de una forma mucho más amplia. Su predicación, que tiene como vértice central la realidad del reino de los Cielos, integra las características propias del discurso monoteísta propio de los judíos, el cual se expresa más visiblemente en el primero y principal mandamiento de la ley de Dios. Pues bien, el Jesús de Pablo es quien revela a un Dios que no coarta la autonomía humana y además, propende por una divinidad medianamente diferente de la expresada por algunos textos del Antiguo Testamento. Ciertamente, los conflictos del Antiguo Testamento se dan precisamente por la reiterada tendencia a ir detrás de dioses extraños como producto de la infidelidad del pueblo. Dios, por tanto, se hace oír con sus reclamos dejándose venir con la máxima moral consignada en el Deuteronomio 6, 4-5: “Escucha Israel: Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza”. Este, es el mismo Dios que libera de la esclavitud.⁴⁹

En relatos tan representativos como el Sermón del Monte de Mateo 5-7, se encuentra la institución de una moral que se determina bajo los parámetros de la

⁴⁸ Cf. Ibid. P. 61.

⁴⁹ Cf. AGUIRRE, Rafael. Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo. Stella (Navarra): Verbo Divino. 2001. p. 153.

libertad. Jesús mismo afirma, según Mateo, que él no ha venido a abolir la ley sino a darle cumplimiento (cf. Mt 5, 17). De este modo se percibe muy evidentemente que lo nuevo, es decir lo específico de la predicación de Jesús, es *la interpretación, la postura original que apenas sí entrevieron los profetas y que constituye a la vez el fundamento y unidad: el amor de caridad (αγαπη).*⁵⁰

Para Jesús, sin amor no hay verdadero cumplimiento de la Ley; aunque se den obras externamente perfectas pueden estar vacías de contenido. Es claro que la propuesta moral de Jesús tiene como punto fundacional la vivencia del ágape. Sólo a través del amor se llega a esa pureza íntegra que afanosamente busca el fariseo con sus observancias carentes de una auténtica renovación interior del corazón (cf. Mc 7, 14-24). Este amor se manifiesta bajo un doble movimiento: hacia Dios y hacia el prójimo. Pues bien, desde esta perspectiva Jesús plantea el amor casi como un imperativo categórico, no suprime la antigua legislación, la llena de espíritu, pues no abarca tanto una conducta externa con sus detalles, abarca más bien al hombre entero con todo lo que tiene dentro de su corazón.

En el fondo, la lógica del evangelio no prescinde del sentido común, el cual arroja la nueva moral propuesta por Jesús: la vida del amor tiene una dimensión social ineludible. Si somos hijos de un mismo Padre y estamos santificados por el mismo Espíritu, todos los hombres fraternizan en la misma vida, es decir, aquí se

⁵⁰ GÜEMES, A. Op. Cit. p. 53.

entiende bien lo que dice Juan, que nadie puede llamarse hijo de Dios si no es consciente de que debe amar a la otra persona. Es casi como si la condición para poder amar a Dios fuera sin más, amar al prójimo, pues el amor a Dios es fuente del amor al prójimo⁵¹.

1.5 LIBERTAD TRADUCIDA EN DOS VALORES FUNDAMENTALES

Gerd Theissen ayuda a sistematizar desde una mayor comprensión esta idea que atraviesa la mentalidad no sólo de Jesús sino de todo el movimiento cristiano que se origina tras el misterio pascual, y que considero, desde una perspectiva muy personal como investigador, que resume y sintetiza el verdadero estado de libertad que absolutamente nadie puede arrebatarse.

1.5.3 El amor al prójimo como valor fundamental

Este principio no tiene novedad al enunciarlo pues estaba ya presente en el judaísmo. Es así como se ve en el código de santidad, el más reciente de los grandes cuerpos de la ley, plasmando este valor fundamental: *“No vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev 19, 18)*. Seguidamente se combina en el versículo 34 con el principio de misericordia. De este modo, lo muestra Theissen:

⁵¹ Cf. Ibid. p. 57.

“El ethos cristiano primitivo es una radicalización del ethos judío. Es nuevo que el doble precepto de amor a Dios y al prójimo pase a ocupar el centro y sea calificado expresamente como mandamiento supremo. Este mandamiento existe ya antes de Jesús, pero no en ese puesto central”.⁵²

Este amor se proyecta dentro de la comunidad de creyentes en tres dimensiones específicas a saber:

- a. El amor al prójimo llega a ser amor al enemigo, y no sólo de un enemigo personal, se trata de esos enemigos que tienen el poder de perseguir y discriminar. Jesús siempre dirá: “vuestros enemigos” (Mt 5, 43ss).
- b. El amor al prójimo es amor al extranjero: la muestra más fehaciente de esta concepción aparece en la parábola del buen samaritano. Esta actitud apunta a un comportamiento y a un desplazamiento de espacios, implica desacomodarse, desviarse del curso normal de las actividades para gastar tiempo con el otro (Lc 10, 25).
- c. Además, el amor al prójimo es amor al pecador: el ejemplo claro que da el evangelio es aquel referido a una mujer pecadora que es perdonada porque amó. De manera que quien por razones sociales es discriminado, es a su vez reivindicado por Jesús (cf. Lc 7, 36ss).

Este amor expuesto a lo largo de todos los evangelios, proyecta en los creyentes la ruptura de barreras y fronteras que en ocasiones obstaculizan el proyecto de amor universal. Esta manera de ver la realidad rechaza todo tipo de discriminación

⁵² THEISSEN, Gerd. La religión de los primeros cristianos. Salamanca: Sígueme 2002. p. 89- 90.

y exclusión propias de las clases sociales, generando una serie de limitaciones a la hora de aplicar la vivencia evangélica en cualquier ámbito humano. Lo anterior quiere decir que el amor al prójimo transversal en el mensaje de Jesús tiene como constitutivo esencial el principio de la Igualdad, que es a la vez un principio ético fundamental: Todos los seres humanos son iguales en dignidad en cuanto que son hijos de Dios.

El amor, pues, es un aspecto fundamental a la hora de hablar de libertad en la mentalidad cristiana primitiva. Mentalidad de la cual bebe y se alimenta Pablo de Tarso. Es preciso tratar el otro factor importante que se refiere al status, pues, si bien éste ha sido un problema emergente desde la constitución del cristianismo, no resulta fácil para muchos creyentes de buena posición social tener que asumir una postura de acogida y solidaridad hacia personas pobres y limitadas económicamente.

1.5.4 La humildad recíproca como puerta de entrada al estado de libertad cristiana

Esta segunda característica aparece muy ligada a la anterior. Sólo se puede hablar de amor al prójimo en igualdad de condiciones cuando existe una sincera decisión de renunciar al status para abrir paso a la experiencia del amor fraterno, que como se verá, es la fuente de la verdadera libertad. En este punto se manejan dos proporcionalidades a saber: que los superiores renuncien a su status o que los

inferiores sean elevados a una mayor dignidad.⁵³ Este valor fue llamado desde sus orígenes humildad, y designa precisamente el comportamiento de aquel que tiene un status bajo y lo acepta internamente, como el de aquel, que posee un status alto pero no se aprovecha de él. De aquí, que la humildad se empieza a convertir en una condición de posibilidad para hacer una efectiva renuncia de todo viso de ostentación que esclaviza a la persona, que aliena y no permite aflorar la expresión más certera del encuentro con el resucitado, como lo experimentó Pablo de Tarso. Es sabido, por ejemplo, que J. Gnilka afirma que la renuncia al status va asociada muchas veces, en la tradición bíblica, a la elevación del status correspondiente: abajamiento y exaltación se correlacionan. Él mismo propone que la renuncia al status se puede equiparar al cambio de posición social. Un cambio que implica la ejecución del mandato “los primeros serán los últimos” (Cf. Mc 10, 31; Mt 19, 30; 20, 16; Lc 13, 30); en esta línea de argumentación, el autoabajamiento en últimas persigue la exaltación de otros. Pablo hace referencia a este concepto en 2Co 11,7 cuando pregunta *¿Hice mal en abajarme para elevaros a vosotros?*

De este modo, la literatura neotestamentaria expone permanentemente expresiones como “el que quiera ser grande, sea el servidor de todos, y el que quiera ser primero, sea esclavo de todos” (cf. Mc 10, 43s; 9, 35; Mt 23, 11). Según esto, se infiere que la renuncia al status se convierte en condición para tener autoridad dentro de la comunidad. De igual manera, se comienza a ver una

⁵³ Cf. *Ibíd.* P. 96

sorprendente inversión de valores, en relación con las concepciones griega e incluso judía, pues el prestigio y la ostentación para algunas mentalidades de ese momento son signos preclaros de bendición y de magnanimidad. Entonces, la humildad que era actitud propia de esclavos y dependientes, ahora pasa a ser el rasgo de aquellos que quieran asumir papeles directivos en la comunidad.⁵⁴

Causa gran impacto ver cómo la llamada humildad (ταπεινοφροσύνη) es tomada como una realidad netamente interna. Pablo hace una mención muy específica en la carta a los filipenses en el llamado himno del abajamiento: “En vez de obrar por egoísmo o presunción, cada uno considere humildemente que los otros son superiores” (Flp 2,3). De esta manera la nueva concepción cristiana (ethos cristiano), plantea los dos elementos, el amor al prójimo y la humildad como la concretización específica de una identidad particular⁵⁵.

A mi juicio, es muy importante hacer énfasis en el tema de los dos valores fundamentales en razón a la absoluta novedad que esta complementaria bina de elementos aporta al movimiento cristiano naciente, fundado naturalmente en la persona de Jesús de Nazareth. No es de extrañar que las antiguas sociedades subrayaran con gran vehemencia su propio status y se reafirmaran en él para tener legitimidad frente a otros pueblos; es más, daba la impresión de que en ocasiones se compitiera por prestigio, por honor y por el buen nombre. La

⁵⁴ Cf. Ibid. p. 97.

⁵⁵ Cf. Ibid.

humildad, por ejemplo, en la cultura grecorromana se consideraba como una virtud de débiles, o en su defecto, se aplicaba única y exclusivamente a los dioses. El cristianismo por su parte adopta esta manera de aparecer, no sólo por el surgimiento de un temor frente a lo superior, sino porque se evidenció que la manera más eficaz para estar al frente de la dirección de comunidades y la organización de las mismas, era justamente la humildad; es decir, se convierte en un modelo de conducta humana e ingrediente importante en la expresión cristiana.

Pero como es natural, resulta contrastante la realidad de la humildad de cara al mediano poder que deben manejar algunos líderes de comunidades; dichos grupos necesitan obligatoriamente de personas que ejerzan un modo de autoridad que les permita dar organización y forma a todo el movimiento que se está presentando. Este dilema no resulta fácil de resolver, sobre todo cuando al dar una mirada juiciosa a los evangelios sinópticos se devela que la tradición sinóptica resulta ser más radical que la insinuación paulina. Por un lado la tradición sinóptica acentúa la idea de cambio de posición junto con la renuncia al estatus, en contraste con aquellos que poseen estatus y poder, pero no abundan exhortaciones a la humildad como actitud que marca todo comportamiento. Es llamativo este detalle, pues en el caso de Pablo, se ve que apunta claramente a una opción por la humildad recíproca, por supuesto, sin abandonar la idea de la renuncia propuesta, que más tarde los evangelistas resaltarán.⁵⁶

⁵⁶ Cf. Ibid. p. 101.

Dentro de las comunidades cristianas, la humildad no es la actitud de servir ante los soberanos y los poderosos, se valora más bien como un comportamiento ante todo ser humano, actitud que se independiza de un estatus social, esta manera de ver la virtud, se podría afirmar que es producto del convencimiento de lo que la persona de Jesús ha hecho en cada corazón, quien a su vez, *“abandonó su alto estatus en la preexistencia, para llevar a cabo en la tierra mediante el abajamiento, la salvación de los seres humanos”*.⁵⁷

Hasta entonces se han presentado dos formas muy concretas de posibilitar la vivencia de una noción de libertad entendida desde el punto de vista de las primitivas comunidades cristianas. Es obvio que a san Pablo la figura luminosa del Resucitado que se describe en el libro de los Hechos, le hace comprender esta nueva forma de ver su propia realidad farisea y de conocedor acérrimo de la ley. A él, Jesucristo se le fue descubriendo como el Mesías liberador del pecado y de la muerte, y como término de la ley mosaica, como muy claramente lo deja ver en la carta a los Gálatas que se abordará en el próximo capítulo. En efecto, gracias a este contacto vital con Cristo, la doctrina enseñada por Pablo iba adquiriendo consistencia y claridad, pues aunque no abandonó de una manera definitiva lo que el pasado le había ofrecido, especialmente el conocimiento de la ley y los profetas, de donde recogió su expresión religiosa y cierto contenido espiritual; la vida y predicación de los discípulos de Cristo, fueron elementos claves para poder

⁵⁷ Ibid.

ofrecer esta bella propuesta de humanización desde la noción nueva de libertad, fundamentada en los postulados del amor divino⁵⁸.

⁵⁸ Cf. GÜEMES, A. Op. Cit. p. 76.

2 ANÁLISIS EXEGÉTICO DE LA CATEGORÍA “LIBERTAD” EN LA CARTA A LOS GÁLATAS

2.1 PABLO DE TARSO Y LA LEY MOSAICA

A lo largo de la exposición elaborada hasta ahora, creo haber dicho algo significativamente considerable en torno al tema de Pablo en relación con la ley. Así, es mi propósito en este momento elaborar una introducción que permita entender las razones que lo condujeron a querer sustituir la ley por una nueva manera de ver y experimentar la vivencia de la fe; esta nueva manera entonces, será colocada en la palestra con el análisis exegético basado en autores de alta resonancia en el tema paulino en lo que tiene que ver con la carta a los Gálatas.

Retomaré una idea que traté en el capítulo anterior plasmada en los escritos sapienciales propios de los judíos. Se lee en el libro del Eclesiástico:

Desde el principio y antes de los siglos me creó y hasta el fin no dejaré de ser. Venid a mí cuantos me deseáis y saciaos de mis frutos. Los que me coman quedarán con hambre de mí y los que me beban quedarán de mí sedientos. El que me escucha jamás será confundido y los que me sirven no pecarán. El libro de la Alianza de Dios Altísimo es todo esto, la ley que nos dio Moisés. (Eclo 24, 19- 23)

La ley es entonces, la Palabra de Dios, el agua que quita la sed o el pan que da vida, en ella están encerrados los tesoros de la sabiduría y de la ciencia. En otras palabras, la ley ocupa el lugar que san Juan y san Pablo proclamaron exclusivo de Cristo. Esto no sucede sin razón: en este punto no se puede perder de vista la pesada tradición de siglos y las arraigadas costumbres que han dado sentido e identidad a una proclamación de fe. La ley que Moisés dejó no era concebida como un producto humano sino naturalmente como una total revelación dada allí en el Sinaí, lugar donde habitaba el Señor Dios de los ejércitos. Por tanto, resulta comprensible por qué razón la ley estaba en un lugar de altísima relevancia, siendo esta idea claramente confirmada en el texto del eclesiástico.

En la carta a los Romanos, una de las cartas que recogen más plenamente el sentido teológico de Pablo, se lee *“No estáis bajo la ley, sino bajo la gracia”* (Rm 6, 14), posteriormente el mismo Pablo da un ejemplo de la concreción de la vida: *“Como la mujer que está vinculada al marido mientras que éste vive, pero el día que el hombre muere se halla completamente libre de la ley que la ligaba a ese marido de modo que no es adúltera si se casa con otro; así el cristiano, con Cristo muerto y resucitado, ha muerto a la ley, ha sido liberado de la ley, ya no está sujeto a ella”*. (Rm 7, 1-6).

Nótese que Pablo hace una denominación muy particular en la carta a los Gálatas acerca de la ley. La llama pedagogo, entendiendo por esta palabra el esclavo que se encargaba no de enseñar sino de llevar los niños al maestro: “Antes de que

llegara la fe estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo (Ga 3, 23- 35).

Escuchar a Pablo en aseveraciones de orden antinómico es sencillamente impresionante, basta ver en el mismo capítulo 3 que dice: *“Porque todos los que viven de las obras de la ley incurrir en maldición. Pues dice la escritura: Maldito aquel que no se mantenga en la práctica de todos los preceptos escritos en el libro de la ley (Ga 3, 10).* La pregunta que surge inmediatamente y que por supuesto se la hizo Pablo es: Entonces... *¿para qué ley?* En 3,19 él mismo responde; *fue añadida en razón a las trasgresiones hasta que llegase la descendencia, a quien iba destinada la promesa, promulgada por los ángeles y con la intervención de un mediador.*

Lyonnet ilumina esta temática presentando la idea de que Pablo, aunque se torna polémico con las afirmaciones de la carta a los Gálatas, reafirma esta idea con más vehemencia en la carta a los Romanos, donde se confirma una mediana evolución en la teología planteada en Gálatas. Tal parece que la idea en torno a la ley va tomando unos matices mucho más profundos a tal punto que en vez de evitarla, la realza. Dice este autor:

“En efecto, la liberación de la ley constituye uno de los pasos esenciales, el último, de la argumentación: el cristiano liberado del

pecado, de la muerte, de la carne, no podría ser salvo si no fuese liberado de la ley. Únicamente esta última liberación quitará al poder del pecado el imperio que ejerce sobre el hombre: el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, porque ya no estáis bajo la ley sino bajo la gracia (Rm 6, 14).⁵⁹

Impresiona grandemente la forma como Pablo va manejando la espinosa y delicada situación en torno al puesto que debe tender la ley respecto de la fe en la vida del creyente. Efectivamente no faltarían quienes piensan que como la ley pierde legitimidad, entonces el pecado está permitido. Pablo entiende por ley la parte de la legislación mosaica que hace relación a la vida propiamente moral. El cristiano entonces ha sido liberado no sólo del ritual mosaico, sino de toda ley de Moisés tomada en su conjunto. Esto ha sucedido con el único fin de encontrar otra ley que es más perfecta y plena, más sencilla pero a la vez más exigente: la ley del amor.⁶⁰

Sería absolutamente pretencioso tratar de abordar con la rigurosidad requerida el análisis exegético de toda la carta con el fin de descifrar puntualmente la pretendida noción de libertad en esta carta; sin embargo, considero que es posible hacer un acercamiento al mismo, valiéndome de algunos autores expertos en el tema, y presentar el análisis detallado de unos textos específicos con el fin de hacer una aproximación de rigor, que permita la mayor cercanía posible al sentir de Pablo a la hora de enviar este mensaje tan concreto a la comunidad de los gálatas.

⁵⁹ LYONNET, Stanislas. San Pablo: libertad y ley nueva. Salamanca: Sígueme. 1964. p.94.

⁶⁰ Cf. Ibid. p. 97.

2.2 INTRODUCCIÓN A LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA CARTA

Algunos autores han llegado a la conclusión de la incertidumbre acerca de los destinatarios de esta carta y por qué de forma tan vehemente habla Pablo acerca de la libertad cristiana. En primera instancia intentaré dar respuesta a este problema inicial.

“*A todos los hermanos de las iglesias de Galacia*”... (Ga 1, 2). Indiscutiblemente la carta está dirigida a personas de una misma región. En 1Co 16, 1s. se ve una clara referencia a esta región: “*haced también vosotros tal como mandé en las iglesias de Galacia*”. Sin las mencionadas referencias tan exactas, se podría incluso dudar de que el cristianismo hubiese llegado a dichas regiones. Según el testimonio de Jürgen Becker, esta región no era tan apetecida dentro de los intereses del imperio pues era árida e inhóspita y se le suma un alto índice de bandidaje que saqueaba la región y que sólo con la regulación militar de Roma, se pudo controlar⁶¹.

Lingüísticamente la palabra gálata tiene estrecha relación con la palabra celta. Efectivamente los gálatas son celtas del Asia Menor, emparentados con los celtas que fueron derrotados en Galia por César. En el siglo III a.C. los celtas, que ocupaban la cuenca del Danubio, fueron avanzando hacia el Asia Menor hasta que la invadieron durante un siglo. Al parecer eran pueblos belicosos al punto de

⁶¹ Cf. BECKER, J. Op. Cit. p. 325.

ser usados por algunos príncipes como tropa mercenaria; en ese momento los gálatas no eran aún sedentarios.⁶²

2.3 DESTINATARIOS

Según el testimonio de Rinaldo Fabris, al parecer ninguna de las ciudades que componen la comunidad de Galacia tiene rango de capital o de ciudad importante, como sí era el caso de Corinto. Según el relato de Hch 16,6, Pablo atravesó esta región (Γαλατικην χωραν) durante el denominado segundo viaje misional, visitándola de nuevo y fortaleciéndola una vez más en su tercer viaje (Hch 18,23).

Por su fonética y su contenido la palabra Γαλαται tiene el mismo significado que Κελται, y designa las tribus celtas que fueron llamadas por el rey Nicomedes de Bitinia en el 278 a.C. desde los Balcanes a Asia Menor, como se mencionó anteriormente, para ser mercenarios del rey. Este autor entra en detalle describiendo lo siguiente:

“Se trataba de tres tribus, cada una de las cuales poseía su capital: Pesino, Ancira (Ankara) y Tavio. Pero no permanecían tranquilas, sino que guerreaban unas veces como mercenarios y otras por su propia cuenta. De mayor importancia para su futuro fue el hecho de que los gálatas, después de una dura derrota ante los romanos, se convirtieron en fieles partidarios de Roma. En efecto, después que algunos años más tarde Eumenes de Pérgamo los derrotara y anexionara, el senado declaró autónomos a los gálatas en el 166,

⁶² Cf. Ibid. p. 326.

bajo la condición de que permanecieran en sus lugares de residencia. Vivieron entonces bajo el mando de príncipes nativos, con constitución propia, prestando servicios guerreros a los romanos. Uno de sus príncipes, Deiotaro, obtuvo por sus méritos en las guerras contra Mitriades, el título de rey, y fue durante los años 44 – 40 monarca de las tribus unidas de los gálatas...⁶³”

Añade este autor un apunte acerca de la complejidad en la ubicación exacta de esta región y su respectiva delimitación. En la época de Pablo, Galacia designa tanto a la región como a la provincia; y se usan indistintamente.

Cuando Pablo misionó esta región, al parecer se encontraba enfermo, pero los gálatas lo acogieron de buen grado, a él y a su evangelio, como lo narra en el capítulo 4: *“Ningún agravio me hicisteis. Pero bien sabéis que una enfermedad corporal me dio ocasión para evangelizaros por primera vez, y, no obstante la prueba que suponía para vosotros mi cuerpo, no me mostrasteis desprecio ni repulsa, sino que me recibisteis como a un mensajero de Dios: como a Cristo Jesús” (Ga 4, 12 -14).*

De todas formas, lo que se puede afirmar entorno a la circunstancia de la carta es que fue redactada durante el denominado tercer viaje misionero. En cuanto al tiempo no se puede establecer con exactitud en razón a que la carta no especifica en qué momento aparecen los herejes, ni cuánto tiempo tardó en hacerse alarmante su éxito y en recibir Pablo la noticia. El apóstol - afirma Fabris - no menciona ningún nombre ni envía saludos de los cristianos de su entorno, de los

⁶³ FABRIS, Rinaldo., El apóstol de las gentes. Madrid: San Pablo.1997. p. 123.

que pudiera deducirse el lugar y también el tiempo de la redacción⁶⁴. Por otro lado, mirando la intencionalidad teológica y el estilo propio, se puede situar esta carta cerca de Roma, es decir que su redacción se pudo dar en Corinto o en Macedonia.

Cuando en el texto paulino se hace referencia a Galacia, aparece como aspecto inherente el término crisis; efectivamente el texto de la carta deja ver entre líneas este fuerte y desgarrador fenómeno de la división; lo más llamativo es que, como lo afirma Sánchez, J., se sabe cómo empezó la problemática pero no cómo terminó. Para el apóstol, la comunidad de Galacia había sido la comunidad revelación; se habían efectuado unas conversiones maravillosas, como lo atestigua la misma carta: “no me mostrasteis desprecio ni repulsa, sino que me recibisteis como a un mensajero de Dios. (Ga 4, 13). Estos mismos a quienes Pablo se dirigió en esos términos fueron los mismos que más tarde le causaron un gran disgusto. Después de haber experimentado la eficacia de la Cruz de Cristo, acompañada de multitud de carismas extraordinarios, se dejan fascinar por unos que les dicen que, si no se circuncidan según la ley de Moisés, no se podrán salvar (Ga 5,2 s; 6, 12s). De modo que se da un retroceso cualitativo, y esto disgustó grandemente a Pablo.⁶⁵

⁶⁴ Cf. Ibid. p. 128.

⁶⁵ Cf. SÁNCHEZ BOSCH, Jordi., Nacido a tiempo, una vida. Navarra: Verbo Divino. 2003. p. 168.

Es de suma importancia observar cuidadosamente el siguiente texto en el capítulo 6: *“Los que quieren ser bien vistos en lo humano, son los que os fuerzan a circuncidaros, con el único fin de evitar la persecución por la Cruz de Cristo. Pues ni siquiera esos mismos que se circuncidan cumplen la ley; sólo desean veros circuncidados para gloriarse en vuestra carne”* (Ga 6 11-13). En esta cita se muestra una directa alusión al problema persistente en medio de las comunidades gálatas. No cabe duda de que Pablo va en contra de la fe de los estereotipos, que en definitiva no son más que apariencias sociales que espíritu sincero de conversión y de orientación al Señor.

Como se puede percibir, la carta a los Gálatas se distingue de las demás por una cierta sequedad inicial: después de un saludo que contiene ingredientes de dramatismo, *“para liberarnos de este mundo presente, tan malo”* (Ga 1, 4), va sustituyendo también el elogio por la recriminación; esto en frases como:

“Me maravillo de que tan pronto hayáis abandonado al que os llamó por la gracia de Cristo, para pasaros a otro evangelio” (Ga 1, 6). “¡Gálatas insensatos! ¿Quién os ha fascinado a vosotros, a cuyos ojos ha sido presentado Jesucristo crucificado?” (Ga 3,1).

Partiendo del presupuesto aprendido en las cátedras sobre Pablo y sus cartas, se podría afirmar que el tema central de la carta a los Gálatas en definitiva es la apertura a todo lo que tiene que ver con la justificación por la fe y no por las obras, tema que desarrollará de modo más completo en la grandiosa carta a los

Romanos. Pero el énfasis de este trabajo detiene su atención no en el tema de la justificación, sino en su consecuencia, que como se percibe en la lectura de esta carta, es sin duda alguna, la experiencia de libertad a la manera de Jesucristo, y no a la manera veterotestamentaria.

Para Pablo, la esclavitud que está ejerciendo la ley en medio de los cristianos judaizantes es un verdadero drama; tal como se sugiere en la siguiente cita: “Habéis roto con Cristo todos los que buscáis la justicia en la ley. Habéis caído en desgracia” (Ga 2, 15). Evidentemente la justificación no se está presentando aquí como una teoría teológica, sino como un auténtico drama personal: los gálatas, al igual que Pablo, habían vivido su conversión como una auténtica invasión del Espíritu, que no tuvo en cuenta para nada las obras de la ley.⁶⁶ De este modo, sentirse salvado o redimido por Cristo y volver al sometimiento a la ley era una forma de decir que todo el acontecimiento de la salvación dada en Cristo Jesús no sirvió para nada, y esto, para Pablo y para el cristianismo naciente, era absolutamente decepcionante.

2.4 NOCIÓN DE LIBERTAD EN Ga 5,1. 13-15.

Como se mencionó anteriormente, sería demasiado pretencioso realizar un análisis exegético de toda la carta a sabiendas del análisis exhaustivo que este tipo de ejercicios requiere. Sin embargo, centraré mi atención en un pasaje de

⁶⁶ Cf. Ibid. p. 172.

dicha carta, que a mi juicio, contiene una acertada noción del tema que se está tratando de dilucidar: la libertad cristiana. Para esto quiero valerme de un serio estudio elaborado por Ramos, F. en su obra “La libertad en la carta a los gálatas”, apoyado en comentarios de Jürgen Becker y Giuseppe Barbaglio.

“¹Para ser libres nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud. ¹³Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero no toméis de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, servíos unos a otros por amor. ¹⁴Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. ¹⁵Pero si os mordéis y os devoráis unos a otros, ¡mirad no vayáis a destruirnos mutuamente!

2.4.1 Ga 5, 1: Para ser libres nos liberó Cristo

Según los estudiosos, (y en realidad tiene lógica esta posición teórica), el verso 1 del capítulo 5, es una conclusión del tema precedente; es decir, el de la condición de Sara y Agar. Es precisamente a partir de esta conclusión que intentaré profundizar al respecto:

Ramos hace notar que la acepción de libertad que Pablo expone en 2, 4 no coincide con la que ahora nos ocupa; sencillamente porque en el primer caso se está aludiendo a la libertad frente a la circuncisión. Mientras que en esta perícopa, en principio, se están contrastando dos realidades con referencia a dos mujeres de Israel en los comienzos de la Alianza⁶⁷. Sea lo que fuere, en Pablo no se contradicen las dos acepciones, antes bien se complementan, pues como afirma

⁶⁷ RAMOS, F. Op. Cit. p. 121.

el mencionado autor: El libre –como situación y estado- está libre de cualquier imposición externa y puede disponer de sí con absoluta autonomía. Pablo incluye el “estar liberado de...” pero liberado de un modo general y no sólo de algunas cosas.⁶⁸

Entonces resulta que la esclavitud en este contexto alude a un modo de ser, un estado. En el mundo antiguo la condición de libertad de algunas personas era una experiencia cotidiana; así como la de la esclavitud en el sentido contrario. Sin decir que la esclavitud era una opción, no se veía como una conducta escandalosa por una buena parte de la sociedad. Se observa claro el ejemplo cuando Pablo le escribe a Filemón y le habla de Onésimo: *“Te lo devuelvo, a éste, mi propio corazón. Yo querría retenerle conmigo, para que me sirviera en tu lugar; en estas cadenas por el evangelio; mas, sin consultarte, no he querido hacer nada, para que esta buena acción tuya no fuera forzada sino voluntaria”*. (Flm 12-14). Como se aprecia, Pablo, aunque quiere liberarlo de esas cadenas, en realidad lo ve como una situación que hace parte de la cultura y del momento histórico.

Pablo tiene una intuición más profunda que la meramente vulgar; es decir, no contrasta estos dos conceptos desde las realidades de someter o ser sometido, no se circunscribe a los códigos propios del pensamiento griego y del mundo helenístico en general, sino que se vale de la figura de dos mujeres muy importantes en el mundo del Antiguo Testamento, para hacer entendible el estado

⁶⁸ Ibid. p. 121-122-

que Pablo intenta plantear. Los términos esclavo y libre, Pablo los refiere también a la ciudad de Jerusalén: una que él denomina “de abajo”, y la otra que es “la celeste”. Según Pablo, los que experimentan la verdadera liberación son los hijos de la Jerusalén celeste (Cf. Ga 4, 26). En esta cita claramente se percibe un punto de quiebre cualificado que permite entender la dinámica comparativa que usa Pablo, la cual conducirá a un cambio de lenguaje en torno al tema de la esclavitud y de la libertad.

En el capítulo 5, versículo 1, se presenta entonces la cumbre de toda la narración anteriormente expuesta. Pablo aquí, ya ha abandonado el lenguaje tipológico y se ha quedado con el elemento fundamental del mismo: La libertad. Ramos F, presenta una guía de recapitulación con referencia al tema de la siguiente manera:

La tipología estudiada es una confirmación o ilustración de algo ya expuesto y conocido a saber: la situación del cristiano que Pablo ha ido exponiendo a partir de 2,15 hasta 4, 11 sobre todo. Es una aclaración escriturística a partir de la ley dirigida a quienes se creen obligados a ponerse sobre ella (Ga 4,21). No hay que pensar que Pablo hable de situaciones abstractas, Aunque en la tipología, al comienzo, usa vocablos como “pactos” y “Jerusalén”, que van más en la línea de la abstracción. En Ga 4,28.31 y Ga 5,1 aplica la tipología a los gálatas, o sea, a cristianos concretos, si bien matiza las relaciones de estos con el pacto, sin identificar simplemente las cosas.⁶⁹

Las anteriores consideraciones fundamentan mi propuesta, permitiendo entender una clara intencionalidad en Pablo, en donde toma como punto de partida la

⁶⁹ Ibid. p. 124

situación de sometimiento a la ley, valiéndose de las figuras de esclavitud que los gálatas identifican bien, para hacerles ver que ellos pueden estar cayendo en un retorno a una esclavitud similar o incluso peor, por venir después de la predicación kerigmática.

Ante esta primera aproximación cabe la pregunta: Libertad... ¿de qué y para qué? Y aunque la respuesta está dada en el contenido de la carta, es preciso apuntar que en la mentalidad de Pablo, los miembros del antiguo pacto eran esclavos. Haciendo un análisis cuidadoso en Ga 4, 24, se confirma que ese pacto es el factor determinante de la esclavitud de los judíos. De igual manera se infiere que los miembros del nuevo pacto son quienes facilitan y posibilitan la verdadera experiencia de libertad. En la cita mencionada anteriormente, asistimos a una evidente contraposición de lo antiguo con lo nuevo, donde naturalmente la libertad que Pablo predica está dada en relación directa con la ley. Pablo, finalmente cuestiona la amplia incoherencia en la vida de aquellos que por quedarse observando la ley se les olvidó ejercer la práctica del amor.

Hay que advertir que en la frase: “para ser libres nos liberó Cristo”, el sujeto del verbo liberó es Cristo. Con esto, Pablo dio la clave de cómo se ha llevado a cabo el establecimiento de la libertad del nuevo pacto. Es interesante ver cómo es la primera vez que en la perícopa se alude a la persona de Cristo, que aunque implícita anteriormente no había sido contundente. Con Tertuliano, se puede decir que Cristo es el Señor de los liberados, porque la liberación es prerrogativa del

Señor.⁷⁰ Necesariamente hay que notar que Pablo es consciente de las dificultades que supone el permanecer en esa libertad. No es algo del todo fácil y sencillo de asimilar. Los problemas de los gálatas son una prueba de las dificultades que esto representaba, pues generalmente había una tendencia de dar marcha atrás en su vivencia cristiana.

Se supone que la liberación dada en Cristo es irreversible; caer en la ley significa una confianza en algo distinto de Cristo, en algo humano, que por sí mismo es incapaz de salvar. “Aparte de ser un estado imperfecto de pecado y observancias imposibles, indica una separación de la auténtica fuente de vida nueva, que es el Señor (5,4). Esto es muy serio, pues manifiesta una fe deficiente, una adhesión parcial y no total al Salvador”.⁷¹

Es significativo notar que Pablo enseña claramente que Jesucristo es la causa de la libertad cristiana, conquistada por el Señor de una vez para siempre. Güemes A. afirma que aunque no se mencione medio alguno, es obvio que esta liberación está mediada por la cruz (5,2; 2,21; 5,11, 6,12) y que el objeto de esta libertad ha sido la ley judía, sobre todo la circuncisión (v.2), puerta de entrada a la observancia integral (v. 3).⁷² En esta misma línea, la redención universal de Cristo alcanza a cada cristiano en el instante de su adhesión al Señor por la fe y por el bautismo: es sin duda alguna una nueva vestidura de la cual se reviste el

⁷⁰ TERTULIANO. *Adversus Marcionis*. V, 4,9. Citado por: Ibid. Ramos, F. p. 140.

⁷¹ Ibid. p. 141.

⁷² Op. Cit. GÜEMES A. p. 132.

creyente, un nuevo nacimiento que pone fin a la sujeción legal. De esta manera es importante resaltar que la libertad también es producto de una construcción. Ciertamente la libertad se ha dado en Cristo, pero en el caso de los gálatas es necesario que se afirmen y la defiendan frente a cualquier agente externo que quiera arrebatársela. En este caso no basta con haberla recibido por efecto del bautismo, es preciso superar cualquier tipo de alienación de modo que el ser cristiano se exprese libremente.⁷³

⁷³ Cf. Ibid. p. 132.

2.4.2 Ga 5,13-15: La libertad Cristiana

Contexto remoto: Es la sección parenética de la carta que parece comenzar en este lugar. Aquí Pablo saca las consecuencias prácticas de lo que ha acabado de exponer.

Contexto Próximo: Los vv. 5, 2-12 tratan fundamentalmente de la circuncisión y de cómo los que se someten a ella pierden el sentido de Cristo, pues la justificación es por el Espíritu y la fe, no por la ley. 7-12 es un pequeño párrafo, muy agitado, en el que se mezclan exclamaciones (vv. 7 y 12), frases expositivas cortadas (8 y 9) y una especie de autodefensa de Pablo ante unas posibles acusaciones que aparentemente eran hechas porque predicaba la circuncisión (10- 11).

La mención de **ελευθερια** (libertad) separa v.13 de vv.2-12 y lo une con 5,1. Por otro lado **σαρξ** (carne) tampoco había aparecido en todo lo que va del capítulo 5 y es tema nuevo y con sentido ético que luego se amplía en el tema de las obras de la carne del v. 17 y sobre todo del 19-21. El **δουλευω** también se presenta por primera vez en este capítulo, contrastando algunas diferencias con lo anteriormente expuesto. El caso de **αγαπε** es especial porque ya había aparecido en el verso 6, al igual que **καλεω** en el verso 8, que dicho sea de paso, posee una riqueza extraordinaria en los escritos paulinos. Es un tecnicismo para expresar el

llamamiento de Dios a la salvación. Dios es el origen de esta elección (Cf. Rm 9,12; Ga 1,15; Ga 5,8) la cual aparece revestida de los caracteres de amor y gratuidad. Es entonces una vocación que viene de arriba (Flp 3,14) y que por tanto es santa (2Tim 1,9). En últimas, el hombre es escogido para la vida eterna, esta vida eterna es inherente a la comunión con Cristo, quien es la razón de todo llamamiento de Dios (Rm 1,6: Ef 1,16)⁷⁴. En esta pequeña perícopa desaparece la palabra **πνευμα**.

Estructuras verbales: Es importante notar la relación entre 5,1 y 5,13 que consiste en la mención de la libertad, claro está, visto desde una perspectiva distinta. Además, como se dijo en, 5,1 corresponde a la conclusión de la perícopa precedente. Lo que parecen indicar estas estructuras verbales es que 5,13 sea un añadido diverso, allí se ve una concatenación de frases hasta el v. 15, pero sin organización estructural formal.

La súplica de Pablo para mantenerse fieles en la libertad, en este trozo de la carta, termina con un ruego lleno de ternura (αδελφοι) y solicitud: por tanto vosotros habéis sido llamados a la libertad (ελευθερια) v.13. Pero aparece un temor. Pablo teme que la afirmación de ελευθερια, que ha sido defendida con gran pasión, se preste para malas interpretaciones al punto de convertirse en pretexto para entregarse a los caprichos de la carne.

⁷⁴ Cf. Ibid. p. 134.

De igual manera, la expresión **σαρξ** es otro término que dentro de la teología paulina ocupa una considerada relevancia, sus acepciones son diversas; una de las más sencilla iguala **σαρξ** a **σωμα**, es decir al cuerpo humano vivo. Otras veces equivale al ser humano creado en su contingencia (debilidad y caducidad) en contraste con la trascendencia de Dios y de su Espíritu. Según Güemes A. **σαρξ** en este caso se recubre de un contenido moral y religioso, correspondiendo a una actividad humana puramente terrestre y natural, lejos de toda elevación espiritual y de encuentro con Dios.⁷⁵

En Ga 5,13 que es la perícopa objeto de estudio, la **σαρξ** debe entenderse como el instinto inferior siempre dispuesto a satisfacerse, lo que hay de más bajo en el amor propio y en el egoísmo⁷⁶. En este sentido, se deduce que la libertad que Pablo acaba de predicar como derecho y privilegio de su nueva vida, no debe servir de pretexto para satisfacer las inclinaciones de la carne. De otro modo, sería una permisividad que no desembocaría en libertad sino antes bien en otra esclavitud.

Es obvio que la libertad en esta perícopa ha de ser considerada en clave soteriológica, que más adelante será expuesta de forma sistemática; es decir, entendiendo que hablar de libertad en la carta a los Gálatas, es tratar el tema del

⁷⁵ Ibid. p. 136.

⁷⁶ Cf. LAGRANGE, M.L., *Épître aux Galates*, p. 145. Citado por: GUMES A. p. 136.

rescate de Cristo y la conexión directa con el Espíritu Santo. De ahí que más adelante, en el v. 25, Pablo diga: “Si vivimos por el Espíritu, marchemos según el Espíritu” (Ga 5, 25).

Es importante resaltar el aporte de Bornkamm G. uno de los estudiosos más expertos en temas paulinos. Él plantea una pregunta, comentando el mismo texto: ¿Cómo se opera esta liberación? Y agrega, la respuesta es encontrada en la carta a los Romanos “porque la ley del espíritu de vida me libró de la ley del pecado y de la muerte” (Rm 8,2). En Gálatas, responde desde unas categorías muy similares con la representación de la “redención” (Ga 3,13;4,5), cuyo sentido metafórico, como demostró Deissmann y luego otros exégetas, no se inspira tanto en el proceso de la compra de esclavos que se tenía por sagrada y que se halla atestiguada en la antigüedad, sino que se refiere al uso jurídico de la *redemptio ab hostibus*, esto es, a la compra de los prisioneros de guerra quienes, al ser capturados por poderes enemigos, habían sido esclavos pero luego recuperaban su libertad y el derecho de ciudadanía mediante el rescate.⁷⁷ Esta alusión se puede confrontar en el primer capítulo donde se expuso el tema de la esclavitud en los tiempos de Pablo.

Tanto en 5,1 como en 5,13s queda claro que la libertad de los creyentes se ve amenazada de muerte por dos lados: por la νόμος (ley) y por la propia σαρξ (carne). Bornkamm alude al hecho de que el primer tema es capital en toda la

⁷⁷ Cf. BORNKAMM, Günther. Estudios sobre el Nuevo Testamento. Salamanca: Sígueme, 1983. p. 81.

carta, puesto que los gálatas se hallan en peligro de perder su libertad y de dejarse someter por la ley. Lo que en últimas están buscando es caminar tras una falsa seguridad que no les permite desligarse de la ley pues la ven como el camino salvador acreditado, haciendo que la pertenencia a Cristo dependa de prácticas como la circuncisión y por supuesto de la ley.⁷⁸

La libertad puede colocarse en una tensión peligrosa, según anota Pastor Ramos F.; pues por un lado está el nomismo, y por el otro, el antinomismo. Pablo había luchado con gran vehemencia contra el primer fenómeno; es decir, el no seguir esclavos de la ley. Posteriormente hace una advertencia frente al segundo fenómeno, que por la noción que se tiene, es la posición de una tendencia gnóstica libertina y judaizante. Por este motivo se explica la existencia del posterior concepto σαρκί.⁷⁹

⁷⁸ Cf. Ibid. p. 82.

⁷⁹ Cf. Op. Cit. GUEMES, A. p. 136.

3. LECTURA SISTEMÁTICA DE LA LIBERTAD PAULINA DE CARA AL DIAGNÓSTICO CONTEXTUAL LATINOAMERICANO

La frase “para ser libres nos liberó Cristo”, plasmada en Ga 5, 1 ha iluminado lo que hasta el momento se ha expuesto en términos de noción paulina. Ciertamente es una expresión que posee una fuerte carga semántica y pragmática liberadora de amplios alcances, no sólo en el contexto donde se originó, sino también en todos los ámbitos en donde el ser humano despliega su existencia. Así la finalidad principal de este capítulo es recoger e integrar cada uno de los elementos que la investigación bibliográfica ha arrojado, en pro de la sistematización de los mismos teniendo como telón de fondo cuatro parámetros teológicos, que por supuesto, iluminen la vivencia de la fe desde un lugar muy concreto como es América Latina y más específicamente, Colombia. Esto, naturalmente se constituye en un verdadero desafío, sobre todo cuando asistimos a una exagerada opción por el individualismo y la competitividad, lo que hace que nuestra gente se haga cada vez más esclava de sí misma, de sus ocupaciones, de sus opciones egocéntricas, y por qué no decirlo de sus propios vicios, imposibilitando la vivencia plena de aquella herencia invaluable que Cristo generosamente consiguió e impartió para la humanidad entera desde la gratuidad que caracteriza este plan de salvación: La libertad.

3.1 CONTEXTO LATINOAMERICANO: DEPOSITARIO DE LA LIBERTAD CRISTIANA

A la hora de evaluar nuestra realidad, considero que es conveniente partir del acertado diagnóstico que los obispos latinoamericanos en su última conferencia celebrada en Aparecida- Brasil han elaborado. Entendiendo la pertinencia de sus apreciaciones y el trabajo desarrollado a lo largo de varios años de estudio, conjugado con la experiencia de cada uno de los pueblos latinoamericanos.

Como postulado inicial es preciso puntualizar que el fenómeno de la Globalización es uno de los que mayor influencia ha tenido en medio de las culturas latinoamericanas, como naturalmente ha influido en todas las culturas; esto ha traído consigo un cambio acelerado de formas y expresiones que van proponiendo una escala de valores distinta a la de hace unas tres o cuatro décadas. El documento de Aparecida, advierte que este fenómeno ha potencializado temas relacionados con ciencia y tecnología, que en ocasiones en lugar de ser medio de realización del hombre, se convierten en instrumento de manipulación de las vidas humanas⁸⁰. A lo anterior se une el tema de la inmediatez en la comunicación, que en ningún momento los obispos reprueban, pero sí exhortan a no perder la sensibilidad por la otra persona al pretender buscar efectividad en los medios que los individuos usan para alcanzar sus fines.

No cabe duda que a los hombres y mujeres de nuestro tiempo nos ha tocado vivir una época de cierta complejidad. Todas las épocas poseen sus momentos de

⁸⁰ Cf. Aparecida 34.

complejidad como se ha visto en la historia del cristianismo naciente; sin embargo, aunque los obstáculos que llegaron a amenazar la fe de las comunidades constituidas por Pablo eran distintos, en la actualidad las amenazas de la fe y la adhesión a Dios son otras aunque con una naturaleza muy parecida; son obstáculos distractores que desplazan, muchas veces sin que el hombre se dé cuenta, la presencia amorosa y liberadora del Dios de Jesucristo.

Los obispos de Latinoamérica y el Caribe perciben que en el ser humano actual se ha presentado una fragmentación que conlleva a que las personas se sientan frustradas, ansiosas y angustiadas, esto precisamente porque se ha generado una conciencia de que es insignificante y obsoleto quien no camina de la mano de los adelantos científicos y la intercambiable información que se maneja en el escenario internacional. Es preciso ir observando cómo aquello que nace como medio para ayudar al hombre poco a poco se va convirtiendo en obstáculo para vivir la libertad.

Se habla de una notable crisis de sentido⁸¹, tema que se constituye en uno de los asuntos de actualidad más relevantes especialmente en las nuevas generaciones. Tristemente asistimos a la pérdida de la capacidad para sorprenderse de lo extraordinario de todos los días. Se cree todo está dado bajo el manto de la rutina, que no hay nada nuevo, que el ser humano está condenado a repetir la historia. Se piensa que para poder vivir cada momento con gran emoción y pasión se

⁸¹ Cf. Aparecida 37.

necesita alguna sustancia alucinógena que haga que la emoción crezca en intensidad, sin importar si esto lleva a una desconexión total con la realidad circundante. En ocasiones pareciera que la espiritualidad, o al menos la dimensión religiosa que antes trataba de dar respuesta a las crisis de sentido, hoy no estuviesen diciendo nada más que discursos que se quedan consignados en las grandes bibliotecas o en medio de anquilosadas academias.

Otro aspecto relevante digno de referir en esta dimensión contextual consignado en el documento de Aparecida es la sobrevaloración de la subjetividad individual, advirtiendo que no se trata de ir en contra del libre desarrollo de la personalidad o de la dignidad humana, no obstante, cuando el individualismo es exagerado, debilita los vínculos comunitarios y se da paso exclusivo al interés individual, pero muy poco o casi nada al interés común, generando una subcultura de la arbitrariedad y la competencia muchas veces desleal.⁸²

De igual manera se recrea el escenario de *una especie de nueva colonización cultural por la imposición de culturas artificiales, despreciando las culturas locales y tendiendo a imponer una cultura homogeneizada en todos los sectores*. Cultura ésta, caracterizada por la autorreferencia del individuo, y que por tanto, conduce al olvido y la indiferencia frente al otro y por ende a la cosificación de las relaciones, en donde el afecto y la corresponsabilidad en la construcción de proyectos colectivos van desapareciendo poco a poco. En consonancia con este tema, se

⁸² Cf. Aparecida 44.

presenta además una tendencia hacia la afirmación exasperada de los derechos individuales y subjetivos, sacrificando criterios éticos comunitarios y muy probablemente los derechos sociales de todos, especialmente de los más vulnerables de la sociedad.⁸³

Hasta este momento se puede evidenciar claramente un contexto de grandes desafíos para una vivencia plena de la libertad; entre otras cosas, porque muchos de estos fenómenos socio-culturales que son inevitables, se contraponen diametralmente a la propuesta que Pablo ha expuesto en su carta, no ya por el problema de la ley, sino lo que es peor, por lo que en el lenguaje contemporáneo se diría la caída de los grandes relatos, es decir, la caída de los paradigmas en términos de fe y adhesión al Dios liberador, porque sencillamente constituyen un tema que no es contundente ni significativo en los proyectos de vida de una gran mayoría.

Ciertamente aquí el problema no es la ley con la que tanto luchó Pablo, el problema puede evidenciarse en otras proporciones, y me atrevería a decir que en proporciones mayores, pues lo que esclaviza al ser humano de nuestro tiempo, como se expresó en el marco contextual, es su permanente autolegitimación excluyente y su exagerada opción por la subjetividad individual.

⁸³ Aparecida 47.

Para los gálatas esto fue un problema religioso no fácil de afrontar, pues se hizo necesario replantear la imagen del Dios que Pablo les había mostrado cuando los evangelizó. En este caso, el problema sigue siendo religioso, pues el lugar de Dios lo está ocupando otro tipo de prioridad, pero mal enfocada: la exagerada sobrevaloración de la subjetividad individual, que hablando en términos macro, ha sido la causante no sólo de guerras mundiales, sino también de desaparición de culturas que por ser débiles y vulnerables han sido aplastadas por los poderosos y dominadores.

¡Qué sociedad libre puede ser aquella que se dejó seducir por consumismo y por las ofertas de mercado que enloquecen a las personas, hasta el punto de empeñar y vender lo que tengan para adquirir tecnologías que le permiten a la persona estar dentro de los “favorecidos”! En otras palabras, se genera una serie de necesidades que van dando sentido a la vida, a un punto tal que cuando no se pueden satisfacer, desaparece toda motivación y razón para seguir existiendo. Naturalmente allí se pierde todo viso de libertad y se entra en el encadenamiento del propio capricho que da prioridad a la idea de conseguir todo lo que la voluntad desee a costa de lo que sea.

En medio de este panorama, un poco dramático pero lleno de esperanza, ¿cuál es la iluminación que puede ofrecer una propuesta tan actual como la que considera Pablo en su carta a los Gálatas?

Para intentar dar respuesta a dicho interrogante, plantearé un ejercicio de sistematización desde cuatro tópicos teológicos muy concretos que son: el plano cristológico, el eclesiológico, el sacramental y finalmente el plano escatológico, considerando que desde estas perspectivas teológicas se puede ofrecer un horizonte de sentido en la vivencia de una nueva manera de ver y vivir la realidad, desde la libertad cristiana.

3.2 VISIÓN CRISTOLÓGICA DE LA LIBERTAD EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Generalmente cuando aparece un tema teológico con apellido latinoamericano, de inmediato se viene al pensamiento la idea de una tendencia contestataria como producto de las realidades de injusticia y opresión que nuestros pueblos tercermundistas tienen que vivir. Pero el tema se agudiza más cuando aparece el término libertad o liberación, que como veremos en este pequeño esbozo, están íntimamente relacionadas.

Hablar de libertad cristiana implica necesariamente hablar de un Cristo que libera, es decir, que hace posible la experiencia de la libertad, en última instancia, que salva; para Pablo y para toda la teología paulina la salvación se traduce en términos de justificación y libertad, como le vemos plasmado tan insistentemente en sus mensajes a los Gálatas y luego de manera más elaborada a los Romanos. Esto quiere decir que hacer cristología, desde el paradigma de la libertad, es resaltar la figura de Aquél hombre que no se conformó con ver que los demás

hombres estaban dominados bajo una serie de condicionamientos poco ayudadores, sino que planteó un camino que conduciría a la realización de una experiencia con el Dios que libera y salva, como ya lo habían experimentado en otras proporciones los Israelitas en la época de Moisés. (Cf. Ex 15, 1 ss).

Uno de los pasajes más apropiados para hablar de esta acción desde Cristo, es justamente el del evangelista Lucas: *“Le entregaron el volumen del profeta Isaías, desenrolló el volumen y halló el pasaje donde estaba escrito: ‘El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor’. Enrolló el volumen, lo devolvió al ministro y se sentó. En la sinagoga, todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: Esta escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy”* (Lc 4, 17- 21).

Ciertamente, cuando se hace un exhaustivo análisis acerca de la intencionalidad del texto de Lucas, se confirma que la liberación referida, aunque está relacionada en términos soteriológicos con la noción de Pablo, se distancia en el momento de su aplicación. Los evangelistas, y con más énfasis Lucas, propenden por una aplicación con un tinte social, estructural, que hace ver la apuesta de Dios por aquellos que hasta entonces la sociedad judía había marginado y excluido de una manera un tanto inclemente.

Por el contexto en que se desenvuelve Pablo, la acepción del concepto varía en su intencionalidad; su fuente es el mismo Señor pero la clave de lectura es diferente, pues *en Jesús se revela la plenitud del hombre, el secreto más íntimo de su existencia en la tierra.*⁸⁴ Lo que se logra percibir es que para poder vivir el estado de salvación y liberación que plantea Lucas en este pasaje, es preciso, primero ejercer una acción liberadora al interior de cada uno, *no tanto para que podamos elegir entre lo bueno y lo malo, sino para que podamos proyectar en forma creadora cómo cooperar y luego llevar a cabo nuestros proyectos.*⁸⁵

Desde los elementos aportados por la carta a los Gálatas y el estudio precedente, se puede deducir que dentro del proyecto salvador de Dios, Cristo el Señor se constituye en sujeto pero a la vez único facilitador de libertad; una libertad que acompaña al ser humano desde el momento de su creación y que lo posibilita para descubrirse salvado y redimido de las ataduras que el mismo hombre muchas veces tiene. El texto que recoge este sentir, según la profunda cristología paulina reflejada en esta carta, es aquella en donde se refiere concretamente al envío del “Hijo de Dios” con una específica misión: “rescatar a los que están bajo la ley”: *“Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva” (Ga 4, 4 – 5).*

⁸⁴ ELLACURÍA I, y SOBRINO J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación.* Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993. p.384.

⁸⁵ Ibid.

Es claro, de acuerdo con esta cita anteriormente mencionada, que la idea de libertad está estrechamente ligada al tema de la justificación. Es una liberación del poder del pecado, de la ley y de la muerte. Pablo mismo ampliará esta doctrina en la carta a los Romanos, y dará a entender que la liberación se produjo por medio del Espíritu de Dios. (Cf. Rm 8, 1). La acción de Cristo en el ser humano se da en la medida en que éste mismo va tomando conciencia de su condición de hijo; de este modo, la condición de liberados trae consigo una nueva disposición de valores que conducen al cristiano a llevar una vida determinada por los frutos del Espíritu, plena de sentido, gobernada por la justicia de Dios y por la actuación salvífica de Dios en Cristo Jesús.⁸⁶

San Pablo sin querer vaticinar visualizó uno de los grandes problemas a los que se enfrenta el hombre contemporáneo, que como se planteó en el contexto ofrecido a manera de diagnóstico en el documento de Aparecida, se ve sumergido en una serie de ámbitos que van desfigurando la imagen de Dios que el hombre tiene plasmada en el corazón. La misión de Cristo estribó en hacernos partícipes de esa filiación a manera de regalo, sin importar que de ahora en adelante estemos sometidos a la ley del amor, la cual se constituye en la nueva propuesta que brota de la justificación.

⁸⁶ Cf. GNILKA, Joachim. Pablo de Tarso Apóstol y Testigo. Op Cit. p. 242.

3.3 UNA ECLESIOLOGÍA INCLUYENTE A LA LUZ DE LA NOCIÓN PAULINA DE LIBERTAD

A mi modo de ver la propuesta eclesiológica que puede emanar desde esta perspectiva de reflexión está muy relacionada con el tema de los dos valores fundamentales de la experiencia de Iglesia con Cristo: la renuncia al status y el amor al prójimo. De este tema se hizo una introducción en el capítulo anterior, pero en esta presentación sistemática resulta oportuno puntualizar algunos de estos aspectos en clave eclesiológica; para esto se tomará como referente la reflexión propuesta por Gerd Theissen:

Al hablar de Iglesia, en teología, necesariamente tenemos que referirnos a Cristo, en quien ésta se funda; naturalmente Pablo hace este sabio desplazamiento entendiendo que si la Iglesia opta por una manera muy particular de ser y estar en el mundo, es porque su fuente inspiradora ha marcado la pauta en dicho evento. Por esta razón, cuando vemos dos valores tan importantes para una Iglesia naciente como son la renuncia y el amor al prójimo, entendemos que Cristo es quien los sostiene y fundamenta.

En principio no resulta fácil entender las razones que llevaron a tantos hombres y mujeres a dejar ciertas condiciones de vida, incluidas sus concepciones, y pasaron a formar parte del número de cristianos que cada día aumentaba de forma inexplicable (Cf. Hch 2, 41). Sucedió ciertamente porque evidenciaban una opción ampliamente contundente y llena de convicción: Jesús les proporcionaba libertad.

Jesús había sido la causa primordial para que sus vidas se empezasen a orientar a dar importancia al otro, al prójimo, especialmente a aquel que la sociedad, por el condicionamiento cultural, se había encargado de marginar. De este modo, el cristianismo se constituye en un movimiento que piensa diferente y que incluso va en contra de la corriente de las mentalidades poderosas y aplastantes.

Afirma al respecto Gerd Theissen:

La dominación política se ha rodeado siempre de esplendor religioso. Muchos soberanos del antiguo oriente se consideraron hijos de Dios, y las ciudades griegas honraban en forma de culto la extraordinaria munificencia de los soberanos. En especial, la aparición de los imperio universales impulsó el culto al soberano: el imperialismo de Alejandro Magno fue legitimado (al menos después de su muerte) con el culto al soberano, al igual que el imperialismo de los emperadores romanos, que se hacían adorar como seres divinos en las provincias ya en vida, y también en Roma después de la muerte⁸⁷.

Es justamente este panorama el que resulta contrastante con la propuesta de Jesús. Ciertamente, Jesús fue instaurador de un reino cuyas categorías son completamente diferentes. El lenguaje de los señores y los súbditos desaparecería. Incluso será un reino en donde los pobres tendrían participación en el “poder”, pues él mismo dice: “Dichosos los pobres, porque de ellos es el Reino de los Cielos” (Mt 5,3).

Theissen apunta en esta reflexión a algo que se constituye decisivo dentro de una comprensión cristiana de libertad. En las categorías propias del Reino proclamado

⁸⁷ THEISSEN, Gerd. La religión de los primeros cristianos. Op. Cit. p. 111.

por Jesús aparecen como una constante tanto los pobres como los que lloran. Aquí la pobreza no es obstáculo sino posibilidad dentro de ese Reino. Esto por supuesto en total contraste con el poder terreno que permanentemente oprime a los débiles y que tiene súbditos los cuales experimentan la fuerza de un superior y por tanto la impotencia dentro del libre desarrollo de su persona.⁸⁸

Hasta entonces, he tratado de presentar la renuncia al status como una condición de posibilidad para la vivencia de la libertad cristiana, con ello se da, en efecto, una inversión de valores ciertamente significativa que surge de toda una revolución ocasionada por la persona y la predicación de Jesús de Nazareth.

A propósito del segundo principio fundamental que es el amor al prójimo, la expresión amor al prójimo – nos cuenta Theissen – es propia de las clases bajas del momento. Los escritores del siglo I, como Flavio Josefo o Filón de Alejandría, pertenecientes a las clases altas, utilizan el término filantropía. Filantropía es, en la antigüedad, un ideal de gobierno. Por el contrario, el cristianismo le apuesta al amor al prójimo y en especial a los enemigos dando a entender el comienzo de una nueva etapa en la historia, etapa que la Iglesia naciente se encargará de perpetuar haciendo vida cada una de las palabras de su Maestro. Esto es precisamente lo que impacta a Pablo haciéndole dar un giro diametral a su vida.

⁸⁸ Cf. Ibid.p. 112.

En Ga 6, 16 se habla del “Israel de Dios” para referirse a todos aquellos que entran en la dinámica de la nueva creación. Por lo tanto, la eclesiología latente en este mensaje paulino apunta a la transformación de la condición humana. En otras palabras, tiene sentido una vivencia eclesial sólo si transforma a la persona en criatura nueva, sin quedarse en lo periférico, en lo puramente externo como el caso de la circuncisión. Naturalmente para Pablo es necesaria la previa organización y estructuración organizacional como lo deja ver en la comparación que hace con el cuerpo en 1Co 12, 12; sólo que todos estos ministerios y carismas deben ser ejercidos única y exclusivamente para la configuración diaria de ese mismo edificio. Por ningún lado aparece un elemento que represente el autoritarismo propio del imperio o de la institución judía.

En este sentido es importante resaltar una idea que no puede quedar sin concluir. Es natural que la Iglesia carismática que estamos viendo al comienzo del movimiento cristiano, se vaya configurando de acuerdo con un modelo institucional en razón a su organización. El mismo Pablo, tratará de legislar en otras cartas en donde trata el tema más explícitamente. En efecto, la actitud paulina frente a las iglesias se caracteriza por ver a *Cristo que amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (Col 1, 24)*, nunca como un amo o señor sino como el servidor de todos. Si hay un hombre que sufre por la Iglesia, ese es Pablo, y justamente porque en su cabeza tenía clara esta identidad ministerial o de servicio, alejada del anquilosamiento de las instituciones tradicionales que, como se ve, habían abandonado la riqueza fundacional que apuntaba a la esencia y se

habían quedado en la observancia de costumbres que a los ojos del cristianismo eran periféricas y poco sustanciales.

3.4 LA IGLESIA CELEBRA LA LIBERTAD VALIÉNDOSE DE SIGNOS

Dentro de la exposición paulina, el capítulo 5 de la carta a los Gálatas finaliza de la siguiente manera: “*Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu*” (Ga 5, 25). Sin lugar a dudas esta afirmación es consecuencia de toda la experiencia de libertad a la que se llega cuando se vive según los frutos del mismo Espíritu. Pero la síntesis de toda la vivencia del Espíritu no puede ser otra que el “*ἀγάπη*”; es decir, la conquista del amor generoso en dinámica de servicio fraterno. Es este momento el que sintetiza la nueva ley, como ya Juan lo expone en el evangelio y en sus cartas. La vivencia del “*ágape*” tiene unas lógicas condiciones que el mismo apóstol señala en los versículos 15 y 26 del capítulo V. Al respecto Güemes A. afirma: “Tal es el programa del *ἀγάπη*, exigido como ley de Cristo y vida del hombre libre: Todos los actos del cristiano, encuentran en él su forma y perfección específicas. Así lo ha encarnado el apóstol en su propia vida: “siendo libre de todo me hago siervo de todos para ganarlos a todos” (1Co 9, 19.22)”.⁸⁹

Evidentemente se observa cómo Pablo va introduciendo la noción de servicio y de ley en la libertad evangélica, teniendo como telón de fondo el amor; de este modo,

⁸⁹ GÜEMES, V. Op. Cit. p. 138.

sólo en el amor se puede hacer efectivo un estado de libertad para luego celebrarla a través de signos y símbolos muy concretos, recogidos en la dimensión sacramental que ya desde entonces estaba claramente definida en dos momentos fundamentales para la vida del cristiano: el bautismo y la fracción del pan.

Fue justamente el amor fraterno, acompañado de la vehemente predicación de los apóstoles, lo que posibilitó que muchos hombres y mujeres entraran en la dinámica de Cristo y se hicieran bautizar (Hch 2, 14- 47). Es ésta, una experiencia de libertad que proporciona un horizonte de sentido a personas que nunca llegaron a imaginarse la posibilidad de optar tan radicalmente por un camino que muy probablemente nunca fue contemplado.

Desde una lectura actualizada de la sacramentología se comprende el bautismo como la incorporación total de la vida de una persona en la vida de la Iglesia, y por tanto en la vida de Cristo que es la fuente y el centro de la experiencia salvadora. En esta perspectiva podría deducirse que el bautismo trae como consecuencia inmediata la real experiencia de libertad. En la época apostólica muy seguramente este encuentro de valores se daba de manera inversa: primero se conocía al Señor y se tenía experiencia profunda del Resucitado, y luego sí venía el bautismo como un signo de la consolidación desde la nueva vida.

Toda la vivencia bautismal no podría ser efectiva sin el protagonismo propio del Espíritu, el cual hace real en cada creyente la libertad conquistada por el Señor para todos los hombres⁹⁰. Naturalmente la misión propia del Espíritu está siempre referida a Cristo y es justamente despejar o descubrir el misterio de Cristo, de modo que su luz y su acción hace posible el surgimiento de una experiencia sólida y efectiva de fe en Cristo el Señor. En el bautismo, el protagonismo del Espíritu se ve reflejado en la transformación cualitativa y existencial de la persona que va muy relacionada con lo que Pablo llama la configuración con Cristo.

El capítulo VIII de la carta a los Romanos es preciso en toda la argumentación pneumatológica, y desde allí se deduce que en el bautismo el creyente recibe la presencia de un Espíritu que marca, como una especie de huella, la cual señala la pertenencia al Señor y la entrada a la experiencia de los rescatados por el Señor. Es tan sólido el argumento que Pablo puntualiza: “Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece” (Rm 8, 9). Tal es la fuerza del Espíritu en el bautizado que uno de los primeros efectos es el rechazo total a las obras de la carne que aparecen descritas en Ga 5, 19-21 y la total aceptación de los frutos del Espíritu. La libertad cristiana *supone por tanto una radical transformación: de esclavo, el hombre es introducido en la familia divina, como verdadero hijo.*⁹¹ Esta nueva naturaleza ubica al creyente en un plano eminentemente filial: es capaz de llamar a Dios Padre, y mantiene con él relaciones de intimidad y cercanía. (Cf. Ga 4, 6).

⁹⁰ Cf. Ibid p. 220

⁹¹ Ibid., p. 221.

El otro ámbito en el cual se hace evidente y con gran proyección este estado de libertad, es sin duda alguna en la vivencia eucarística caracterizada por el *ágape* y la *comuni3n fraterna*. La reflexi3n conciliar y postconciliar en torno al tema de las celebraciones cristianas ha colocado un empeño central en la idea de que éstas deben servir para transformar el coraz3n y dar sentido de vida a toda persona, incluso a aquella que por vez primera se acerca al 3mbito de la fe. Una celebraci3n que no toca las profundidades del ser sencillamente se est3 quedando en el plano del rito, pero sin ning3n referente al acontecimiento salvífico en donde se funda. Al respecto afirma Jos3 Marí3 Castillo: *“con frecuencia ocurre que los cristianos no tienen una idea clara y precisa sobre el por qué y el para qué de los sacramentos. Esto se acentúa entre las generaciones jóvenes que, debido a una deficiente formaci3n religiosa, desconocen por qué hay que participar de las celebraciones sacramentales y qué finalidad tienen”*.⁹²

Es oportuno reconocer que aunque se han dado pasos en este sentido, dentro de la Iglesia aún falta mayor conciencia en torno a la forma como se celebra un sacramento como la Eucaristía. En ocasiones da la impresi3n que las liturgias romanizadas no dijeran absolutamente nada, especialmente a personas jóvenes que apenas se est3n aproximando a entablar una relaci3n con Dios; dichos jóvenes generalmente encuentran rígid3s estructuras, en ocasiones nada

⁹² CASTILLO J. M. Sacramentos. En: TAMAYO ACOSTA J.J. Nuevo Diccionario de Teología. Madrid: Trotta. 2007. P. 813.

provocadoras, frente a las cuales no experimentan ningún tipo de afinidad, lo que hace que dirijan su mirada hacia otras posibilidades que en el peor de los casos no resultan ser las más convenientes como experiencias trascendentes o de lo trascendente.

Entender la eucaristía y la liturgia en clave de libertad significa desentrañar el sentido genuino de lo que representa para la tradición de la Iglesia, hacer memoria del banquete de la última cena, comprendiendo que este momento recoge la experiencia plena del compartir la vida en comunidad y celebrar por medio de una comida la presencia de Aquel que se constituye en la fuente primera de la liberación. Cuando un cristiano tiene experiencia de libertad, entonces celebra. Claramente se puede observar en la historia del pueblo de Israel que perpetúa, a través de la cena pascual, el gran acontecimiento de la liberación de las manos de Faraón y la opresión que éste ejercía sobre él.

En el caso concreto de la Eucaristía, los cristianos celebran, y no sin razón, el triunfo sobre el pecado y sobre la muerte conferido por la entrega total de Jesús, concretizado en el mandamiento fundamental que es el amor, expresado claramente por el evangelista Juan: *“Os doy un mandamiento nuevo, que os améis los unos a los otros. Que como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros”* (Jn 13, 34-35). Esta idea nos conduce a pensar sin titubeo alguno, que sólo quien tiene una verdadera experiencia de amor a Dios y

al prójimo, entiende realmente el sentido existencial de un momento tan significativo como es la Eucaristía.

3.5 LIBERTAD CRISTIANA: HORIZONTE DE ESPERANZA

En este punto es de vital importancia observar el camino recorrido, leyendo el presente y haciendo una proyección eminentemente cristiana hacia el futuro, pues un tema como el que se está exponiendo, necesariamente tiene que ofrecer al creyente luces dentro de su propio camino soteriológico y por supuesto escatológico. Para este efecto nada más oportuno que la reflexión ofrecida por Benedicto XVI en su encíclica “Spe salvi” que considero, enlaza perfectamente el tema de la escatología con el de la libertad cristiana.

La encíclica hace referencia a la consecuencia inmediata de una acción como la de Jesús en la cruz, que no se enmarcó en una consecuencia socio-revolucionaria, a ejemplo de los zelotes, sino en algo que afectó la existencia de quienes tuvieron contacto directo e indirecto con él: *“fue algo totalmente diverso: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la vida y el mundo”*.⁹³ Ciertamente aquí se está señalando el cambio cualitativo de una forma de pensar y ver la vida, como también es señalado por Pablo en la Carta a Filemón, a la cual

⁹³ Spe Salvi, 4.

se aludía en el capítulo anterior. Dice: “*Quizá se apartó de ti para que lo recobres ahora para siempre; y no como esclavo, sino mucho mejor: como hermano querido*” (Flm 16).

Hablar de esperanza, pues, en clave de libertad cristiana, significa introducirse en una lógica de salvación contundente, pues aquello que parecía irreconciliable, ahora es posible, precisamente por el deseo de cambio y transformación que una experiencia tan ampliamente liberadora como el que el encuentro con Jesús, ocasiona en una persona. El Papa incluye en su exposición el elemento sin el cual no podría ser posible el surgimiento de una esperanza de carácter transformador: la fe. “*La fe es la sustancia de la esperanza*”⁹⁴ Una esperanza que se constituye en motor del actuar humano, en la medida en que todos permanecemos expectantes frente a lo que viene y lo que vendrá.

La pregunta por la eternidad no se hace esperar, precisamente porque en el ser humano coexisten motivaciones interiores para vivir la fe. Un gran número de personas se pregunta por la suerte que va a tener después de la muerte, queriendo hacer coincidir su obrar con la recompensa. Esto efectivamente hace parte de la lógica puramente humana que da a cada quien lo que a su parecer es justo. Sin embargo, dentro de la dinámica de la libertad, esta dimensión se presenta de otra manera; tal vez más espontánea, e incluso más abandonada (desde el plano de la gratuidad), sin pensar en un tipo de recompensa futura,

⁹⁴ Spe Salvi, 10.

pues la experiencia del Reino de los cielos es una realidad que cobija el tiempo y el espacio, sin hacer ningún tipo de dicotomías, que generan en la conciencia de muchos dos estados completamente distintos el uno del otro.

El primer presupuesto que se debe manejar en un tema tan importante como éste es justamente el concepto de muerte desde la acepción y convicción cristiana. Para muchos la muerte es el fin de todo y el paso a la total incertidumbre. Para otros, resulta ser el obstáculo para la realización personal. El mismo existencialista Heidegger concluyó en *Ser y Tiempo* que “el hombre es un ser para la muerte⁹⁵” entendiendo por ésta, el estar arrojado a la nada existencial en donde se experimenta la ausencia de toda posibilidad de ser. Naturalmente ante un fenómeno que encierra un misterio de grandes magnitudes resulta comprensible enfrentarse a la muerte con total incertidumbre; no obstante, el acontecimiento Cristo transforma la manera pesimista de ver la muerte para empezar a verla como posibilidad de ser, o desde el lenguaje cristiano, como puerta abierta a la verdadera vida en Dios.

Benedicto XVI, presentando la verdadera fisonomía de la esperanza cristiana alude al deseo del hombre de acceder al conocimiento y al progreso y desarrollo de sí como ser íntegro y capaz de dominar el mundo; pero en este ejercicio, el don preciado de la libertad se ve amenazado por la precipitación en las decisiones a las que el ser humano se ve avocado. Dice al respecto: “*La libertad necesita*

⁹⁵ Cf. HEIDEGGER. M., *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987. p. 24.

una convicción; una convicción no existe por sí misma sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo".⁹⁶ De este modo, la libertad cristiana se puede concebir sólo desde la alteridad, y por supuesto desde la relacionalidad; sería inaudito hablar de libertad sin una referencia hacia lo otro y hacia el otro. Por tanto, el estado de libertad es el producto de una lucha y una consecución incesante de la autodeterminación siempre en referencia a otros.

La visión cristiana de libertad derroca el paradigma de concebirla meramente como un querer y poder hacer lo que se desea, o el alejamiento de las prohibiciones y condicionamientos: "soy libre porque nadie me prohíbe". Es esta una construcción muy superficial e incluso pagana de la noción real de libertad. Un secuestrado, a pesar de estar privado de su determinación, puede vivir en estado de libertad cuando siente que es Jesús y toda su propuesta de amor lo que domina su vida. De este modo, la libertad se evidencia en el interior de cada corazón. No son las circunstancias externas las que determinan cuándo una persona es libre o no lo es. Muchas veces y especialmente en los gremios juveniles se habla de autonomía y libertad porque viven en la cultura del "todo es posible, nada se prohíbe", y sin darse cuenta, son ellas las personas más esclavizadas e infelices que alguien pueda conocer.

Cuando el ser humano comprenda de una vez por todas que sólo la experiencia del amor verdadero es la que lo hace ampliamente libre, comprenderá que lo

⁹⁶ Spe Salvi, 24.

demás se constituye en algo nada más que accidental y contingente. El mismo Señor dice en el relato joánico: *“Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo”* (Jn 17, 3). El ser humano que entra en esta dinámica, por supuesto que va a seguir sufriendo y experimentado las condiciones propias de la finitud; no obstante, el amor y la conciencia de Dios en el corazón, van haciendo que este tipo de obstáculos se puedan apreciar con otros ojos, aquellos con los que Pablo apreció a Jesús camino a Damasco (Cf Hch 9, 3) y que le permitieron ver un camino que se constituiría en certera alternativa para la vivencia plena de la libertad.

Con estas consideraciones no queda más sino pensar que una esperanza escatológica se construye sobre las bases del amor a Dios y al prójimo, y sobre el sólido fundamento del servicio como signo concreto de la libertad de los hijos de Dios, aquella que conduce a la felicidad plena, tal como lo sugirió, vivenció y transmitió Pablo de Tarso.

CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación permitió:

- Establecer un marco contextual en el cual se funda la experiencia de los primeros cristianos y más concretamente la figura de Pablo de Tarso, quien tras un proceso de seguimiento de la persona de Jesús, logra intuir el comienzo de una nueva etapa en medio de la historia, generando una ruptura necesaria con el judaísmo, salvaguardando así, la experiencia de encuentro con Cristo que las comunidades empezaron a intuir procesualmente.
- Profundizar los conocimientos sobre la carta de Pablo a los Gálatas, reconociendo en ella la “carta magna de la libertad cristiana”, la cual tiene una pretensión muy intencional de invertir una serie de valores que a juicio de Pablo, antes que ayudar al creyente, lo somete y esclaviza, haciendo que éste vaya desvirtuando la imagen del Dios que Cristo reveló en su paso por el mundo.
- Generar una propuesta de sistematización mediante la integración de algunos saberes propios de la ciencia teológica, lo que posibilitó una lectura interpretativa de los grandes obstáculos que el ser humano tiene que afrontar en la consecución de la libertad, a la luz del dato recopilado en los capítulos precedentes. Considero, en efecto, que la palabra de Dios contiene una sorprendente actualidad y evidencio una vez más que los problemas de la humanidad a través de los siglos han sido de similares

proporciones solo que con diferentes matices y circunstancias históricas y contextuales.

- Me parece de vital importancia el contacto con fuentes que realmente aportan al juicioso y arduo ejercicio de la reflexión teológica en perspectiva bíblica. Se puede notar la forma como estos autores han llegado a grandes conclusiones como producto de un proceso infatigable de investigación que no busca otra cosa distinta que ofrecer acertadas claves de interpretación de los textos y acercamiento al sentido genuino y real de cada uno de los escritos sagrados.
- El ejercicio de la lectura consciente de la historia y de algunos datos específicos permiten que el investigador agudice más la forma de interpretar los acontecimientos, lo cual conlleva a significativos descubrimientos, constituyéndose en herramientas valiosas dentro de la construcción teológica.
- Se evidenció la importancia que tiene el ejercicio de consulta e investigación, generando el desarrollo de una sana disciplina en el arte de la investigación y de la exploración. A este nivel, se comprueba con agrado que las extenuantes jornadas en la biblioteca traen como fruto la presentación de un producto que sólo quien estuvo al frente de la investigación puede comprender su significado real.
- Sin lugar a dudas la elaboración de este trabajo se convirtió en la oportunidad perfecta para efectuar la aplicación de los métodos usados en

la ciencia teológica. El método histórico textual, se constituyó en la herramienta básica en el momento de abstraer e integrar información. Se comprueba que escribir es un verdadero arte, que exige demasiada disciplina y perspicacia, pues en ocasiones el investigador puede pensar que está comunicando con claridad y esto puede ser una percepción muy subjetiva y por tanto tendenciosa.

- Existe un sentimiento de felicidad que a estas alturas embarga mi alma; es justamente por pensar que definitivamente cuando el ser humano se forja propósitos fundamentales en la vida y se disciplina para llevarlos a cabo, puede ver con satisfacción los efectivos resultados, reconociendo que el trabajo investigativo no es un simple ejercicio de elucubración intelectual a niveles individuales, sino por encima de todo, aporte al pensamiento humano claves de interpretación de cara a los grandes retos y desafíos que todo ser humano tiene que enfrentar y asimilar.
- Finalmente, considero que esta aproximación sobre la NOCIÓN PAULINA DE LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS deja abierta la posibilidad de nuevos trabajos de investigación, dada la complejidad del tema.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Rafael. Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo. Estella (Navarra): Verbo divino. 2001.

BARBAGLIO Giuseppe. La Teología de San Pablo. Salamanca: Secretariado Trinitario. 2005.

BALSAMO, Cinisello. En: dizionario di Paolo e delle sue lettere. Roma: San Pablo. 1999.

BAENA, Gustavo; MARTINEZ, Darío; MARTÍNEZ VÍCTOR y compañeros. Los métodos en teología. Bogotá: Edición Pontificia universidad javeriana. 2007.

BECKER, Jürgen., Pablo, el apóstol de los paganos. Salamanca: Sígueme. 1996.

BONSIRVEN, José, S.J. Teología del Nuevo Testamento. Barcelona: Editorial Litúrgica Española s.a. 1961.

BORNKAMM, Günter., Pablo de Tarso, Salamanca: Sígueme, 2002.

BROWN, Raymond E. Introducción al nuevo Testamento Tomo II. Madrid: Trotta. 2002.530p.

BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph y MURPHY, Roland. Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento. Estella (Navarra): Verbo Divino. 2004. 1313 p.

CERFAUX, Lucien. Itinerario espiritual de San Pablo. Barcelona: Herder. 1968.

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE. Documento conclusivo. Aparecida (Brasil): San Pablo. 2007.

COTHENET, Edouard. La Carta a los Gálatas. Cuadernos bíblicos N° 34. Navarra: Verbo Divino. 1981.61p.

CROSSAN, J.D. y REED, J. L. En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente. Navarra: Verbo Divino. 2004.

DUNN, James D.G. Teología dell'apostolo Paolo. Brescia: Ed Paideia. 1999.

ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo I. 3ª edición. San Salvador: UCA editores. 1993.

FABRIS, Rinaldo., El apóstol de las gentes. Madrid: San Pablo.1997. 647p.

FRABRIS Rinaldo. Para leer a San Pablo. Bogotá: San Pablo, 1996.

FITZMYER J.A., Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas. Madrid: Cristiandad, 1975.

GERD, Theissen. La religión de los primeros cristianos. Salamanca: Sígueme 2002.408p.

GERDHARD, Kittel y GERHARD, Friedrich. Compendio del Diccionario Teológico del nuevo testamento. Michigan: Libros desafío. 2003.

GNILKA, Joachim. Pablo de Tarso, Apóstol y Testigo. Barcelona: Herder, 2002. 319 p.

GONZÁLEZ RUIZ, José M^a. Epístola de San Pablo a los Gálatas. 2^a Edición. Madrid: Ediciones Fax. 1971. 373 p.

HEIDEGGER. M., El ser y el tiempo. México: Fondo de Cultura Económica. 1987.

LYONNET, Stanislas. San Pablo Libertad y Ley nueva. Salamanca: Sígueme. 1964.126p.

LLAMADOS A LA LIBERTAD. Cartas de Pablo. Equipo bíblico claretiano. Buenos Aires: Editorial Claretiana. 2006.

PENNA, Romano. Un cristianismo posible. Pablo de Tarso. Madrid: Paulinas.1992. 183 p.

RAMOS, FEDERICO, Pastor. La libertad en la carta a los gálatas. Valencia: Institución San Jerónimo. 1980.

RAMÍREZ, Francisco. Gálatas y Filipenses. Estella (Navarra): Verbo divino. 2006.

RIUS CAMPS, Joseph. De Jerusalén a Antioquia. Génesis de la Iglesia Cristiana. Córdoba (España): Ed. El Almendro. 1989.

SALAS, Antonio. Pablo de Tarso. El primer teólogo cristiano. 2^a edición. Madrid: Sígueme. 1994. SANCHEZ BOSCH, Jordi., Nacido a tiempo, una vida. Navarra: Verbo Divino. 2003.

SCHILIER, Heinrich, La Carta a los Gálatas. Salamanca: Sígueme. 1975.
SCHNEIDER, Gerhard. Carta a los gálatas, 3.ed. Barcelona: Herder. 1980.

SCHWEIZER, Eduard y DIEZ MACHO, Alejandro. La Iglesia Primitiva, Medio Ambiente, organización y culto. Salamanca: Sígueme. 1974.

SEGALLA, Giuseppe. Panoramas del Nuevo Testamento. Estella (Navarra): Verbo Divino. 2004. 487p.

SIMON, Marcel., El judaísmo y el cristianismo Antiguo. Barcelona: Editorial Labor s.a. 1972. 305p.

TAMAYO ACOSTA J.J. Nuevo Diccionario de Teología. Madrid: Trotta. 2007.

TASSIN, Claude. El judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús. Cuadernos bíblicos 55. Estella (Navarra): Verbo Divino. 1987.

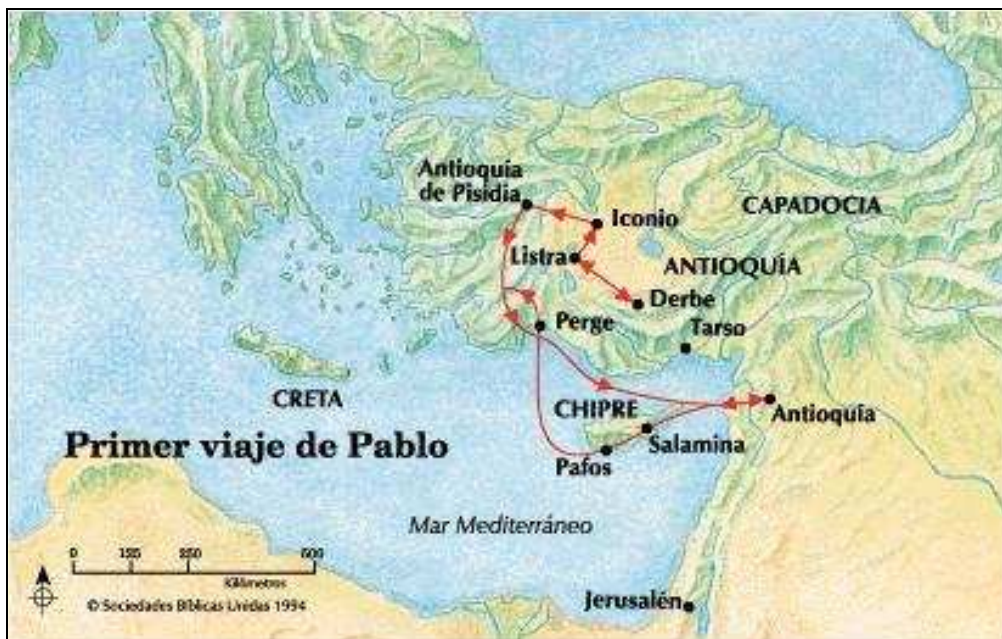
VOUGA, Francois. Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates. Estella (Navarra): Verbo divino. 2001.

ANEXOS

Mapa 1: IMPERIO ROMANO EN TIEMPOS DE CRISTO



Mapa 2: PRIMER VIAJE DE PABLO



MAPA 3: SEGUNDO VIAJE DE PABLO



MAPA 4: TERCER VIAJE DE PABLO



MAPA 5: VIAJE A ROMA

