

FILIACIÓN EN GÁLATAS.
UN ESTUDIO SOCIOCIENTÍFICO Y TEOLÓGICO

Philip F. Esler

The Arts and Humanities Research Council, Bristol
University of St. Andrews (Reino Unido)

Al elegir cómo responder al tema aquí propuesto, de gran importancia, con una conferencia dedicada a la filiación en *Gálatas*, mi intención se centra en mostrar cómo este tema es capital en una epístola que debió de ser transmitida a sus destinatarios originales en Galacia, en la mitad del siglo I d.C. y, al mismo tiempo, en reflejar hasta qué punto un mensaje semejante pueda hoy resonar en los corazones y en las mentes de los cristianos. El primer objetivo es decididamente histórico; el segundo, teológico. Antes de afrontar la exégesis del texto de Pablo —que considero fundamental para ambos propósitos—, explicaré mi aproximación general al sujeto, de modo particular, a la estrecha relación que advierto entre las dimensiones histórica y teológica.

I. COMUNICACIÓN INTERCULTURAL:
DIMENSIONES HISTÓRICA Y TEOLÓGICA

La epístola de Pablo a los *Gálatas* es un resto precioso de otro tiempo y otro lugar. Su significado nos llega enmarcado en un contexto social muy diferente del occidental individualista en el que yo he sido socializado, primero en Sydney (Australia) y, más tarde, en el Reino Unido. Para comprender un texto, como es el caso de *Gálatas*, que deriva de un mundo centralizado en torno al grupo, donde el honor, si bien diversificado de modo diferente en distintos ámbitos, era el valor principal y en el que la relación de parentesco era la institución dominante, he de dejar a un lado la comprensión de mi propia cultura —el sentido de lo que me resulta habitual en términos de instituciones sociales, papeles desempeñados y valores— y buscar adentrarme en el medio bastante diferente del Mediterráneo occidental del siglo I d.C. Sólo así, habré de llegar a alguna comprensión realista de lo que verdaderamente significa un lenguaje ge-

nerado en semejante contexto. Adoptando este método, me sitúo en la línea del acercamiento propuesto por Bruce Malina en su obra *The New Testament World*, publicada por primera vez en 1981, en la que emplea la investigación reciente antropológica a propósito de la región mediterránea para perfilar los rasgos distintivos de dicha región en el siglo I d.C.¹ Aunque, a lo largo de mi carrera, he empleado otros alcances de las ciencias sociológicas a modo de ayuda en mis investigaciones exegéticas (de modo especial, en los años recientes, las teorías que se refieren a la identidad social y a la etnicidad a las que más adelante volveré), la visión promulgada por Malina continúa ejerciendo una profunda influencia en mi pensamiento. Todo esfuerzo realizado por nosotros para descubrir qué significa un texto del Nuevo Testamento en su contexto original es inevitablemente un intento de comprensión intercultural.

Con todo, no deberíamos ser demasiado pesimistas con respecto a las posibilidades de éxito en esta labor. Cada día, por todo el mundo, la gente se prepara para funcionar y comunicarse con eficacia en otra cultura, me refiero a gente como los médicos, trabajadores, diplomáticos, profesores, mientras que hay otros viviendo en culturas que no son las suyas propias, algo para lo que ya se han capacitado. No trato de sugerir que ellos puedan comprender o ser comprendidos perfectamente en la nueva cultura, pero sí lo suficiente, desde un punto de vista pragmático, a la hora de transmitir algún contenido superando la diversidad cultural y logrando de esta manera que se dé la comunicación. Si nosotros pudiéramos comprender el significado histórico de los textos del Nuevo Testamento de un modo semejante, nos podríamos dar por contentos.

Y, ¿qué decir, por otro lado, acerca de la dimensión teológica de tal empresa? Llegados a este punto, he de resumir mi posición general al respecto, publicada en un reciente volumen (2005)². Aunque los textos del Nuevo Testamento empleen determinadas técnicas literarias, no son ellos textos literarios. Más bien se trata de textos programáticos dirigidos a los lectores a fin de modificar sus creencias y comportamientos en orden a entablar unas nuevas relaciones con Dios, entre sí y con el cosmos. Éste es el caso, con claridad, de las epístolas, pero también se puede aplicar a los evangelios. Tenemos el testimonio explícito de una intención semejante en el cuarto evangelio:

Jesús realizó en presencia de los discípulos muchas otras señales que no están escritas en este libro. Éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre (Jn 20, 30-31).

1. B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville 1981, ³2001 (edición revisada y ampliada).

2. Ph. Esler, *New Testament Theology: Communion and Communication*, Minneapolis 2005.

Si nosotros encontráramos un mensaje de este estilo en una novela, creo que la tiraríamos del disgusto. Pero incluso en los demás evangelios, en los que no tenemos una afirmación explícita al respecto (si bien, cf. Lc 1, 1-4), una intención semejante ha de suponerse implícitamente. Otras hipótesis, que se oyen a menudo y que tratan de establecer una diferencia entre las epístolas y los evangelios acerca de este punto, a mi juicio, no son en nada convincentes.

Estrechamente relacionado con el reconocimiento de que no son textos literarios se encuentra el hecho de que estamos ante textos, en los que la intención del autor adquiere una gran importancia. Son comunicaciones formuladas por determinadas personas y dirigidas a otras, donde, en algunos casos, se nombran los destinatarios (como en las epístolas), mientras que en otros están implícitos (como en los evangelios), siendo la intención de los autores llegar a afectar las creencias, visiones y comportamientos de sus auditorios. Cuando aparecieron por primera vez los escritos del Nuevo Testamento, parte de ellos o, incluso, todos, pudieron ocupar el lugar de la comunicación oral entre los escritores y sus auditorios. Tal es, sin duda, el caso de las epístolas paulinas, incluida *Gálatas*. En la mayoría de ellas, salvo en *Romanos*, Pablo estaba escribiendo a grupos de discípulos de Cristo, a los cuales él ya había conocido y con los cuales ya estaba en relación. Los textos del Nuevo Testamento existían originalmente en un contexto vibrante de comunicación y comunión interpersonal, un contexto en el que la explicación de Martin Buber de la relación Yo-Tú puede ayudar mucho a nuestra comprensión. Es esencial darse cuenta de que una comunicación de este tipo no excluye de antemano el desacuerdo, un fenómeno acertadamente expuesto en la afirmación de Ef 4, 15: «Siendo veraces en el amor» (ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ).

Según mi parecer, cuando nosotros leemos, en un contexto cristiano de hoy, los escritos del Nuevo Testamento en busca de su significado original, nosotros estamos emprendiendo una labor que se parece mucho a la comunicación intercultural, tal como la acabo de exponer. Escuchamos a personas concretas, los autores, que además fueron nuestros predecesores en la fe y que, por diversas vías, se nos hacen presentes. En un determinado nivel ellos están vivos como personas reales en nuestra memoria. Muchos de nosotros tendremos cartas de parientes o de amigos difuntos, y sabemos cómo el hecho de leerlas de nuevo nos devuelve otra vez a estas personas. No es un salto grande tratar los autores del Nuevo Testamento, Pablo incluido, del mismo modo.

Pero la eclesiología cristiana nos ofrece una forma de presencia más potente que ésta. Los autores de estas obras, aunque estén muertos, están vivos en Cristo. En la teología de la comunión de los santos, somos capaces de escucharles y hasta de dirigirnos a ellos, en la certeza de que, por la infinita misericordia de Dios y gracias a la acción redentora de su Hijo, nuestras palabras llegarán a tan alto destino. La naturaleza de este proce-

so quedó bien descrita por Karl Rahner³. Esto no significa que echemos por la borda nuestras facultades críticas a la hora de leer estos escritos o que no haya momentos en los que podamos estar en desacuerdo con los autores sacros, pues sus caminos no serán siempre nuestros caminos (como, por ejemplo, la aceptación de la esclavitud). Con todo, tales desacuerdos darán sencillamente cuerpo a la expresión «siendo veraces en el amor» (Ef 4, 15).

Por tanto, dentro de este marco de comunicación y comunión intercultural, conformado por ideas y perspectivas sociocientíficas y teológicas, trataré ahora de proceder a una investigación de la filiación en *Gálatas*⁴. Las dos secciones más relevantes con respecto al tema son Ga 1, 1-5 y Ga 3, 1-4, 7. Las abordaré una por una.

II. GA 1, 1-5 EN SU CONTEXTO SOCIAL

Aunque no se encuentren a menudo aisladas como tales en las discusiones de la epístola, las nociones de filiación juegan un papel preponderante en *Gálatas*. Sin embargo, como ‘hijo’ es un término relacional, ubicado en el lenguaje de las relaciones familiares, tendremos que considerar también otros términos procedentes de este campo, que aparecen en la epístola, tales como ‘padre’, ‘hermano’ y ‘adopción’. No es probablemente una casualidad que dicho lenguaje comience desde el mismo encabezamiento de la epístola, Ga 1, 1-5, y desde ahí comenzaremos nuestra investigación.

Desde el principio, Pablo se dirige apasionadamente a los *Gálatas* con una afirmación acerca de que él es un apóstol no a partir o por medio de seres humanos, sino «por medio de Jesucristo y de Dios *Padre* que le resucitó de entre los muertos» (Ga 1, 1). Él escribe a las comunidades de Galacia junto a todos los *hermanos* que están con él (1, 2). Después invoca la gracia y la paz sobre ellos procedente de «Dios nuestro *Padre* y del Señor Jesucristo⁵», antes de afirmar que Cristo se entregó por nuestros pecados, «conforme a la voluntad de nuestro Dios y *Padre*». En unas pocas líneas, por tanto, tenemos tres referencias al Padre, lo cual es bastante notable. A modo de contraste, en los encabezamientos de *Romanos*, *1 Corintios*, *2 Corintios*, *Filipenses*, *1 Tesalonicenses* y *Filemón*, el Padre es mencionado sólo una vez.

Aunque la palabra ‘hijo’ no aparece en estos versículos, el hecho de que Pablo se refiera por dos veces a ‘nuestro Padre’ fuerza, de algún modo,

3. K. Rahner, «Why and How Can We Venerate the Saints?», en Íd., *Theological Investigations: Volume VIII. Further Theology of the Spiritual Life* 2, tr. D. Bourke, London 1971, 3-23.

4. Recientemente he investigado con un procedimiento semejante a propósito de Jn 11 y 12 en una monografía realizada en colaboración con mi colega en St Andrews, el profesor Ron Piper, cf. Ph. Esler-R. A. Piper, *Lazarus, Mary and Martha: A Social-Scientific and Theological Reading of John*, London 2006.

5. Otras variantes del texto vinculan «nuestro» al Señor.

a los destinatarios a relacionarse con Él como hijos, a pesar de que esto no lo descubramos en la epístola hasta más adelante. Esta dimensión de una filiación compartida está reforzada por la palabra «hermanos» aplicada en *Gálatas* 1, 2 a aquellos miembros del movimiento que están con Pablo. Algunos comentaristas modernos, por ejemplo, J. Louis Martyn⁶, se inclinan, movidos por la visión evidente de Ga 3, 28 y otros lugares, a traducir ἀδελφοί en 1, 2 y otros pasos de la epístola por «hermanos y hermanas». Si bien éste es un modo de acercamiento muy recomendable, en razón de una mayor sencillez, traducir υἱός como ‘hijo’ y ἀδελφός como ‘hermano’ en este ensayo. Mientras Jesús aquí no viene descrito como un hijo —pues dicho término aparece explícitamente referido a él por primera vez en la epístola en 1, 16—, la referencia en Ga 1, 1 a «Dios Padre» que le resucitó de la muerte parece conllevar dicha implicación.

Esta concentración del lenguaje en torno al parentesco en el comienzo de la epístola se encontrará de nuevo en la epístola, más adelante, con un mayor énfasis sobre la cuestión. Por el momento, sin embargo, hemos de notar que las relaciones familiares están estrechamente unidas con las nociones de identidad, con expresiones acerca de ‘de quién procedemos’, ‘de dónde venimos’. Las relaciones de parentesco se refieren a grupos que tienen una interconexión particularmente estrecha, dado que están en última instancia basadas en una descendencia física compartida. Digo ‘en última instancia’, porque a veces nos las tenemos que ver con parentesco ficticio, en el cual las líneas descendentes son más simbólicas que físicas. La forma más fuerte de relación simbólica se da en la adopción, en donde una persona adquiere todos los derechos legales y obligaciones de la filiación, pero con ausencia de la relación física. Pero las relaciones ficticias, especialmente la adopción, pueden ser una poderosa fuerza a la hora de mantener juntos los grupos, como nosotros veremos pronto.

Llegados a este punto, no obstante, haremos bien si reparamos en que el significado de ser ‘hijo’ varía considerablemente de una cultura a otra. En el occidente individualista, estamos acostumbrados al fenómeno de las familias nucleares. Mientras muchas familias nucleares aún consisten en la madre, el padre (a menudo trabajando los dos) y dos niños más o menos, cada vez más encontramos un gran número de familias monoparentales y familias, donde los niños provienen de distintas relaciones, si es que los padres no están casados, o incluso aquellos casos donde ambos pueden ser del mismo género. Es inevitable que la palabra ‘hijo’ resonará en tales contextos tan diversos de modo muy diferente a como resonaban *bar*, *hyios* o *filius* en las culturas del mundo mediterráneo del siglo primero. Es esencial afinar hasta aquí en torno a las diferencias culturales si es que queremos comprender realmente la comunicación de un ámbito tan lejano de nosotros como éste. Como ha sido notado antes, Bruce Malina, en 1981, advirtió a los estudiosos del Nuevo Testamento

6. J. L. Martyn, *Galatians*, New York 1997.

acerca del carácter tan distinto de las familias y de la vida familiar del antiguo Mediterráneo y, desde entonces, el tema ha sido continuado por otros, especialmente en una importante colección de artículos editados por Halvor Moxnes⁷.

Si bien existían considerables variantes regionales, las familias del Mediterráneo occidental tendían a ser patrilineales, es decir, la descendencia se transmitía hacia abajo por medio de los varones de cada generación, y patrilocales, a saber, con el matrimonio la novia iba a vivir a la casa del padre de su marido (a no ser que el marido tuviera su propia casa por el fallecimiento de su padre o por otras razones). Un patrón común consistía en que un número de hijos casados (con sus hijos) e hijas solteras vivieran juntos con sus padres en su casa. Esto supone mucha actividad en común, niveles bastante intensos de socialización entre el grupo entero, dificultad para guardar secretos, etcétera. Mantener el honor familiar significaba que los hijos y nietos eran obedientes a su padre/abuelo y mostraban una única cara al mundo exterior. De vez en cuando, se daban disputas, incluso entre hermanos, pero esto era bastante escandaloso (como podemos deducir del tratado plutarqueo *De fraterno amore*)⁸. Desde esta perspectiva, el papel del padre será mucho más dominante que en nuestras familias. La cota que alcanzó la paternidad puede llegar a verse en la *patria potestas*, de la que gozaban los padres en Roma. Halvor Moxnes ha subrayado que la relación familiar de la que habla casi siempre el Nuevo Testamento es aquella entre padre e hijo, un dato que armoniza con los resultados de la antropología moderna, según la cual, en algunas sociedades del Oriente Medio de hoy, la relación padre-hijo es la más importante e incluso eclipsa aquella entre el marido y su mujer⁹. Además, las continuas interrelaciones entre hermanos en el hogar paterno, entendidas tanto socialmente como en términos de propiedad compartida, ilustran aún más el contraste entre ese modelo de relación familiar y este otro del occidente individualista, en el que algunos de nosotros hemos sido socializados y en donde es habitual la idea de que los y las jóvenes dejen a sus padres lo más pronto posible.

Cuando pensemos sobre el significado de hijos, padres, hermanos y adopción en *Gálatas*, hemos de acordarnos de este modelo de familia, no de los patrones a los que estamos hoy habituados. Con respecto al comienzo de *Gálatas*, encontramos la identidad del miembro del movimiento cristiano estrechamente integrada en una versión ficticia de padre-hijo, que seguramente es la relación más dominante en este contexto.

7. Cf. B. J. Malina, *The New Testament World* y H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London 1997.

8. Véase una discusión muy esclarecedora de este texto en relación con Pablo en R. Aasgaard, «Brotherhood in Plutarch and Paul: Its Role and Character», en *Constructing Early Christian Families*, 166-182.

9. H. Moxnes, «What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families», en *Constructing Early Christian Families*, 13-41.

Pablo está claramente concentrado en la elaboración de una comprensión de lo que significa ser miembro, apoyándose en este tipo de relación familiar procedente de su entorno. No debemos perder de vista que el estar acostumbrados a la idea de Dios como Padre provoca que olvidemos el poder cognitivo y emocional que esto revestía, cuando Pablo describía la identidad de los discípulos de Cristo de este modo.

III. FILIACIÓN EN GA 3, 1-4, 7

Antes de afrontar el argumento de Ga 3, 1-4, 7, hemos de considerar dos referencias a Jesús como hijo. Como ha sido ya notado, la primera referencia explícita a Jesús bajo este título ocurre en la epístola en Ga 1, 16. Aquí, en la sección autobiográfica de la epístola (Ga 1, 12-2, 14), Pablo recuerda que Dios, es decir, aquél que le separó antes de que él naciera, le eligió «para revelar a su Hijo en mí (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*) a fin de que yo pudiera predicarle entre los no judíos (*ἐν τοῖς ἔθνεσιν*)». Es una referencia de pasada y no parece, a primera vista, declarar mucho acerca de la naturaleza de ese hijo o de esa filiación; es sencillamente un modo que tiene Pablo para identificar qué Dios se reveló en él.

La siguiente referencia, sin embargo, en Ga 2, 19b-20, tiene mucho más relieve:

Yo he sido crucificado con Cristo; ya no soy yo quien vive, sino Cristo quien vive en mí; y la vida que yo vivo en la carne la vivo por la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí (traducción española a partir de la Revised Standard Version).

Aquí, la traducción de la Revised Standard Version refleja de modo mejor que la fe de la que se habla es la de Pablo (y probablemente la de otros discípulos de Cristo como él), y no la denominada ‘fidelidad’ (faithfulness) de Jesús, como sostiene una creciente y popular interpretación de EE.UU. Esta última opción se asocia especialmente con Richard Hays y J. Louis Martyn¹⁰, y con Morna Hooker en el Reino Unido, pero, sin embargo, representa una imposición ‘eisegética’ sobre el texto, que parece motivada por formas evangélicas del cristianismo protestante¹¹, y que tiene el extraordinario efecto de que, virtualmente, nos sitúa lejos de la perspectiva paulina de la idea de Jesucristo como *objeto* de fe.

Para nuestro propósito, lo más notable de Ga 2, 19b-20 es la íntima conexión que se establece entre Cristo, el Hijo de Dios, y la persona que

10. Ver R. B. Hays, *The Faith of Jesus: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Chico 1983 y Martyn, *Galatians*.

11. Cf. Ph. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Estella 2003, 223-226 (tr. de *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis 2003).

tiene fe en él. La identidad, la propia identidad, efectivamente, de Pablo como persona, ahora depende de la fe en ese Hijo. Pablo no aclara más, en este lugar, cómo haya de entenderse esta inhabitación del Hijo y su dependencia con respecto a Él, pero no hemos de esperar mucho más.

Poco después, en Ga 3, 1-5, Pablo procede a mencionar el mejor argumento que él tiene que presentar a sus destinatarios a fin de llamarles de nuevo a la versión del evangelio que él originalmente les predicó, la cual corre el peligro ahora de ser traicionada por ellos (cf. 1, 6-9). Es el argumento a raíz de la experiencia: el don del Espíritu, que para Pablo y para su audiencia, significa la entera gama de fenómenos carismáticos a los que él alude en 1 *Corintios* 12-14, aunque en Ga 3, 1-6 él se contenta con resumir meramente estos fenómenos con la palabra «milagros» (δυνάμεις, 3, 5).

Esto nos lleva a Ga 3, 6-4, 7, donde Pablo avanza el centro de su argumentación (y una comprensión) acerca de la filiación en la epístola. El núcleo de su argumento aquí es un intento de Pablo en orden a refutar la memoria étnica de Israel, fundada en Abraham, tal como he mostrado en un artículo publicado recientemente en este año¹².

Parece razonablemente cierto que los oponentes de Pablo en Galacia, que estaban urgiendo a sus convertidos no judíos la necesidad de ser circuncidados y, de este modo, a hacerse prosélitos judíos¹³, les ofrecían con ello la filiación de Abraham. Aunque tal beneficio se apoyaba sobre el papel dominante de la relación padre-hijo de entre todos los posibles patrones familiares que antes hemos señalado, no dejó de provocar una gran conmoción en el ámbito de la etnicidad judía. Los judíos del siglo I eran un grupo étnico, nombrado según el territorio del cual salieron —vivieran allí o bien en comunidades de la diáspora—, igual que otros muchos pueblos situados en torno al Mediterráneo, muchos de los cuales los menciona Josefo en *Contra Apionem*. Si bien, la mejor aproximación a la etnicidad es una visión gradual y de autoadscripción (*selfascriptive*), desarrollada por Fredrik Barth¹⁴, que acentúa el mantenimiento de unos límites y el modo según el cual los indicios culturales expresivos de una etnia particular pueden cambiar con el paso del tiempo, es aún útil considerar rasgos que son comúnmente indicios de una etnicidad, incluso aunque éstos no formen parte estrictamente de su constitución. John Hutchinson y Anthony Smith han identificado de modo provechoso la mayoría de estos rasgos comunes, tales como: *a*) un nombre propio compartido; *b*) un mito de un ancestro común; *c*) una historia compartida o unas memorias compartidas en torno a un pasado común; *d*) una cultu-

12. Cf. Ph. Esler, «Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3»: *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006) 23-34.

13. Cf. Ph. Esler, *Galatians*, London 1998.

14. Cf. F. Barth, «Introduction», en Íd. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, London 1969, 9-38.

ra común, que incluye costumbres, lenguaje y prácticas religiosas; e) un vínculo con una tierra patria, y f) un sentido de identidad comunitaria¹⁵. No sólo eran los judíos del siglo I d.C. un grupo étnico que exhibía todos estos rasgos identitarios, sino que la mayoría de ellos estaban, de alguna manera, asociados con Abraham¹⁶. Para los judíos, decir de ellos que eran hijos de Abraham significaba invocar todos estos campos de su identidad étnica. Todos esos rasgos estaban firmemente incrustados en la memoria colectiva de Israel. Sabemos, por el testimonio de varios lugares, que orgullosos estaban los judíos de poder reclamar la descendencia de Abraham (Mt 3, 8-9; Lc 3, 8; Jn 8, 33). Tener tal linaje les hacía a ellos sentirse muy privilegiados y superiores a otros grupos. Los oponentes de Pablo pisaban entonces suelo firme cuando ofrecían el flamante premio de la filiación abrahámica a sus convertidos no judíos.

Este contexto explica el curso de la argumentación de Pablo en Ga 3, 6-4, 7. Su entero objetivo es arrebatarse a Israel la filiación abrahámica y, más audazmente, vincularla a aquéllos que tienen fe en Cristo y que han recibido el Espíritu. Su táctica inicial es la afirmación tajante de que quien constituye el pueblo de la fe (en Jesucristo) son los hijos de Abraham (3, 7), lo cual es una afirmación de ‘o todo o nada’, que, en realidad, deniega la descendencia abrahámica a los judíos, al menos a aquellos judíos que no forman parte del movimiento de Cristo! Su argumentación discurre sobre este punto hasta que él alcanza su conclusión y reitera su posición en 3, 29: *Y si vosotros sois de Cristo, entonces sois semilla (σπέρμα) de Abraham, herederos conforme a la promesa*. Dado que en otro lugar he considerado la argumentación paulina en este paso así como el modo en el que él reelabora la memoria colectiva de Israel para superarla, yo no repetiré los detalles ahora. De modo resumido, no obstante, Pablo se sirve de las promesas repetidas, transmitidas en el Génesis, que Dios hizo a Abraham de darle una tierra y una descendencia (σπέρμα; Gn 12, 7; 13, 15; 17, 7; 24, 7). Puesto que en estos pasajes ‘semilla’ está en singular (la Escritura no se refiere «a muchos, sino a uno»; ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ’ ὡς ἐφ’ ἑνός; v. 16), Pablo insiste en que su referente no puede ser una multitud de judíos, sino ha de ser Cristo (3, 15-16). Cristo es la semilla (y nosotros añadiríamos, el ‘hijo’) de Abraham.

Sin embargo, esto no explica cómo aquellos que tienen fe en Cristo son los hijos de Abraham, o ciertamente cómo ellos son ‘de Cristo’ (v. 29); el argumento de Pablo tiene aún cómo continuar. De acuerdo con esto, él entonces expone por qué la ley, dada 430 años después (a Moisés) no anula la promesa. Tenía un propósito particular (protector), restringir las transgresiones a manera de un παιδαγωγός (v. 24)¹⁷, pero ha sido sobrepasada por la venida de Cristo (3, 17-25). Pablo entonces ha alcanzado

15. J. Hutchinson y A. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford 1996.

16. Cf. Ph. Esler, *Paul's Contestation of Israel's*, 26-27.

17. Para esta interpretación acerca de la comprensión de Pablo en torno al papel de la ley,

ahora el punto desde donde puede tratar acerca de la filiación de los que tienen fe en Cristo. Él nos proporciona dos explicaciones ricas de esta realidad en 3, 26-29 y en 4, 1-7. Las abordaré una a una. Nos ofrecen el núcleo del pensamiento de Pablo sobre esta materia en *Gálatas* y tienen un significado inmenso histórico y teológico.

Aquí está el primer pasaje:

Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús (3, 26). En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo (3, 27). No hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús (3, 28). Y si vosotros sois de Cristo, entonces sois semilla de Abraham, herederos conforme a la promesa (3, 29).

La afirmación inicial en v. 26, ‘porque todos sois hijos de Dios’, viene al comienzo de la frase para establecer un contraste directo con la otra aseveración ‘ya no estamos más bajo un pedagogo (παιδαγωγός)’ y el final del verso precedente. Pablo tiene en consideración dos tipos de identidad, una, que nosotros llamamos identidad étnica de los judíos, aún bajo la ley de Moisés, y, otra, la nueva identidad de los hijos de Dios, que ha venido ahora al mundo. El medio de adquirir dicha identidad es la fe en Cristo, tal como queda dicho con claridad meridiana en el resto del v. 26 (διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Pablo tiene en mente la fe de los miembros de sus comunidades, no la fidelidad de Cristo; este verso es la prueba apodíctica para traducir obligadamente πίστις Χριστοῦ (2, 16) como un genitivo objetivo, y no subjetivo.

En los tres versos siguientes, Pablo provee más detalles acerca de cómo la fe en Cristo conduce a la adquisición de la identidad de hijo de Dios. A pesar de la gran cantidad de estudios que han tenido como objeto estos versículos, especialmente acerca de la importante contribución del v. 28 de cara a revalorizar el papel de las mujeres en las comunidades paulinas, no podemos olvidar la estrategia argumentativa que Pablo está persiguiendo en este punto. Para mantener su argumentación concerniente a la interpretación propia de ‘semilla’ como el recipiente de las promesas de Dios, él debe continuar insistiendo en que la semilla es aún ‘una’. La Escritura no está hablando ‘como de muchos, sino como de uno’; ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ’ ὡς ἐφ’ ἑνός; v. 16. Así, si bien la reivindicación de 3, 28 que culmina en la afirmación ‘todos sois uno en Cristo Jesús’ tiene para nosotros una resonancia decididamente exaltada y universal, ella está en realidad conducida por la necesidad de Pablo de asegurar su argumento exegético, que es más bien débil en este punto.

Pablo entiende que por el bautismo cada persona ‘se reviste de’ Cristo (como si se tratara de un vestido o una nueva identidad)¹⁸; es decir,

que rechaza la extraordinaria noción de que la ley fue dada en orden a la transgresión, cf. Ph. Esler, *Galatians*, London 1998, 195-197.

18. Cf. H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*,

todos los individuos vienen a conformar un todo, no obstante tengan inicialmente diversas identidades. Dado que ellos así llegan a ser ‘de Cristo’, están entonces incluidos en la ‘semilla’, en los hijos de Abraham (3, 29). La afirmación final en el v. 29, de que ellos son herederos conforme a la promesa, sirve claramente para vincularles a ellos —más que a los judíos— con las promesas que Dios hizo a Abraham, tal como cuenta el Génesis. Además, el lenguaje de la herencia allana el camino para una elaboración ulterior de su filiación en términos de adopción, que es lo que Pablo está a punto de presentar.

Sin embargo, aunque este argumento pueda ‘explicar’ cómo los discípulos de Cristo, ‘aquellos de la fe’ (3, 6) son los hijos de Abraham, queda pendiente la cuestión acerca del medio por el cual ellos son ‘hijos de Dios’, la reivindicación hecha explícitamente por primera vez en la epístola en 3, 26, aunque ella estuviera implícita al comienzo en 1, 1-5. Ciertamente, ellos adquieren este status por ‘la fe en Cristo Jesús’, pero, ¿cómo? ¿Se puede decir más acerca de este proceso? Pablo podría haber discurrecido acerca de qué, dado que ellos se han revestido del Hijo, ellos son también hijos, pero no lo hace; en este momento, no menciona que Jesucristo fuese hijo, ni tampoco que su filiación fuera transmitida a aquéllos que tuvieron fe en él. Veamos cómo trata este punto a través de volver a introducir al Espíritu, en lo que podríamos considerar un poderoso estallido de pensamiento prototrinitario.

En Ga 4, 1-3 Pablo discurre de nuevo sobre un argumento tratado anteriormente acerca del παιδαγωγός. Él comienza (4, 1-3) explayándose sobre la noción de ‘heredero’ (κληρονόμος) mencionada al final del verso precedente (3, 29), cuya posición es poco mejor que la de un esclavo, dado que él está aún bajo la autoridad de vigilantes (ἐπίτροποι) y administradores (οἰκονόμοι) hasta la fecha (προθεσμία) fijada por su padre. Así, también ‘nosotros’ fuimos una vez niños, esclavizados bajo los elementos del universo (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), que él parece igualar con los que están bajo la ley en 4, 5, sugiriendo así que el ‘nosotros’, cuya situación apremiante describe, son probablemente judíos. La metáfora del heredero no es totalmente apropiada, puesto que presupone un padre que está muerto, lo cual es imposible suponer de Dios, pero aquí representa más bien un desarrollo de la idea de ‘herederos conforme a la promesa’ del verso precedente, donde sí que tenía más sentido, gracias a la conexión con un antepasado difunto, o sea, Abraham.

Después Pablo describe qué sucedió cuando llegó el tiempo señalado (4, 4-5):

Quando el cumplimiento del tiempo hubo llegado, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, en orden a redimir a los que es-

Philadelphia 1979, 188-189, para las referencias a *revestirse* con un vestido en el Antiguo Testamento y *revestirse* de una figura redentora en las religiones místicas y en el gnosticismo.

taban bajo la ley, de modo que pudiéramos recibir la adopción-de-hijos (υιοθεσία).

La postulación de una adopción es tan directa que Pablo logra especificar el *medio* por el cual aquellos que tienen fe en Cristo se hacen hijos. En el resto de escritos de Pablo, υιοθεσία aparece sólo en *Romanos* (8, 15. 23; 9, 4).

De este modo hemos de considerar qué significa υιοθεσία, siendo ahora especialmente cautos para apartar las nociones modernas de adopción, que se detienen mayormente en el bienestar de los niños, y ver, en cambio, lo que υιοθεσία puede haber significado en el tiempo y cultura de Pablo. Esto forma parte, precisamente, de la necesidad urgente, discutida más arriba, de atender al contexto cultural distinto del que derivan los textos del Nuevo Testamento. Tenemos que intentar determinar qué significados pudo llevar υιοθεσία al auditorio de Pablo en Galacia y para ello hemos de recordar sus orígenes étnicos. Aunque Pablo hubiera formado comunidades en Galacia, que comprendían por igual miembros judíos y no judíos en su origen, sus destinatarios principales en *Gálatas* eran los discípulos de Cristo no judíos, dado que ellos eran los únicos que podían verse presionados para adoptar un evangelio diferente (1, 6) y llegar a convertirse en judíos por medio de la circuncisión (5, 2).

En cierto sentido, esto era algo afortunado para Pablo, puesto que la ley israelita no contenía una institución semejante a la adopción. Yigal Levin ha resumido recientemente muchos de los testimonios antiguos acerca de esto. A menudo, los niños judíos, cuyos padres habían muerto, eran cuidados por otros adultos, parientes, por ejemplo, pero en tales casos, tales niños no perdían sus vínculos legales con sus padres naturales ni adquirirían el status legal de hijos o hijas de aquéllos que cuidaban de ellos¹⁹. Esta falta de una institución de adopción ilustra el poderoso arraigo que tenía en la identidad de los judíos la descendencia física. Sin embargo, si bien no había institución alguna de adopción en la ley israelita, antiguos escritores judíos —como Filón— conocieron ciertamente el uso de ella²⁰. Así, mientras los discípulos judíos de Cristo, que se encontraban entre los destinatarios en Galacia, podrían haber comprendido qué quería decir con υιοθεσία, ello no habría supuesto para ellos la sobrecarga de significado que provendría de la experiencia directa.

En contraste con los judíos, otros grupos étnicos antiguos, en torno al Mediterráneo, sí que poseyeron una institución de adopción. La ley romana permitía dos vías legales para adoptar: una más formal llamada *adrogatio* (normalmente implicaba un adulto que consentía ser adoptado

19. Cf. Y. Levin, «Jesus, «Son of God» and «Son of David»: The «Adoption» of Jesus into the Davidic Line»: JSNT 28 (2006) 415-442.

20. Cf. J. M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of huiothesia in the Pauline Corpus*, Tübingen 1992, 75-88.

a cargo de otro adulto, mayor y sin descendencia) y otro tipo menos formal llamado *adoptio*, que podía servir para el caso de adopción de menores (tanto si consentían como si no). En ambos casos, el adoptado rompía los vínculos legales con su familia natural y pasaba a integrar la familia adoptiva, es decir, pasaba a estar sujeto a la *patria potestas* del que adoptaba. El propósito que se escondía tras la *adrogatio* y la *adoptio* era normalmente asegurar que la familia que adoptaba tendría un heredero que garantizase la continuidad de sus propiedades y bienes²¹. En ambos casos, el proceso implicaba el establecimiento de una relación de padre e hijo (eventualmente, padre e hija). Por esta razón, la palabra griega empleada por Pablo, υιοθεσία, literalmente, ‘establecimiento de un hijo’, representa una buena descripción de la institución. Es razonable suponer que a los destinatarios de Pablo en Galacia les podría resultar familiar este rasgo de la ley romana, a raíz de su experiencia de las colonias romanas en el pasado. Pablo mismo parece tener un conocimiento no despreciable de la ley romana²². En la ley griega, había nociones de adopción razonablemente semejantes a aquéllas de Roma, hasta el punto de que el proceso permitía a un hombre tomar a un hijo dentro de su familia y hacerle su heredero, moviéndose de una *oikos* a otra, como él hizo²³.

Con este bagaje, volvamos a Ga 4, 4-5. El primer punto notable es que a nosotros no se nos ofrece una explicación de cómo recibimos la adopción, o más detalladamente, el ‘establecimiento como hijo’ (υιοθεσία). Esto está sencillamente expresado como el propósito y el resultado (la preposición ἵνα ante ἀπολάβομεν da pie a ambas posibilidades) del envío que Dios hace de su propio Hijo en el tiempo apropiado. Para ver cómo el status de hijos de Dios ha sido adquirido, hemos de volver a Ga 3, 27, donde, de nuevo, tenemos una afirmación sin explicación: «Porque como muchos de vosotros habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo».

Las dimensiones exegéticas y cristológicas de esto son significativas. En línea con las ideas antiguas romanas y griegas de adopción (pero no modernas), Pablo se interesa en su característica central que consiste en una acción llevada a cargo por un hombre para asegurarse un hijo (y, por consiguiente, un heredero). Aquí Dios asume nuevos hijos adoptados. Pero no lo hace por medio de mecanismos legales (tales como la *adrogatio* o la *adoptio*) o algo por el estilo, sino por medio de la acción de su verdadero hijo, Jesucristo. El status de estos hijos adoptados está irrevocablemente vinculado a aquél de Jesús, dado que sólo «vistiéndose de Cristo» en el

21. Cf. R. W. Lee, *The Elements of Roman Law, with a translation of the Institutes of Justinian*, London 1956⁴, 70-75; Levin, *Jesus, «Son of God» and «Son of David»*, 426-427.

22. Cf. F. Lyall, «Roman Law in the Writings of Paul - Adoption»: JBL 88 (1969) 458-466; Scott, *Adoption as Sons of God*.

23. E. Schweizer, «Huiiothesia», en G. Friedrich (ed.), TDNT VIII, Grand Rapids 1972, 397-399; A. Maffi, «Family and Property Law», M. Gagarin-D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, 254-266.

bautismo, asumiendo su condición de hijo de este modo, pueden ellos llegar a ser hijos. Así, ellos entran a formar parte de una relación con Dios paralela a la relación más poderosa conocida en este contexto: la relación entre padre e hijo. Si bien Martyn acierta al explicar que, por medio de esta imagen de adopción, Pablo indica que nosotros «somos tomados por Dios dentro de su propia familia» y así comienza una vida nueva²⁴, esta explicación no atiende suficientemente al modo notablemente cristológico con el que Pablo presenta el origen y el carácter del status de hijo de Dios. El status de ellos como hijos de Dios está asociado indisolublemente con la filiación de Cristo. Al mismo tiempo, la referencia al hecho de ser 'herederos', mencionada en Ga 3, 29 y no repetida aquí, se armoniza agradablemente con la estrecha relación que había, en las culturas grecorromanas, entre adopción y provisión de un heredero.

Inmediatamente después de esto, Pablo pasa a establecer qué sucede como consecuencia de esta filiación:

Y porque sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo en nuestros corazones, que grita ¡Abba! ¡Padre! Así gracias a Dios ya no eres más un siervo, sino un hijo, y si hijo, entonces un heredero (4, 6-7).

Advirtamos la secuencia de acontecimientos que Pablo establece ahora. En primer lugar, viene el establecimiento del status de hijo (4, 5) y luego, 'porque sois hijos' (ὅτι δὲ ἐστε υἱοί), Dios ha realizado algo más, ha enviado (ἐξαπέστειλεν ὁ θεός) el «Espíritu de su Hijo a nuestros corazones». Así Pablo establece un paralelo entre llegar a ser hijo, que ocurre porque Dios ha enviado (ἐξαπέστειλεν ὁ θεός; 4, 4) su hijo y lo que ocurre como consecuencia. El carácter deliberado de este paralelo se delata por el hecho de que estos son los dos únicos usos de ἐξαποστέλλω en las epístolas de Pablo. Pero hay más. Al añadir que el Espíritu del Hijo está gritando ¡Abba! ¡Padre!, Pablo indica que estos adoptados han sido puestos dramáticamente al nivel de la realidad de la relación entre el Padre y el Hijo.

Es difícil exagerar el significado y la fuerza teológica del uso por parte de Pablo del término arameo *Abba*, añadido a la palabra griega de 'padre' (ὁ πατήρ). El uso de *Abba* junto con el del término griego πατήρ no parece —pace Betz— «reflejar el carácter bilingüe de la primitiva iglesia» (o sea, que contuviera greco y aramaicoparlantes)²⁵. El objetivo de Pablo consiste más bien en subrayar que el Espíritu de Cristo en los corazones de los hijos adoptados se dirige a Dios Padre usando la misma palabra aramea que el propio Jesús utilizó. Este uso integra estrechamente al Jesús histórico y al Señor resucitado. No quiere decir que Pablo les recuerde algo tan específico como el uso de Jesús de la palabra *Abba* en el Padre-

24. Cf. Martyn, *Galatians*.

25. Cf. Betz, *Galatians*, 211.

nuestro, lo cual es, sin embargo, posible (tal como Jeremías mantenía y Haenchen rechazaba)²⁶. Más bien, Pablo está claramente indicando que Jesús se dirigió a Dios su Padre como *Abba* y este uso inevitablemente les recuerda la proveniencia palestina de Jesús. Si bien algunas hipótesis más viejas —que surgieron con Jeremías— acerca de que *Abba* tenía el significado de ‘papá’ han sido rechazadas²⁷, parece incontestable que aquí Pablo está atribuyendo la invocación de *Abba*/Padre, utilizada en su momento por Jesús durante su vida en la tierra, a estos hijos adoptados de Galacia. De este modo, Pablo es capaz de indicar hasta qué punto ellos comparten la relación personal que Jesús tuvo y tiene con el Padre. Está alineando la experiencia que ellos tienen del Padre con la de Jesús de un modo ciertamente íntimo. Pero dos aspectos más acerca del haber enviado el Espíritu de Jesús por parte de Dios a los corazones de los hijos adoptados merecen ser resaltados.

El primero es el carácter dinámico de lo que Pablo entiende con ‘Espíritu’. Como antes, también ahora es esencial recordar que el Espíritu no es una categoría teológica para Pablo, sino una modalidad particular de la presencia de Dios que acarrea consigo las manifestaciones excitantes que Pablo, en otro lugar (especialmente en 1 *Corintios* 12) denomina *χαρίσματα*: dones del Espíritu que incluyen dones de curación, milagros (*δυνάμεις*; 1 Co 12, 10), profecía, hablar en lenguas, interpretar las lenguas (1 Co 12, 4-11). Poco antes en la epístola, en Ga 3, 2, el Espíritu ha estado presente de un modo muy relevante, cuando Pablo ha recordado a sus destinatarios de Galacia que ellos habían recibido el Espíritu a raíz de haber escuchado la proclamación de la fe (Ga 3, 2) y que la presencia del Espíritu conduce a milagros (*δυνάμεις*) que se han dado entre ellos (Ga 3, 5). Así, cuando Pablo se refiere al Espíritu de Cristo en los corazones de los hijos adoptados en Ga 4, 6, tiene en mente al Espíritu que otorga los regalos extraordinarios, los dones que sirven para confirmar la verdad y la fuerza de esta fe (Ga 3, 2-5).

El segundo aspecto notable del tratamiento de Pablo sobre el Espíritu en este pasaje de la epístola es el perfil prototrinitario de su pensamiento. Ofrece de un modo muy compendiado, pero, no obstante, potente, un relato de cómo aquéllos que han sido bautizados en Cristo llegan a compartir la vida común del Padre, Hijo y Espíritu. Esto es útil para recordarnos que probablemente es más ajustado pensar acerca de su teología, en general, como prototrinitaria antes que como cristológica. Se puede comparar de modo provechoso con Rm 8, 15-17, que denuncia muchas semejanzas con el pasaje de *Gálatas* en discusión. Nótese el conjunto de ideas en Rm 8, 15-17: «Pero vosotros habéis recibido el Espíritu de adopción-como-hijos (*υιοθεσία*). Cuando nosotros gritamos ¡*Abba!*, es el Espíritu mismo el que da testimonio junto con nuestro espíritu de que somos

26. Ver referencias en Betz, *Galatians*, 211, n. 93.

27. Cf. J. D. Barr, «Abba Isn't Daddy»: *JTS* 39 (1988) 28-47.

hijos de Dios (τέκνα θεοῦ), y si hijos, entonces herederos (κληρονόμοι), herederos de Dios y coherederos con Cristo». Además de la semejanza de ideas con el paso de *Gálatas* en discusión, resaltemos que el material está situado en el medio de un paso de *Romanos*, el capítulo 8, en el que Pablo menciona al Espíritu no menos de veinte veces. Un tema importante es el del Espíritu que habita en aquéllos que están en Cristo (Rm 8, 9-11). En *Romanos* 8 Pablo presenta también las ideas de adopción-como-hijos y recepción del Espíritu en un contexto notablemente prototrinitario.

IV. UNA CONCLUSIÓN TEOLÓGICA

Terminaré situando estos resultados exegéticos dentro del marco teológico que expuse al comienzo de este ensayo. Como cristiano procedente del ámbito de investigación de la tradición romano católica, del comienzo del siglo XXI, al poner en relación los significados que Pablo transmitió a sus contemporáneos *Gálatas* de mediados del siglo I d.C. con lo que parece ser un cristiano hoy en día, yo quedo atraído hacia un modelo de comunicación intercultural con Pablo, reconociéndole como nuestro antecesor y además como alguien presente a nosotros, pues él está vivo en Cristo.

De modo específico, nos concierne el tema de la filiación. No hemos de subestimar la diferencia cultural entre él y nosotros, precisamente porque estamos atentos a su voz viva. Hemos visto cómo las realidades sociales fundamentales, objeto de nuestro estudio, especialmente paternidad, filiación, adopción, todas parecen muy diferentes de los fenómenos emparentados con ellas y que resultan familiares a nosotros, a partir de las culturas modernas europeas, en especial, de los patrones individualistas. Y el modo exacto en el que él ha formulado su argumento, forjándose un espacio en el que pudieran existir los miembros gentiles y judíos de su grupo y hacer frente a las poderosas reivindicaciones de parte de los judíos de su entorno que eran capaces de ofrecerles la recompensa flamante de la descendencia abrahámica, es elocuente acerca del contexto tan específico que él tenía como destinatario. Ciertamente, incluso en su propia epístola más tardía, a los *Romanos*, capítulo 4, él se sirvió de nuevo de su argumento a los *Gálatas*, que consistía básicamente en denegar la descendencia de Abraham a los judíos que no se hubiesen convertido a Cristo²⁸.

Aun así resulta difícil, más allá de nuestras capacidades de comprensión, ser sensibles a lo más específico de la cultura inequívoca de la zona y del entorno particular en el que Pablo compuso *Gálatas*, así como com-

28. Para mi interpretación del tratamiento que Pablo dedica a Abraham en *Romanos* 4, véase Ph. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Pamplona 2006 (traducción de *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis 2003).

prender el *quid* de su significado. Cuando tratamos de hacerlo, descubrimos que la gran distancia que nos separa, la falta de familiaridad con la *forma mentis* de Pablo, nos permite ser provocados e iluminados por la novedad de su mensaje, exactamente como aquellos que, viviendo en una cultura extraña y realizando un esfuerzo serio de comprensión, retornarán a su propia patria con una visión fresca de la realidad.

Sin duda, cada uno recibiremos el mensaje original de Pablo, comprendido en su contexto, dependiendo de nuestros propios grupos e identidades individuales. Pero, ¿qué me llevo de mi visita a Pablo? Dicho brevemente, se trata del mensaje de que el bautismo implica la creación de una relación entre el cristiano, como hijo, y el Padre, que está imbuida del dominio y de la intensidad de la relación padre/hijo en el mundo antiguo. Ga 3, 28 sugiere que las mujeres también han de ser incluidas en esta relación. A propósito de esto, aparece el hecho de que esta filiación se adquiere por revestirse de Cristo y está asistida por la presencia poderosa del Espíritu, que gritará al Padre como *Abba*, tal como Jesús hizo, desde nuestros corazones. Este Espíritu no es una categoría teológica, sino una experiencia «cruda, abierta», la presencia de Dios en nosotros, una presencia que llega comunicando dones carismáticos. En resumen, el hecho de que Pablo necesariamente ensamble su mensaje, concerniente a la filiación divina que nosotros compartimos con Cristo, en un ámbito cultural y comunitario bastante lejano de nosotros, permite que éste conmueva nuestros corazones y nuestras mentes con una fuerza y claridad tremendas. Ciertamente, en este punto encontramos a la historia y a la teología corriendo juntas.