

ESTUDIOS

LOS PRIMEROS VIAJES DE SAN PABLO A JERUSALÉN (GAL 1,18-20 Y 2,1-10)

Cualquier exégeta puede sostener que el pasaje más difícil del N.T. es aquél en el que personalmente ha topado con mayores complicaciones. En todo caso, la dificultad de Gal 1-2 es obvia. Se añade que la explicación de Gal 1,18-20 y 2,1-10 cuenta, como textos complementarios más inmediatos, con los de Hch 9,26-30; 11,27-30 y 15,1-35, cargados a su vez de oscuridades y aún disparidades. El cotejo de unos y otros textos aclara algunos puntos; pero, más que doblar, multiplica y enreda los problemas pendientes. Por eso, en este estudio, hemos tratado de explicarnos primero lo que dice el Apóstol en su contexto documental inmediato y en el de las demás paulinas. Metódicamente hemos dejado para un estudio posterior la confrontación con los relatos lucanos. Sin embargo, no vamos a prescindir por ello de algunas referencias ocasionales al testimonio de Hch.

EL «DESPUÉS» DE LA REVELACIÓN (GAL 1,16c-17)

Lo que le importa al Apóstol en Gal 1,16 no es describir la cristofanía, sino destacar la importancia del acontecimiento para su reclamo de deber su apostolado directamente a Dios y Cristo y no a una determinada mediación humana. Lo llamativo es que comienza describiendo su respuesta a la visión y al encargo negativamente, pues dice lo que no hizo. Como escogido por Dios para predicar «entre los gentiles», no sintió la necesidad de acudir a los apóstoles de Jerusalén sino de marchar derecho a territorio gentil, con lo que confirma la independencia fundamental de su

misión de todo lazo genético respecto a la primera comunidad judeocristiana ¹.

El verbo προσανατίθει de Gal 2,16c tiene el sentido técnico de «consultar para recibir una interpretación exacta o autorizada». El sentido más obvio de 2,16c-17 es que no consultó sobre el significado de la revelación que había recibido, sobre su manera de entenderla como una llamada a predicar el evangelio a los gentiles (Gal 2,16ab). No precisaba consultarlo con nadie porque el significado le vino con la misma revelación. Pablo pone énfasis en negar tal consulta. Para cuando fue a Jerusalén ya habían pasado tres años y tenía muy claro el sentido de la revelación recibida, sin ninguna referencia a otras agencias humanas (Gal 1,1.11-12), incluyendo los apóstoles jerosolimitanos ².

El sintagma «carne y sangre» designa en el N.T. al hombre abandonado a sus limitaciones de su condición histórica y terrena; pero no necesariamente opuesto al Evangelio. Aquí la expresión puede designar a la vez a Pablo mismo, sus parientes, sus amigos, su ambiente y los apóstoles de Jerusalén. Pablo precisa en particular que no subió entonces a Jerusalén, donde residían los llamados al apostolado antes que él. Nada implica, más bien al contrario, que no los tuviera en alta estima. Lo que no juzgó necesario fue el recibir de su parte una confirmación o una autorización de su apostolado personal ³.

Tras la cristofanía, Pablo partió muy pronto para Arabia. No dice con precisión ni a dónde fue ni con que intención. No dice que se retirase a un desierto para dedicarse a la meditación, la oración y el estudio de las Escrituras. El contexto implica que comenzó ya a misionar. Por Arabia entiende, probablemente, el reino nabateo, donde de norte a sur había ciudades florecientes entre Bostra, Petra y el golfo de Ákaba y al oeste algunas de la Decápolis, como Gerasa y Philadelphia (Amán). Vuelto a Damasco pudo dedicarse a esa predicación cristiana que le atribuye Hch 9, 20-22; pero situándola de inmediato tras su bautismo. Si ya tuvo dificultades en una misión anterior entre los nabateos, se entiende mejor que, tras su regreso a Damasco, tuviese que huir de esta

1 Cf. D. J. Versepunt, 'Paul's Gentile Mission and the Jewish Christian Community. A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2', *NTS* 39 (1993) 36-58, en pp. 40-41.

2 Cf. J. D. G. Dunn, 'The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2', *NTS* 28 (1982) 461-478, en pp. 462-463.

3 Cf. P. Bonnard, *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (Neuchâtel ²1972) pp. 31-32.

ciudad para escapar al acoso del etnarca nabateo (cf. 2 Cor 11,32-33) ⁴. Hch 9,23-25 coincide básicamente con este recuerdo personal del Apóstol; pero atribuye la conspiración a los judíos.

El regreso *de nuevo* a Damasco ⁵ implica que esta ciudad había sido su punto de partida a Arabia y que fue en ella o en sus alrededores donde aconteció la cristofanía. Es una localización coincidente con la que recoge de su tradición Hch 9,2-3.10.18.

Pablo no nos dice en 2 Cor 11,32-33 a dónde se dirigió al escapar de Damasco. La secuencia de Gal 1,17-18 y el hecho de que no vuelva a mencionar un regreso a Damasco (ni habla tampoco de ello Hch), permite entender que fue entonces cuando se dirigió a Jerusalén (Gal 1,18). La secuencia de Hch 9,23-25 y 26-30 supone también la conexión de la huida de Damasco y el viaje a Jerusalén.

1

EL PRIMER VIAJE A JERUSALÉN (GAL 1,18-20)

Gal 1,18 da un primer dato cronológico importante. Pablo no hizo el viaje hasta tres años después de su encuentro con el resucitado ⁶. Dado el modo de contar en la antigüedad, hasta el tercer

4 Se ha interpretado que Damasco estuvo bajo la soberanía del rey nabateo Aretas IV en los últimos años de su reinado (9 a.C.-40 a.C.); pero esto no consta. Además "etnarca" no corresponde al título de un gobernador de ciudad, sino: a) al del señor de un territorio mayor cuyo soberano no le reconoce el de rey; b) al jeque de una tribu; c) al jefe de un grupo étnico dentro de una *pólis*. El etnarca en cuestión era probablemente una especie de cónsul que velaba por los intereses de la colonia de comerciantes nabateos. Cf. E. A. Knauf, 'Zum Ethnarchen des Aretas 2 Cor 11,32', ZNW 74 (1983) 145-147.

5 Nos parece demasiado forzado el intento de identificación del Damasco paulino con la región de Qumrán, de S. Sabugal, 'La mención neotestamentaria de Damasco (Gál 1,17; 2 Cor 11,32; Act 9,2-3.8-10 par. 19.22.27 par.) ¿ciudad de Siria o región de Qumrán?', en: M. Delcor (ed.), *Qumrán. Sa piété, sa théologie et son milieu*. BETL 46 (Paris-Gembloux-Leuven 1978) 403-413. El *Documento de Damasco* o *Documento de la Alianza (CD)* es propio del movimiento esenio, anterior a la separación de la secta de Qumrán, que tiene su propia *Regla de la Comunidad (1QS)*. La denominación "de Damasco", que nunca aparece como propia de Qumrán, tiene otra explicación. Cf. R. Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. PT 3 (Salamanca 1995) pp. 294-307.

6 G. Lüdemann, *Paulus, de Heidenapostel*, I: *Studien zur Chronologie*. FRLANT 123 (Göttigen 1980) p. 83 sostiene que el adverbio temporal se vincula

año. Como el primer y último año se contaban enteros, aunque entrasen en consideración sólo unos días de cada uno, los tres años en cuestión, después de su encuentro con el Resucitado, hasta que subió a Jerusalén, pueden no haber llegado ni a dos ⁷. Puesto que Gal 1,18 implica que esta visita tuvo lugar inmediatamente tras su marcha de Damasco (2 Cor 11,32-33), la huida de la ciudad se ha utilizado para obtener una sincronía concreta, desde el supuesto de que Damasco estuvo bajo el control del rey nabateo Aretas entre el 37 y el 39 ⁸. Como ésto no consta, sólo podemos estar seguros de que ocurrió antes del 40.

El verbo ἰστορέω denota una visita a algo digno de verse, o ir a conocer directamente a una persona importante ⁹. La mejor traducción es «conocer (personalmente) a Cefas. Se ha argüido que esto incluye la idea de «informarse sobre», que en el caso de Pedro debió ser su experiencia como discípulo de Jesús y sus memorias del ministerio de Jesús ¹⁰, al ampliar el sentido de ἰστορήσαι Κηφᾶν al de «obtener información de Cefas» ¹¹. Hay que responder que, si Pablo tenía gran interés en informarse de Cefas sobre el ministerio terreno de Jesús o sobre los comienzos del movimiento centrado en Cristo resucitado ¹², no pudo dedicarle el tiempo necesario. Lo corto del tiempo que Pablo permaneció con él excluye un adoctrinamiento que hubiese tenido influjo en la predicación del evangelio paulino ¹³. El Apóstol ha escogido la expresión que excluye que hubiera ido con intención de hacer un cursillo intensivo de adoctrinamiento u obtener una *licentia docendi* del colegio apostólico. Por lo que dice sólo podemos concluir que quería conocer personalmente al más des-

siempre a lo que precede de inmediato y abre el paso a lo que sigue. Hay que conectar el "después" con el regreso a Damasco y contar los tres años a partir de ese regreso. No tiene en cuenta el puesto central del acontecimiento de Gal 1,15-16 en la estructura de Gal 1,10-2,10.

7 Cf. A. Schmidt, 'Das historische Datum des Apostelkonzils', *ZNW* 81 (1990) 122-131, en p. 129.

8 Cf. J. Murphy-O'Connor, 'Pauline Missions before the Jerusalem Conference', *RB* 89 (1982) 71-91, en p. 74.

9 Cf. M.-J. Lagrange, *Saint Paul Épitre aux Galates*. EB (Paris 1950) p. 17, que excluye que Pablo haya podido ir a informarse en sólo quince días.

10 Cf. J. D. G. Dunn, 'Once More - Gal 1,18: ἰστορήσαι Κηφᾶν. In Reply to Otfried Hofius', *ZNW* 76 (1985) 138-139.

11 O. Hofius, 'Gal 1,18: ἰστορήσαι Κηφᾶν', en: *Paulusstudien*. WUNT 51 (Tübingen 1989) 255-267 (= *ZNW* 75 (1984) 73-85), argumenta filológicamente contra esta traducción de G. D. Kilpatrick y las consecuencias que deriva Dunn. Aduce textos del griego clásico y postclásico para mostrar que el sentido de la expresión es: "para conocer (personalmente)".

12 Cf. Dunn, *NTS* 1982, pp. 463-466.

13 Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*. KEKNT (Göttingen ⁵1971) p. 60

tacado de los discípulos de Jesús, primer testigo del Resucitado (cf. 1 Cor 15, 5)¹⁴ y líder reconocido de la primitiva Iglesia¹⁵. La visita de Pablo a Cefas al tercer año de su vocación es un testimonio inequívoco del prestigio y puesto predominante de Pedro en el movimiento cristiano durante los primeros años después de Pascua.

Este reconocimiento, a primera vista, parece ir contra el interés de Pablo en afirmar su independencia de Jerusalén. Lo que ocurre es que el Apóstol no está interesado en probar un total aislamiento respecto a Jerusalén, sino en afirmar que su comprensión básica del evangelio para los gentiles viene directamente de Dios (Gal 1,1.16-17). Esto no está en cuestión en su primera visita y será lo aprobado en la segunda. Si Pablo había derivado ya de la cristofanía el principio de la misión gentil libre de la Ley, no consta que sintiese la necesidad de confrontarlo con Pedro¹⁶. Lo que podemos sospechar es que, tras preguntas y respuestas por ambas partes, los jerosolimitanos pudieron cerciorarse de que Pablo era un auténtico discípulo del Señor, distinguido por una aparición particular del Resucitado¹⁷.

Se ha propuesto como explicación de que no haya visto a ningún otro de los Doce la hipótesis de que circunstancialmente ninguno se encontraba en la ciudad. Se ha dicho que no hay razón para pensar que quiso esquivarlos¹⁸; aunque sí pudo ser un viaje

14 Cf. K. F. Ulrichs, 'Grave verbum, ut de re magna. Nochmals Gal 1,18: ἰστορεῖσαι Κηφᾶν', ZNW 81 (1990) 262-269, quien, en apoyo a la traducción de Hofius en sentido estricto, explica que Pablo viajó para "honrar" a Pedro, primer testigo del Resucitado, con quien se sentía vinculado en cuanto último testigo.

15 También para Lagrange (Paris 1950) p. 17, la visita es un homenaje (a la autoridad que Pedro tenía en la primitiva Iglesia).

16 No hay clara prueba de ello para esta temprana etapa de su ministerio. Lüdemann (Göttingen 1980) p. 93 ha sostenido la hipótesis de que Gal 2,7 corresponde a una tradición personal paulina, que circulaba en sus comunidades tras la primera visita y equipara a "Pedro" con Pablo. La aprueba Murphy-O'Connor, RB 1982, pp. 176-178, al mantener que Gal 2,7 no se refiere a la conferencia de Jerusalén sino a la primera visita de Gal 1,18, 14 años antes. Separando el hecho del primer encuentro (Gal 1,18) de su contenido (Gal 2,7), Pablo sacaba significativas ventajas en su discurso retórico (!). También A. Schmidt, 'Das Missionsdekret in Galater 2.7-8 als Vereinbarung vom ersten Besuch Pauli in Jerusalem', NTS 38 (1992) 149-152, ha sostenido que Gal 2,7-8 da una reseña del acuerdo escrito tras el primer encuentro y 2,9 del de su ratificación en el segundo. Son variantes de la hipótesis ya adelantada anteriormente por E. Dinkler. Cf. n. 107-109.

17 Cf. E. Haenchen, 'Petrus-Probleme', en: *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze* (Tübingen 1965) 55-67 (= NTS 7 (1960/61) 187-197), en pp. 57-58.

18 Cf. R. Pesch, 'Peter in the Mirror of Paul's Letters', en: L. De Lorenzi (ed.), *Paul de Tarse. Apôtre de notre temps* (Rome 1979) 291-309, en p. 302.

en que procuró pasar desapercibido. San Pablo era tímido por naturaleza (cf. 2 Cor 10,1). Se le hacía duro presentarse ante desconocidos (cf. 1 Tes 2,2). Podía temer que los jerosolimitanos estuviesen llenos de prevenciones. También Pedro podía estar interesado en no despertar susceptibilidades o en no exhibirlo como trofeo (queja de Newman en la etapa que siguió a su conversión). El que no viese a nadie más es un dato que da pie a pensar que Pedro y Santiago consideraron que no era todavía oportuno que ese hombre, por lo que se sabía en Judea, entrase en contacto con la comunidad entera. En efecto, Pablo sólo habla de reacciones favorables sobre su persona, entre los cristianos de Judea que no le conocían personalmente, tras su tarea en Siria y Cilicia (Gal 1,21-24)¹⁹. Lo que sí queda claro es que su visita no tenía en mira sino a Pedro. Da a entender que aún a Santiago, el hermano del Señor (cf. 1 Cor 15,7)²⁰, lo vio sólo «accidentalmente». No consta que Santiago ocupase ya el puesto de líder estable de la iglesia madre (cf. Hch 12,17); en tanto que Cefas y los otros se dedicaban, tanto o más que a quedarse en Jerusalén, a predicar fuera de la ciudad. Pensamos que hay que traducir el εἰ μὴ del v. 19 por «fuera de» (en lugar de «sino sólo»), ya que Pablo se atiene al uso, que para él no antecede 1 Cor (cf. 1 Tes 2,7), de aplicar el título de apóstol a todos los testigos del Resucitado (1 Cor 9,1; 15,7)²¹.

Que sienta la necesidad de decir que no miente, al asegurar que su contacto con los discípulos originales fue tan limitado y breve, es, por un lado, una corroboración de su afán, en todo este desarrollo, por dejar en un segundo plano las mediaciones humanas que contribuyeron a formarle como cristiano y como

19 Cf. P. von der Osten-Sacken, 'Paulus und die Wahrheit des Evangeliums. Zum Umgang des Apostels mit Evangelium, Gegner und Geschichte in Galater 1-2', en: *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus* (München 1989) 116-160, en pp. 126-128.

20 F. F. Bruce, 'Further Thoughts on Paul's Autobiography. Galatians 1:11-2:14', en: E. E. Ellis - E. Grässer, *Jesus und Paulus. Festschrift für W.G. Kümmel* (Göttingen 1975) 21-29, en pp. 26-27, opina que no es pura coincidencia que los dos que Pablo dice haber encontrado en su primera visita sean los dos mencionados nominalmente en 1 Cor 15,5,7 y que los detalles que Pablo dice haber recibido por tradición (cf. 1 Cor 11,23-26) indican la clase de información que Cefas y otros podían proporcionarle.

21 F. Marín Heredia, 'Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas. Traducción y comentario', *Carthaginensia* 6 (1990) 3-137, en p. 52, se queda en el concepto lucano de apostolado (los Doce = los Apóstoles) cuando arguye que el dinamismo de la frase da que pensar que este Santiago es apóstol; por lo tanto es el Santiago de Alfeo (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15) y con toda probabilidad el mismo de 1 Cor 15,7.

apóstol ²². Podría ser también un indicio de que circulaban otras versiones; ya que los mismos datos habían podido explicarse de otro modo: p. e. que, después de tres años, se había considerado oportuno, desde fuera de Jerusalén, que Pablo entrase en contacto con los jerosolimitanos, y que en tales encuentros, nada menos que con las dos figuras directivas de la comunidad jerosolimitana, Pablo había hecho más bien el papel del que aprende y es puesto a prueba que el de colega del mismo rango en la Diáspora.

A favor de que ya en la primera visita Pablo no se limitase a intercambiar información con Cefas y de que confrontase también con él su vocación y su misión, con el consiguiente reconocimiento del evangelio paulino, se argumenta entendiendo Gal 1,23-24 como eco positivo de las comunidades judeocristianas a la primera visita ²³. Sin embargo el contexto de estas frases nos sitúa en los años en que Pablo desarrollaba su actividad misionera, por lo menos, en Siria y Cilicia. Hay que ver en los vv. 22-24 una clave de bóveda de la argumentación. Tras afirmar su independencia respecto a los apóstoles de Jerusalén y sellarla con un juramento, insiste ahora en que tampoco las iglesias de Judea le conocían de vista. Sigue destacando su independencia respecto a la comunidad cristiana de la circuncisión. A pesar de é ello, por las noticias recibidas posteriormente, esos mismos cristianos habían llegado a un pleno reconocimiento de la actuación de Dios en la vida de Pablo ²⁴.

El traslado a Siria y Cilicia (Gal 1,21-24)

San Pablo no nos dice claramente en que se ocupó durante los largos años (Gal 2,1) en que estuvo por los territorios de Siria

22 J. P. Sampley, "Before God, I do not lie" (Gal 1,20). Paul's Self-Defence in the Light of Roman Legal Praxis', *NTS* 23 (1976/77) 477-482, entiende que una de las acusaciones contra Pablo era el estar enseñando un evangelio aprendido de segunda mano, de los líderes de Jerusalén. Su primera línea de defensa es que su evangelio no le ha venido de los hombres sino por revelación de Jesucristo (Gal 1,1.11.12). La segunda es un *alibi*: sólo estuvo quince días en Jerusalén y no vio sino a Cefas y Santiago (1,19); pues la segunda visita (2,1-10), en que presenta su evangelio y el dato de las iglesias gentiles establecidas, no crea problema. El juramento de 1,20 corresponde al *iusiurandum necessarium* que, según el derecho romano, se podía requerir del defensor ante el tribunal o al *iusiurandum voluntarium*, que podía dar en una disputa el dispuesto a querrellarse judicialmente si se hacía preciso.

23 Cf. A. Suhl, 'Der Beginn der selbständigen Mission des Paulus. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums', *NTS* 38 (1992) 430-447, en p. 432.

24 Cf. Versepunt, *NTS* 1993, pp. 42-43.

y de Cilicia. No está claro a qué territorios se refiere; pero la frase nos remite a la región de Siria que se extendía al sur del Taurus y tenía por centro a Antioquía y a la Cilicia que tenía por capital a Tarso. No nos dice que volviera a Damasco ²⁵. Queda implícito que actuaba notoriamente como misionero por las noticias que llegaban sobre él a los cristianos de Judea. Aunque tales noticias podrían referirse a lo que se sabía de Pablo antes de su primera visita a Jerusalén (1,18-20), concretamente a una actividad misionera en Damasco (Gal 1,17; 2 Cor 11,32-33), encaja mejor la referencia a la integración del Apóstol en la comunidad de Antioquía y su colaboración con el equipo misionero de Bernabé (cf. Hch 11,25).

Las dos regiones mencionadas no abarcan los itinerarios del «primer viaje misionero» de Hch 13-14. Se arguye que Pablo no está aquí interesado en hacer la crónica de sus actividades en los años intermedios y que el centro de su atención queda en las dos subidas a Jerusalén y, para el intermedio, le basta con aludir a las primeras regiones por las que anduvo ²⁶. Puede objetarse, sin embargo, que ha cuidado de notar el viaje a Arabia para el período centrado en Damasco. La sucesión: «después de tres años» (Gal 1,18a), «después vine» (1,21a) y «después de trascurridos catorce años» (2,1a), ofrece al lector una sucesión continuada de sus etapas, para quitar peso a la visita a Jerusalén y destacar los tiempos de ausencia. Si en esta época hubiera tenido lugar el viaje a Chipre, Panfilia, Pisidia y Licaonia (Hch 13-14), se esperaría alguna alusión entre Gal 1,24 y 2,1 ²⁷. Para llenar esos «años silencio-

25 Curiosamente S. Sabugal, 'El primer autotestimonio de Pablo sobre su conversión: Gál 1,11-17 (Damasco [1,17]: ¿ciudad de Siria o región de Qumrán?', *AugRom* 15 (1975) 429-443, saca un argumento, para su tesis de que el Damasco paulino no puede identificarse con la ciudad de Siria, de que San Pablo menciona su viaje misionero (1,23) a las regiones de Siria y Cilicia (1,21) sin la menor alusión a un retorno (a diferencia de los regresos a "Damasco" y a Jerusalén en 1,17 y 2,1). Le parece evidente que se debe a que no había estado previamente en ninguna de esas regiones, p.e. en Damasco de Siria (pp. 439-442).

26 Para Lüdemann (Göttingen 1980) p. 82 la menciones locales "Siria y Cilicia" no pretenden reseñar el entero campo de la actividad del Apóstol entre el primer y el segundo viaje a Jerusalén. La frase designa sólo por dónde comenzó su actividad. Pensamos que, si hubiera hecho viajes notorios a otras regiones, habría añadido, por lo menos, un etc; más aún si está en el interés del relato el destacar el distanciamiento de Jerusalén.

27 Cf. U. Borse, 'Paulus in Jerusalem', en: P.-G. Müller - W. Stenger (ed.), *Kontinuität und Einheit. Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 43-64, en pp. 52-55. Como resultan demasiados "años silenciosos" en la carrera de Pablo (cuenta los 14 de Gal 2,1, aunque como 12 y medio), propone interpretar 2,1a "ya han

«sos» en Cilicia y Siria, se ha alegado que, por entonces, pudieron acontecer algunos de los incidentes ignorados por Lucas y recordados por Pablo en 2 Cor 23,23-27; pero así se puede desbordar aún más el marco geográfico por él señalado²⁸.

Acostumbrados a una reconstrucción de la biografía paulina en el encuadre de Hch, no resulta fácil sacar el «primer viaje misionero» de Hch 13-14 de esta colocación cronológica para situarlo después del «concilio apostólico» de Hch 15, acercando más a este suceso la fundación de la iglesia de Antioquía. Tampoco puede asegurarse que Gal 1,21 excluya ese viaje. En contra de tal exclusión se argumenta que esa expedición misionera no era lo que más había llenado el entero tiempo intermedio de la permanencia de Pablo en Siria y Cilicia, sino sólo un periodo relativamente corto de ésta, posiblemente en la etapa final. Los nombres de Bernabé y Pablo están firmemente vinculados con los sucesos de Hch 13-14, y, en cambio, quedan separados en la gran empresa misionera de Pablo tras el «concilio» y su separación de Antioquía. Si no incluimos ese viaje, parece que queda un vacío insoportable de por lo menos un decenio en la historia de Pablo. Se ha considerado muy improbable que el Apóstol durante la mayor parte de ese gran espacio de tiempo, delimitado por Gal 1, 18-2,1, haya estado moviéndose a su aire; hasta el punto de no habernos llegado tradiciones amplias e importantes sobre tal actividad. Dar eso por supuesto, implica que los helenistas todavía no habrían llegado a Antioquía y todavía no se habría fundado esa comunidad (Hch 11,19-21). Por otra parte no sabemos nada de comunidades paulinas en ese territorio. Habría que conjeturar que la misión helenista dió un rodeo antes de llegar a Antioquía y se concentró en la vecina Cilicia. Pablo habría estado largos años vinculado de algún modo con esa misión centrada en Tarso; sin que ello haya dejado huellas en la tradición²⁹.

Con todo, partiendo de Gal, nos inclinamos a colocar el viaje con Bernabé por Chipre, Panfilia, etc., con posterioridad al

trascendido 14 años": Pablo los cuenta desde el presente, cuando escribe Gal desde Macedonia en octubre del 57 y ya ha planeado su viaje para llevar personalmente la colecta a Jerusalén.

28 Lo que echa por tierra la reconstrucción de la carrera de Pablo entre el 37 y el 45 que ofrece R. E. Osborne, 'St. Paul's Silent Years', *JBL* 84 (1965) 59-65. Estimando que las Pastorales contienen fragmentos paulinos genuinos, llega a incluir misiones a Creta (Tit 1,5) y al Ilírico (Tit 3,12).

29 Cf. T. Holtz, 'Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus', *NT* 16 (1974) 110-148, en pp. 130-132.

encuentro en Jerusalén. A favor de la exclusión de ese viaje en fecha anterior, hay que notar una llamativa coincidencia entre el testimonio de Pablo en Gal 1,21 y Hch 15,23. Según este texto no se cuenta con comunidades pagano cristianas, por el tiempo del «concilio apostólico», sino en Antioquía, Siria y Cilicia. La solución del enigma ha de quedar pendiente de una confrontación con las tradiciones de Hch.

Su fama en la comunidad primitiva (Gal 1,22-24)

Pese al continuo subrayado de su independencia, Pablo considera oportuno el remitirse al prestigio que tenía por entonces en la comunidad primitiva. Es verosímil que contase con algún apoyo documental para hacer esta afirmación; pero el tópico martirial del perseguidor arruinado, arrepentido o convertido puede haberse expresado de muchas maneras. No tiene base documental la sugerencia de que Pablo podría estar citando lo que a él se refería de una aretalogía martirial compuesta en el cristianismo más antiguo³⁰. La frase del 22bc tiene, por un lado, visos de cita literal; pero, por otro, el lenguaje es paulino.

Pablo seguramente era poco conocido en Jerusalén; pero, acaso por evitar la incoherencia tras haber recordado la primera visita, menciona genéricamente las iglesias de Judea al decir que sólo le conocían de oídas (Gal 1,22)³¹. Este reconocimiento de su actividad evangelizadora (Gal 1,23), por parte de los cristianos de Judea, es un indicio de que aún no tenían noticia de la controversia sobre la circuncisión como requisito para la salvación. Es probable que, en una primera etapa, en el ámbito de la misión helenista y de la comunidad de Antioquía, la novedad estuviese en el haberse dirigido directamente a samaritanos y paganos; pero la circuncisión de los conversos, casos aislados de integración en la comunidad judeocristiana, fuese algo que no planteó problema por considerarse que iba de sí. Es verosímil que tras una misión de amplias proporciones con número relativamente considerable de conversos, procedentes de un ambiente mucho más

30 E. Bammel, 'Galater 1,23', *ZNW* 59 (1968) 108-112, se apoya en el uso no paulino de *pístis* (para lo que también tiene que considerar prepaulino el giro de Gal 6,10) y el esquema de las aretalogías martiriales que subrayan la ruina, arrepentimiento o conversión del perseguidor.

31 Cf. Lagrange (Paris 1950) p. 21.

desconectado del área de influencia judía (como la de Pablo y Bernabé de Hch 13-14), se procediese a admitirlos sin esa práctica demasiado enojosa para ellos; pero, por la cuestión cronológica pendiente, no creemos que haya que tomar como referencia única esa expedición misionera. Para Pablo mismo, en principio, circuncisión o incircuncisión son indiferentes (Gal 5,6; 6,15). La comunidad de Antioquía debió aceptar y hacer suya esa libertad. Fue entonces, y sólo así se explica el retraso en el origen de la controversia, cuando los llegados de Judea, al descubrir que había incircuncisos en la comunidad, hicieron del reclamo de la circuncisión una cuestión salvífica. Pablo, a su vez, da a la liberación de esa práctica, y de la subsiguiente observancia de la Ley (cf. Rom 2,25), una importancia fundamental y la descubre como instancia crítica del Evangelio. Entonces quedó clara la diferencia entre Pablo y los antioquenos, por un lado, y algunos judeocristianos de Judea, por otro, sobre las condiciones de la validez de la salvación, de la validez del Evangelio ³².

El tiempo del segundo viaje (Gal 2,1a)

El Apóstol hace de nuevo una precisión cronológica. La cuestión es si utiliza el «después» (ἔπειτα) sólo para la distribución del relato o como medio de vinculación de los sucesos narrados. Han pasado catorce años (que con el cálculo antiguo pueden ser alrededor de doce años y medio); pero, a primera vista, no queda claro si es desde el viaje a Siria y Cilicia ³³, desde su anterior visita a Jerusalén ³⁴, al tercer año de su vocación (Gal 1,18), o está contan-

32 Cf. Holtz, *NT* 1974, pp. 137-143. Ve otro indicio de la práctica anterior y del retraso en el planteamiento de la controversia, en que, al parecer, la cuestión ni siquiera surgió en la visita informativa (por ambos lados) de Gal 1, 18 (p. 146).

33 El argumento de Lüdemann (Göttigen 1980) p. 85, que se apoya en el ἔπειτα de 1,21 para dar el mismo significado de conexión inmediata a los de 1,18 y 2,1, falla también porque 1,21 no parece aplicable a un solo viaje por esas regiones sino a un traslado de actividades a esa zona.

34 Cf. Schlier (Göttingen 1971) p. 65; Bonnard (Neuchâtel ²1972) p. 36, que lo ve reclamado por el "de nuevo", alusión a la primera visita. Schmidt, *ZNW* 1990, pp. 128-131, coloca la muerte de Jesús el 27, la conversión de Pablo el 31, la primera visita a Jerusalén el 33 y el concilio en Jerusalén el 46. Según Murphy-O'Connor, *RB* 1982, pp. 90-91, Pablo dejó Jerusalén muy avanzado el 37 (2 Cor 11,31-32; Gal 1,17-18) y estuvo ausente 14 años (Gal 2,1). La conferencia de Jerusalén no pudo haber sido antes del 51. El mismo cree encontrar en las paulinas suficientes indicaciones de que Pablo había misionado en Galacia,

do a partir de este acontecimiento, que es, en nuestra opinión, lo más probable³⁵. Gal 1,18 (ἔπειτα μετὰ: «después de», «al cabo de» tres años) y Gal 2,1 (ἔπειτα διὰ: «por espacio de», «a lo largo de» catorce años) contienen expresiones que no son idénticas³⁶. Puede que Pablo mismo haya buscado la ambigüedad, pues está interesado en destacar los muchos años que misionó sin tener contactos con los otros apóstoles. Si hubieran sido hasta dieciséis años, incluyendo la breve visita, le hubiera convenido dejarlo claro. Al no haberlo hecho, resulta más apropiado entender el dato desde su vocación³⁷.

Si partimos del acontecimiento de Damasco para los catorce años transcurridos hasta su segundo viaje, incluyendo los años en Siria y Cilicia, queda un mínimo de diez años en que situar también la integración de Pablo en la comunidad de Antioquía, su actividad doctrinal allí en el grupo de profetas y maestros de la comunidad (Hch 13,1) y, si nos atuviéramos a la cronología lucana, todo el trascurso del «primer viaje misionero» de Hch 13,2-14,27. Como esto último no coincide, a primera vista, con el relato de Gal 1,21-2,1, resulta tentador el traducir 2,1a: «después, hace catorce años»³⁸; pero no hay que resolver problemas exegéticos forzando gramaticalmente un texto.

La ocasión del segundo viaje (Gal 2,2a)

El término «revelación» ha sido una pieza clave para las propuestas de identificación de esta segunda subida a Jerusalén de

Macedonia y Acaya antes de la conferencia de Jerusalén. Tal viaje misionero habría ocurrido entre el 46 y el 51; pero esta interpretación no encaja con la secuencia de Gal 1,21-2,1.

35 Pese a la interpretación de Osten-Sacken (München 1989) pp. 128-129, que alega el interés de Pablo por destacar la distancia temporal entre ambas visitas.

36 Cf. Marín Heredia, *Carthaginensia* 1990, pp. 15-16.

37 Cf. P. Klein, 'Zum Verständnis von Gal 2, 1. Zugleich ein Beitrag zur Chronologie des Urchristentums', *ZNW* 70 (1979) 250-251.

38 Esto corresponde a las propuestas de traducción de Gal 2,1a por Borse, *Fs. Mussner* (Freiburg 1981) pp. 55-61. Explica que Pablo no usa πρό con genitivo (cf. 2 Cor 12,2) para subrayar el tiempo pasado. Tras reconocer que no puede aducirse el paralelismo con la construcción de Hch 24,17, encuentra la clave en 2 Cor 11,31-12,5a. Entiende que la revelación de Gal 2,2 y el éxtasis de 2 Cor 12,2 refieren la misma experiencia. La contemporaneidad de composición entre la sección de 2 Cor y Gal resuelve problemas exegéticos e históricos; pero no el giro gramatical de Gal 2,1a.

Pablo, esta vez junto con Bernabé (Gal 2,1), con el episodio de Ágabo y la «segunda visita» lucana a Jerusalén (Hch 11,27-30); pero podría haber sido una revelación distinta, del tipo de las aludidas en 1 Cor 14,6.26. Sí pudo haber sido una revelación por medio de un profeta de la comunidad³⁹, que invitaba a plantear en Jerusalén la cuestión suscitada en la ciudad que fue el punto de partida de los viajeros.

Pretender que *κατὰ ἀποκάλυψιν* signifique «para una aclaración» sólo se justifica por un afán desmesurado de armonizar Gal 2,2 con el motivo del viaje reseñado en Hch 15,2⁴⁰.

También se ha sostenido que el *κατὰ ἀποκάλυψιν* de 2,2 ha de verse en relación con la de Gal 1,12. Alegando que *κατὰ* puede traducirse por «en beneficio de» o «en defensa de», Pablo habría hecho el viaje en defensa de la revelación recibida años antes y que había predicado sin cambios sustanciales desde entonces⁴¹. Sin embargo, aparte de la discutible traducción, nada en el acuerdo (Gal 2,7-9a) alude a la cristofanía.

Pablo viaja junto con Bernabé. Hay que situarlo en el período de asociación entre ambos. Esto no excluye que se sintiese motivado por su «revelación»; pero permite suponer que el viaje tenía mucho que ver con la comunidad de Antioquía (cf. Gal 2,11). No dice dónde comenzó el viaje, ni el por qué, ni el para qué; pero podemos dar por seguro que se trataba de una delegación oficial de la iglesia antioquena con un encargo determinado. Lo reclama la envergadura de la cuestión planteada y las repercusiones de los acuerdos a que llegaron. El punto discutido del evangelio de Pablo y Bernabé era que, al contrario de otros judeocristianos, no prescribían la circuncisión (Gal 2,3-4)⁴². La actualidad de la cuestión pudo ser suscitada por críticas de judeocristianos venidos de Judea en la misma Antioquía, como las que según Hch 15, 2-3 motivan la «tercera visita» lucana. Pablo deja claro que no acudió convocado a rendir cuentas sino porque Dios se lo mandó. Fue otra la cuestión que suscitó (más tarde, según la sucesión cronológica del relato paulino) el incidente de Antioquía: la convivencia

39 Cf. P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte*. FRLANT 95 (Göttingen 1968) p. 85.

40 Cf. F. Marín, 'Evangelio de la libertad', *EE* 54 (1979) 43-68, en p. 44, que encuentra así pleno consenso entre ambas fuentes.

41 Cf. J. D. Hester, 'The Use and Influence of Rhetoric in Galatians 2: 1-14', *ThZ* 42 (1986) 386-408, en p. 397.

42 Cf. H. D. Betz, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien* (München 1988) pp. 164-166.

entre judeocristianos observantes de las costumbres judías y conversos del paganismo no sujetos a ellas. Quedan muy lejos de resultar convincentes los argumentos que se dan para invertir el orden cronológico de Gal 2, 1-10 y 2,11-14⁴³.

Les acompaña Tito, ignorado por Hch aunque relevante en 2 Cor⁴⁴ y las Pastorales⁴⁵. Está claro que Pablo y Bernabé habían llevado ya adelante la misión pagana sin someter a los nuevos cristianos a la exigencia de la circuncisión. Es Pablo, en Gal 2,3, quien nos informa que Tito era un converso del paganismo al cristianismo, sin pasar por la circuncisión. Probablemente Pablo quiso que les acompañase en el viaje a Jerusalén como piedra de toque de la aceptación por los jerosolimitanos de la misión gentil libre de la Ley. La que llama «nuestra libertad en Cristo Jesús» (Gal 2,4), «la verdad del Evangelio» (Gal 2,5), a la que no está dispuesto a renunciar por mucho que presione un sector intedeterminado de judeocristianos, a los que no duda en calificar de «falsos hermanos entrometidos» (Gal 2,4)⁴⁶.

El elemento compulsivo entra en cuestión en cuando que el judaísmo de la época, bastante desinteresado de hacer proselitismo, estaba dispuesto a aceptar gentiles temerosos de Dios y prosélitos, que pretendían ingresar en la heredad de Abraham, siem-

43 La interpretación de Lüdemann (Göttingen 1980) pp. 94-105 trastrueca, no sólo la cronología paulina sino los datos de su exposición, cuando propone ver en el incidente de Antioquía (Gal 2,11-14) lo que llevó al concilio de Jerusalén y al acuerdo de Gal 2,9. V. Jegher-Bucher, *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik. Ein anderes Paulusbild.* AThANT 78 (Zürich 1991) pp. 116-150, defiende la misma trasposición, con una interpretación fantástica del incidente de Antioquía: Pablo habría defendido lo que luego se reconocería como "decreto apostólico" contra su violación por Pedro.

44 Cf. 2 Cor 2,13; 7,5.13.14; 8,6.16.23; 12,18.

45 Cf. 2 Tim 4,10; Tit 1,4.

46 Nos parece un tanto peregrina la interpretación de P. Fredriksen, 'Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2', *JTS* 42 (1991) 532-564, en pp. 558-561: los "falsos hermanos" proponían una innovación dentro del judaísmo (que acogía en las sinagogas a simpatizantes paganos libres de la Ley) y *a fortiori* dentro del movimiento cristiano. Entre el 30 y el 49 las cosas habían cambiado dentro de éste al no cumplirse las expectativas inmediatistas del Reino. Sospecha que aquéllos pensaban que una de las razones del rechazo judío (y por ello acaso de la misma demora del fin) era la creciente preminencia de paganos dentro del movimiento cristiano y que reclamaban que al menos los misioneros, como Tito, debían ser judíos. Pero la mayoría consideró demasiado novedosa la idea de una misión a los paganos para convertirlos al judaísmo y decidió, con mentalidad judía, que a los paganos les bastaba una conversión ética.

pre que, estos últimos, se conformasen de lleno con las notas distintivas tradicionales del pueblo de la Alianza ⁴⁷.

El objetivo del viaje (Gal 2,2b-d)

El viaje a Jerusalén tiene un objetivo enteramente distinto de sus viajes a las comunidades que ha fundado. Él o sus colaboradores visitan éstas para «corroborar su fe» (cf. 1 Tes 3,2). A Jerusalén viaja para «presentar su evangelio».

No queda claro a quién quiso hacer esta presentación. Si se entiende el αὐτοῖς (v. 2) de los habitantes de la ciudad antes nombrada, aquí se referiría a miembros indeterminados de la comunidad cristiana de Jerusalén ⁴⁸. Se ha dicho que la partícula δὲ en 2c remite a una distinción entre esta primera presentación y la que luego hizo en privado a los más cualificados ⁴⁹; pero pensamos que la partícula adversativa concreta el círculo de los interlocutores. El κατ' ἰδίαν rige toda la frase y la exposición se hizo en un encuentro particular con los notables de la comunidad. La explicación alternativa, que Pablo trata primero con los notables en particular (v. 2) y sólo después entra en escena en una reunión pública de la comunidad donde tropieza con las insidias de los falsos hermanos (v. 4) ⁵⁰, no tiene apoyo en el texto. Lo mismo decimos de la interpretación que localiza en una asamblea previa la intervención de los falsos hermanos y el firme rechazo de Pablo a su pretensión (Gal 2,4-5).

Interpretaciones

Una clave exegética de la diversidad de interpretaciones queda en la expresión μή πως y lo que sigue (Gal 2,2d). Se ha entendido de maneras distintas: 1) «para saber si», con lo que Pablo mostraría haber tenido alguna duda sobre su ministerio y se sometió al discernimiento de sus superiores eclesiásticos ⁵¹; 2) «pregun-

47 Cf. J. D. G. Dunn, 'Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians', *JBL* 112 (1993) 459-477, en p. 462.

48 Cf. Schlier (Göttingen 1971) p. 66.

49 Cf. Betz (München 1988) p. 168.

50 Cf. Stuhlmacher (Göttingen 1968) p. 89, que opina que el v. 4 remite a la par a la ofensiva de los judaizantes en la asamblea jerosolimitana y a la previa en Antioquía.

51 Cf. Schlier (Göttingen 1971) p. 67, que entiende del mismo modo 1 Tes 3,5.

tándose si», con lo que Pablo, sin dudar de su ministerio, hace la pregunta a los Notables para forzarles a una respuesta negativa y, por tanto, al reconocimiento de su apostolado cara a los opositores⁵². También hay quien ha sostenido que Pablo explica que eran los líderes los que se preguntaban si él no estaría corriendo o habría corrido indebidamente⁵³; 3) «por temor a que»⁵⁴, sin llevar consigo ni la duda interior de Pablo respecto a su apostolado ni la duda sobre la postura de los jerosolimitanos, sino como concesión táctica, con cierta ironía, a la opinión de sus adversarios de que había corrido en vano⁵⁵. O, más bien, reflejando la preocupación presente de los cristianos de Galacia, que, por eso mismo, tendían a tomar en consideración el cumplimiento de la Torá y la circuncisión. Pablo la toma como suya para quitarle fuerza y mostrar lo infundado de tal preocupación⁵⁶. Una interpretación en sentido final: «para que no» puede referirla al peligro que Pablo esperaba conjurar: a) suponiendo que, si su evangelio no era reconocido, toda su obra quedaría anulada (sentido excluido por el contexto); b) previendo que, si su evangelio no era reconocido, su obra quedaría prácticamente comprometida en el futuro (sentido recomendado por el contexto)⁵⁷. Pensamos que, sin dudar o abrigar temor alguno en cuanto a la validez de lo que había hecho hasta el momento, Pablo se siente preocupado por la posibilidad de que las exigencias de los judaizantes pudiesen dañar los frutos de su apostolado⁵⁸.

1. Un viaje solicitando discernimiento

La interpretación se remonta a Tertuliano, en el contexto de su polémica contra Marción, quien consideraba a Pablo el único

52 Cf. Lagrange (Paris 1950) p. 27.

53 Marín, *EE* 1979, p. 45, busca apoyo para esta vinculación de τοῖς δοκοῦσιν con el resto del v. 2 en Gal 6,3 ("si alguno cree ser algo"); pero en la estructura de la frase la consecutiva final señala el objetivo de la subida y la presentación, en tanto que τοῖς δοκοῦσιν cualifica el αὐτοῖς de los destinatarios.

54 Este significado final "no sea que" es el común en las paulinas. Cf. 1 Tes 3,5; 1 Cor 8,9; 9,27; 2 Cor 2,7; 9,4; 11,3; 12,20; Rom 11,21.

55 Cf. J. M. González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas. Traducción y comentario* (Madrid 1964) pp. 87-88.

56 Cf. Betz (München 1988) p. 170.

57 Cf. Bonnard (Neuchâtel 2^a1972) p. 38.

58 Cf. A. Ródenas, 'El coloquio privado de Pablo con "las autoridades" de la comunidad de Jerusalén (Gal 2,2)', *NatGrac* 24 (1977) 309-328, en pp. 316-319.

exponente del auténtico evangelio frente a las recaídas en el judaísmo de Pedro y los demás apóstoles. Le contraponen la imagen de un Pablo, aún inmaduro y temeroso de haberse equivocado, que acude a consultar a los apóstoles anteriores⁵⁹.

Se ha entendido que lo que Pablo necesitaba ver reconocido no era sólo las consecuencias que había podido derivar de la cristofanía (el evangelio libre de la Ley) sino, yendo a la raíz, la autenticidad de la manifestación del Resucitado. Por eso busca en Jerusalén a los testigos decisivos del Resucitado⁶⁰. Ya hemos comentado que en Jerusalén se reconoce un encargo y una actuación divina en curso; pero no se dice nada sobre la manifestación original.

Buscando apoyo en Flp 2,16, se ha explicado que Pablo ha presentado su evangelio en Jerusalén por temor a que, de no hacerlo, hubiera trabajado o estuviese trabajando en vano respecto a la edificación de la Iglesia. Puesto que esto se hace mediante un evangelio y un apostolado únicos, la autoridad decisiva la constituían el evangelio y el apostolado anterior a él⁶¹. Esto puede ser muy cierto; pero explicita un presupuesto eclesiológico sobre el que no dice nada nuestro texto.

El presupuesto eclesiológico puede expresarse en una reconstrucción histórica apoyada en Hch. La iglesia de Antioquía reconocía a la de Jerusalén como la fuente de su fe (cf. Rom 15,27); pero va más lejos el afirmar que la reconocía también como su intérprete autoritativa. Se alega que el lenguaje de Gal 2,6 implica que, en el tiempo a que se refiere, Pablo reconocía el derecho de Jerusalén a instruir o dar directivas a las iglesias filiales; y que las ambiguas aseveraciones de Gal 2,7-10 tratan de oscurecer hasta qué punto Pablo estaba dispuesto a aceptar la autoridad de Jerusalén por aquel tiempo⁶². Se saca también argumento del verbo ἀνατίθημι, aduciendo que tiene el sentido de «declarar, comunicar, referir», con la idea añadida de pedir la opinión o someter a consideración de aquél a quien se hace la exposición (cf. 2 Mac 3,9; Hch 25,14). Se reconoce que la expresión no dice nada sobre el tipo de relación que se da entre el referente y el

59 Cf. Tertuliano, *Adv.Marc.* I 20,2: "...ab illo certe Paulo, qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique, ne in vacuum cucurrisset aut curreret, tunc primum cum antecessoribus apostolis conferebat" (CCh SL I 461,19-24).

60 Cf. Holtz, *NT* 1974, pp. 143-148.

61 Cf. Schlier (Göttingen 1971) pp. 68-69.

62 Cf. J. D. G. Dunn, 'The Incident at Antioch (Gal 2,11-18)', *JSNT* 18 (1983) 3-57, en pp. 6-7.

consultado; pero se estima que subyace un reconocimiento implícito de que los apóstoles de Jerusalén eran las autoridades apropiadas para consultar la interpretación de una revelación importante. Esto no obsta a concluir que Pablo la ha escogido para no dar la impresión de que fue a Jerusalén para conseguir una confirmación⁶³. Opinamos que el verbo en cuestión ha de recibir ese matiz del contexto y está claro que aquí no es el caso.

2. Un viaje con miras a un reconocimiento

Ya el Ambrosiaster estimaba que Pablo quiso que los apóstoles jerosolimitanos supiesen que su postura no era discordante del Evangelio, como sostenían los judaizantes. Con afán de concordia, quiso salir al paso a las suspicacias que podían haber resultado de esa campaña en contra suya⁶⁴.

Se ha interpretado que Pablo quiere saber oficialmente si estaba corriendo en vano desde el punto de vista de las autoridades jerosolimitanas, porque así lo afirmaban públicamente los falsos hermanos. Pablo se vuelve a los notables para asegurar su aprobación a su evangelio; no porque dude de la rectitud de su postura, sino porque le importa para su contraposición con los adversarios⁶⁵. Esta apreciación añade algo que no está en la carta: que los críticos apelaban a un pronunciamiento anterior de los líderes de Jerusalén. Cuando se aduce que Pablo no temía estar equivocado, pero sí, en el caso de no obtener el asentimiento de los notables, a chocar con una hostilidad fatal para sus esfuerzos presentes y aún destructora de los resultados obtenidos⁶⁶, se supone lo que tampoco dice. No hay indicio de que el Apóstol hubiese temido un juicio adverso de los apóstoles de Jerusalén. En la misma línea se ha argüido que tal juicio adverso habría vuelto ineficaz e inútil su tarea pasada y presente. Pablo precisa el reconocimiento de la comunidad madre jerosolimitana, de sus autoridades, porque su obra misional queda-

63 Cf. Schlier (Göttingen⁵1971) pp. 66-67.

64 Cf. Ambrosiaster, *Ad Galatas* 2,1,2: "cum apostolis vero secreto contulit, ut scirent non illum discordare a regula evangelica, hoc est ne putarent illum in vacuum curreret aut cucurrise, sicut aestimaban aliquanti ex Iudaeis credentibus...sed propter concordiam et pacem Dei nutum factum est, ut tolleretur scrupulus aut suspitio fratribus aut coapostolis eius (CSEL 81/3, 18,7-14)

65 Cf. F. Mussner, *Der Galaterbrief*. HThKNT 9 (Freiburg²1974) pp. 102-105.

66 Cf. Lagrange (Paris 1950) p. 27.

ría anulada si acabase en una escisión de la unidad comunitaria entre los de Israel y los gentiles conversos y éstos quedasen sajudos del «resto santo» representado por los judeocristianos (cf. Rom 11, 1-10)⁶⁷. No vemos que Pablo se haya hecho tal reflexión, ni hay en el contexto de la cuestión debatida tal consideración sobre la historia salvífica. La hará más tarde en torno al «escándalo» de la incredulidad de Israel (Rom 9-11).

Más fuerza tiene el argumento de que, como se ve en su discernimiento de la profecía comunitaria⁶⁸, Pablo ha tomado siempre en serio la necesidad de que una autoridad espiritual reciba el reconocimiento de otros. Él mismo ha esperado de su fieles el reconocimiento de su autoridad, y no simple obediencia⁶⁹. En la perspectiva de Pablo tales evaluaciones y aceptaciones no confieren autoridad a la profecía o intrucción sino que reconocen su autoridad como expresión del Espíritu y al reconocerla le aseguran mayor eficacia dentro de la comunidad del Espíritu⁷⁰. Se ha dicho que Pablo se traslada a Jerusalén con miras a un reconocimiento de que su evangelio coincide con el *evangelio*. No viaja como uno que ha de someterse a prueba, o que pone a prueba, sino, por mandato de Dios, como uno cuya entera vida depende de la misma fe que la de los cristianos jerosolimitanos⁷¹. Sin embargo, toda la fuerza del relato no queda en la obtención de un reconocimiento, sino en el reconocimiento con miras a un determinado adversario.

3. Un viaje en busca de apoyo

S. Juan Crisóstomo pensaba que el objetivo del viaje era reducir a concordia a los que disentían, persuadir a los que le acusaban⁷².

67 Cf. Osten-Sacken (München 1989) pp. 129-130.

68 Las expresiones inspiradas de los profetas deben ser evaluadas por los otros profetas o el resto de la iglesia en su amplitud (1 Tes 5,19-22; 1 Cor 2, 13; 12,10; 14,29).

69 Cf. 1 Tes 4,2-8; (5,12-13); Flm 14; 1 Cor 5,3-5; 7,40; 14,37-38; 2 Cor 2,6-8; 8,10.

70 Cf. Dunn, *NTS* 1982, pp. 466-468 y 471-472.

71 Cf. C. J. Bjerkelund, "Vergeblich" als Missionsergebnis bei Paulus', en: *God's Christ and His People. Studies in Honour of N.A. Dahl*. Ed. by J. Jerrell - W. A. Meeks (Oslo 1977) 175-191, en pp. 186-187. Descarta que la perspectiva básica (procedente de Lucas, no de Pablo) haya sido el ver a la comunidad primitiva de Jerusalén como la administradora del auténtico evangelio y que Pablo se haya trasladado a Jerusalén para comprobar si su evangelio coincidía con "el evangelio".

72 Cf. Juan Crisóstomo, *In Epistulam ad Galatas* II (PG 61, 633-634).

Se ha sugerido que el Apóstol tenía que quitar a sus adversarios el abuso que hacían de la referencia a Jerusalén y precisaba un abierto apoyo de esos líderes, no para legitimar su evangelio sino como instrumento contra los que entorpecían su tarea⁷³; pero a diferencia de Gal 2,12, que puede entenderse así respecto a otro debate, no consta el abuso de la referencia a Jerusalén.

La confirmación, por parte de los líderes, fue requerida y es recordada porque su evangelio había sido y seguía siendo discutido. Pablo ha querido obtener de aquéllos un precioso apoyo para la prosecución de su actividad misionera, con la completa seguridad de que encontrarían una adecuación perfecta entre el evangelio proclamado entre los gentiles y el que proponían los apóstoles a los judíos⁷⁴.

En la perspectiva de Pablo y los antioquenos, la última instancia doctrinal que reconocían los adversarios era la comunidad de Jerusalén o, más bien, sus líderes más destacados. El Apóstol remite como última instancia jerosolimitana al triunvirato Santiago, Cefas y Juan, pensando quizás sólo en uno de ellos. Lo mismo que recurrió a esa instancia cuando el problema se planteó anteriormente en Antioquía, la recuerda en la carta porque piensa que tiene la misma validez en el presente para sus adversarios en Galacia. Cuestión distinta es si también Pablo reconocía a Cefas, o al triunvirato jerosolimitano, como la última instancia de discernimiento eclesial. Cuestión que hemos de dejar abierta hasta un examen del incidente antioqueno (Gal 2,11-14), que desborda los límites de este estudio.

San Pablo compaginaba la certeza de su fe (cf. 1 Cor 9,1; 15,8.14; Rom 4,14), originada en la iniciativa divina de su vocación (cf. Gal 1,12.15-16), con la inseguridad personal de su realización como cristiano (cf. 1 Cor 9,27; 10,12) y misionero (cf. 1 Tes 2,1; 1 Cor 9,16-17) y el temor por sus fieles (cf. 2 Cor 6,1; 9,3). Era muy consciente de que el adversario satánico ponía obstáculos (cf. 1 Tes 2,18) y podía sacudir su obra (cf. 1 Tes 3,5). Conciliaba una confianza teológica (cf. 1 Cor 15,58) y la derivada de sus experiencias positivas (cf. Flp 2,16; 1 Cor 15,10) con la conciencia de sus propios límites y los múltiples factores que obstaculizaban su tarea. Puede que, tras constatar éxitos de los judaizantes

73 Cf. Hester, *ThZ* 1986, p. 398.

74 Ródenas, *NatGrac* 1977, pp. 327-328, añade un presupuesto eclesiológico al explicar que Pablo informa a los notables con el objeto de realizar un gesto de comunión eclesial.

(cf. Gal 2,4.12-13), viajase a Jerusalén con la misma ansiosa inquietud con que, años después, salió al encuentro de Tito para saber cómo había reaccionado la comunidad de Corinto a su «carta entre lágrimas» y la visita de su colaborador (cf. 2 Cor 2,12-13; 7,5-7).

La entrada en escena de los adversarios

Un presupuesto exegético bastante frecuente es que hay una conexión entre el v. 3 y los vv. 4-5 y que ésta es histórica: Al estar acompañados Pablo y Bernabé por Tito, cristiano incircunciso, los judaizantes reclamaron su circuncisión; pese a que los Notables no la habían exigido. Pablo se negó a hacer la menor concesión a aquellos «falsos hermanos».

Por otra parte, se ha argüido que es posible considerar la conexión como puramente antitética. Al ver en la afirmación del v. 3 el comienzo de una línea de pensamiento contrastante en los vv. 4-5, se entiende que estos dos versículos contraponen la pasada tolerancia sobre Tito con la reciente subversión de los conversos gálatas por los falsos hermanos. Se ve el v. 3 como una reflexión parentética hecha por Pablo a la luz de la situación que ha provocado la epístola; pero el adversativo δὲ al comienzo del v. 4 no sugiere otro paréntesis. En nuestra opinión, no trata de ser un comentario basado en su recuerdo al ataque a Tito cuando la segunda visita (opinión corriente en los comentaristas), ni una reflexión parentética inspirada esta vez por la comparación mental de la pasada ocasión tranquila en Jerusalén y la presente turbación en Galacia⁷⁵, sino que continúa el v. 2 dándonos la razón de la inquietud de Pablo.

La intromisión de los «falsos hermanos» no tuvo lugar en Jerusalén, sino en Antioquía⁷⁶. Los vv. 4-5 dan la razón del motivo del viaje expresado en el v. 2d. La revelación le motivó a buscar el reconocimiento de las autoridades de Jerusalén para, con esta corroboración, salir al paso de las insidias de los judaizantes. No creemos que los vv. 4-6 deban conectarse directamente con el

⁷⁵ La segunda opinión, que identifica los falsos hermanos con los agitadores de Galacia, es la sostenida por B. Orchard, "The Ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4", *Bibl* 54 (1973) 469-481, basándose en que hay una elipsis entre los v. 3 y 4.

⁷⁶ Cf. Schlier (Göttingen 1971) p. 71.

v. 3⁷⁷; pero tampoco que el «ni siquiera Tito fue forzado a circuncidarse» del v. 3 tenga su continuación en el v. 6⁷⁸, sino que concreta la presentación del evangelio paulino (v. 2), del que era una viva muestra como cristiano incircunciso. La aceptación de Tito implica ya el reconocimiento de la misión paulina por parte de los Notables. Por eso el v. 6 podrá decir que no añadieron nada.

El δὲ del v. 4 no tiene su sentido corriente adversativo⁷⁹ sino el explicativo (cf. Rom 3,22)⁸⁰. Los vv. 4-5 son un anacoluto. El anacoluto acaba en el v. 5 y el v. 6 vuelve al relato principal. Pablo, al narrar el viaje, se acuerda del problema personalizado por la incircuncisión de Tito. Empieza una frase sobre los falsos hermanos, que no acaba por interferirse con el recuerdo de la resistencia que les opuso. Es una especie de aclaración de todo el problema⁸¹. Al escribir los vv. 4-5 tiene en mira *también* la situación que se está dando en Galacia, como se ve por la formulación generalizante del v. 4 y la alocución directa del v. 5⁸². Pablo usa su relato para forzar a los gálatas a ver las consecuencias, caso de decidirse a someterse a la circuncisión, al identificar (en cuanto a pretensión) los falsos hermanos de entonces con los que ahora les están urgiendo la circuncisión⁸³.

Un intento de conciliar la divergencia entre Gal 2,3-5 (Pablo no cedió ante los judeocristianos que reclamaban la circuncisión de Tito) y Hch 16,3 (Pablo, en atención a los judíos, circuncida a Timoteo) ha podido originar la variante textual que omite la negación («a los que *no*») en el v. 5. Como si Pablo hubiese cedido «por un momento» consintiendo la circuncisión de Tito. Esto con-

77 Contra la opinión de A. Blommerde, 'Is There an Ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4', *Bibl* 56 (1973) 100-102.

78 J. B. Orchard, 'Once again the Ellipsis between Gal. 2,3 and 2,4', *Bibl* 57 (1976) 254-255, tiene razón al argüir contra Blommerde por no tener en cuenta la distancia que separa el v. 3 del 6 e ignorar que ἀπό, al comienzo del v. 6 sólo puede significar "Por parte de" (*from*).

79 Contra la interpretación de Bonnard (Neuchâtel²1972) p. 38.

80 Cf. Lagrange (Paris 1950) p. 31.

81 Cf. F. Pastor Ramos, *La libertad en la carta a los Gálatas. Estudio exegetico-teológico*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid. Estudios, 9 (Madrid 1977) pp. 57-60.

82 Cf. F. Hahn, 'Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit', en: F. Hahn, *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze 1* (Göttingen 1986) 95-115, en pp. 95-96; si bien opina que los maestros de error en Galacia no eran simplemente judaizantes sino, aún más, exponentes de una postura sincretista.

83 Cf. P. E. Koptak, 'Rhetorical Identification in Paul's Autobiographical Narrative. Galatians 1.13-2.14', *JSNT* 40 (1990) 97-113, en p. 106.

tradice su rotunda afirmación, clave de su argumento, en el v. 3. Aparte de que tal concesión habría tenido un efecto permanente.

La valoración paulina de las autoridades jerosolimitanas

La referencia a «los reconocidos» (οἱ δοκοῦντες) parece guardar un equilibrio entre la aceptación por Pablo de la eminencia y autoridad de los apóstoles de Jerusalén y su propia seguridad en la autoridad independiente de su evangelio y apostolado. No vemos que haya que distinguir entre los del v. 6 y los del v. 9, como si los primeros constituyesen el círculo de dirigentes de la comunidad (v. 6) y los tenidos por pilares: Santiago, Cefas y Juan (v. 9), un sector más reducido del mismo, la instancia decisiva⁸⁴.

Cefas (Pedro) y Juan quedan emparejados como en las tradiciones de Hch sobre los primeros años de la comunidad de Jerusalén⁸⁵. El Santiago que les precede, no por razón de rango⁸⁶, no puede ser el Zebedeida, hermano de Juan, cuya ejecución por Herodes Agripa I ha quedado mencionada en Hch 12,2; a no ser que sostengamos que también Juan sufrió el martirio a la vez⁸⁷ y concluyamos que el encuentro de Pablo con ambos tuvo lugar antes de la Pascua del 44⁸⁸; pero si, a partir de Mc 10,35-45 y de

84 Contra la opinión de Schlier (Göttingen 1971) p. 67.

85 Hch 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14.

86 Si Santiago es nombrado el primero no es por ser el más importante, sino porque su adhesión es la más característica, ya que los judaizantes hacían de él su bandera. Cf. Lagrange (Paris 1950) p. 37. Como nota E. Haenchen, 'Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte', en: *Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze II* (Tübingen 1968) 338-374, en p. 357, si Pedro hubiese sido sólo el conductor de la misión judía subordinado a Santiago, entonces también Pablo se habría subordinado a Santiago, al equipararse con Pedro. Toda la argumentación paulina tiene sólo sentido si Pablo se iguala con el más destacado del otro lado y éste es Pedro.

87 Contra la interpretación de E. Schwartz, 'Über den Tod der Söhne Zebedei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums', en: *Zum Neuen Testaments und zum Urchristentum. Gesammelte Schriften V* (Berlín 1963) 48-123, en pp. 50-51. A partir de Mc 10,38-39 considera hecho histórico la ejecución de Santiago y Juan por el rey Agripa en el 43/44. Estima preferible el relato de Papias (según la *Epítome* de la *HE* de Felipe de Side) al de Hch 12, que habría pasado por alto la ejecución de Juan, en atención a la tradición posterior sobre su prolongada supervivencia. Identifica al Juan de Gal 2,9 con Juan Marcos.

88 E. Schwartz, 'Zur Chronologie des Paulus', en: *Zum Neuen Testaments und zum Urchristentum. Gesammelte Schriften V* (Berlín 1963), 124-169, en pp. 128-131, corrige su interpretación anterior. Admite que el Juan de Gal 2,9 es el Zebedeida (y Santiago, el hermano del Señor); pero, desde el presump-

Papias, puede darse por seguro un martirio de Juan, nada dice que haya muerto a la vez que su hermano. Una fecha tan temprana para el segundo viaje de Pablo, reclamaría colocar su conversión prácticamente el mismo año de la crucifixión del Señor y hay que contar con un margen relativamente amplio de tiempo para los sucesos previos a la misión de los helenistas y que ésta llegase hasta Damasco⁸⁹. No hay por qué identificarlo con Santiago el de Alfeo (Mc 3,18/Mt 10,3 y Lc 16,12/Hch 1,13) de las dos listas canónicas de los Doce. Santiago queda puesto en primer lugar, más que por haber llegado a ser el presidente de la comunidad jerosolimitana (cf. Hch 12,17; 15,13; 21,18), por ser a quien apelaban los críticos procedentes de Jerusalén (Gal 2,12). Podemos identificarlo con Santiago, el hermano del Señor, ejemplar en la observancia de la Ley y admirado por su pietismo ascético cuya ejecución por instigación del sumo sacerdote Anano, saduceo, el 62, narra el historiador judío Flavio Josefo. Cuenta cómo la medida fue sentida como inicua por judíos de Jerusalén, prestigiados por su buen criterio y estricta observancia (probablemente fariseos), cuyas protestas, ante el recién nombrado procurador romano Albino y el rey Herodes Agripa II, consiguieron la destitución de Anano (*Antiquitates Iudaicae* [Ant] XX 9,1 § 197-203).

Los tenidos por columnas (Gal 2,6.9)

La exposición de Pablo resulta conflictiva. Por un lado va a mostrar que su Evangelio libre de la Ley cuenta con el respaldo de los estimados como columnas por la iglesia de Jerusalén e, implícitamente, por las demás iglesias. Por otro, parece interesado en rebajar la autoridad de esos mismos dirigentes, como si no quisiera plegarse a la autoridad de Jerusalén más de lo estrictamente necesario. Resulta inapropiado que Pablo esté relativizando la estima con que esos hombres eran considerados, cuando está apelando a su prestigio para dejar fuera de juego la oposición de los falsos hermanos⁹⁰.

to de que Juan ya había muerto con su hermano, coloca el encuentro de Pablo con los líderes jerosolimitanos en el invierno del 43/44.

89 Como año de la crucifixión sólo pueden entrar en consideración el 27, el 30 o el 33. Cf. Schmidt, *ZNW* 1990, pp. 127-130.

90 Versepunt, *NTS* 1993, p. 48, entiende que Pablo, a la vez que se remite a la aprobación de los líderes judeocristianos, quiere reafirmar que la esfera de influencia de esos líderes no le toca ni a él ni a su misión gentil. Dios no

Se ha dicho que el mismo lenguaje de Pablo muestra que por ese tiempo pasado (ὁποῖοι ποτε ἦσαν) algunos atribuían a los dirigentes eclesiásticos de Jerusalén (Gal 2,6.9) un rango de autoridad que, ahora en el presente, le trae sin cuidado. Pablo no está interesado en los cambios de posiciones humanas de entonces a ahora. Lo que le atañe es la decisión sobre una cuestión teológica. En cuanto a ésta ya no hay que dejarse influir por consideraciones sobre cosas como el rango exterior de alguno ⁹¹. Hay que notar, sin embargo, que el Apóstol ha acudido a Jerusalén y no a otra parte, a los allí estimados y no a otros. La decisión de los tres pilares, fuera porque habían desarrollado un papel singular en la historia del movimiento cristiano, fuera porque ocupaban un puesto cimero en la estructura comunitaria, o por ambos motivos a la vez, es la culminación del argumento paulino.

Otra explicación remite el paréntesis a los antecedentes históricos de los apóstoles. Los «intrusos» se apoyaban en un doble supuesto que Pablo denuncia como falso: el haber sido comisionados por los Notables de Jerusalén y ser ésta una autoridad apostólica mayor que la de Pablo porque habían convivido con Jesús en su vida terrena. Para Pablo esto no suponía ninguna ventaja a la hora de la llamada a la fe o al apostolado (cf. 2 Cor 5,16-17). Con el ὁποῖοι ποτε se refiere a la condición del hombre según la carne, antes de la infusión del Espíritu y la incorporación a Cristo (Gal 1, 13.20; Rom 11,3). Los apóstoles de Jerusalén lo son por el mismo procedimiento de Pablo: porque el Resucitado los ha comisionado. Por consiguiente no hacen al caso los antecedentes históricos de los apóstoles; es una cosa que Dios no considera, pues no es aceptador de personas ⁹². Salvo que no vemos prueba de que los intrusos hubieran sido comisionados por los Notables de Jerusalén, esta interpretación es muy plausible. Pablo reconoce a Cefas como el primero de los testigos del Resucitado (1 Cor 15,5) y Santiago precede a los demás apóstoles en la lista de testigos (1 Cor 15, 7). Lo que le importa no son los niveles de estimación resultantes, ni las posiciones relativas en una estructura comunitaria, sino la unidad de todos en el mismo testimonio evangélico (1 Cor 15,11).

Una tercera explicación lee entre líneas el enfado de Pablo contra los líderes jerosolimitanos, que no se atuvieron a lo pacta-

muestra parcialidad porque no exalta al liderazgo judeocristiano a un puesto de superioridad en la iglesia por el hecho de ser judío (cf. Rom 2,11; Hch 10,34).

91 Cf. Betz (München 1988) pp. 178-183.

92 Cf. González Ruiz (Madrid 1964) pp. 94-97.

do; sino que, con posterioridad al acuerdo, añadieron las cláusulas del Decreto apostólico. El paréntesis permitiría reconocer que Pablo, al escribir Gal 2,6 y 10b, no queda libre de antipatía contra Cefas y Santiago por no haber mantenido consecuentemente su postura anterior⁹³. Sin embargo, hay que descartar que los adversarios del Apóstol en Galacia fuesen simplemente portadores del Decreto apostólico. Eran judaizantes en el sentido más estricto y acaso también sincretistas. No hay indicios de que el Apóstol los considere respaldados por Pedro. Ni las paulinas ni Hch saben de un Pedro que se mantuviese judaizante o antipaulino. Es probable que la reconciliación tras el incidente de Antioquía no fuese total e inmediata⁹⁴; pero, aún operando independientemente y aislado de las iglesias de Jerusalén y Antioquía, Pablo es consciente de predicar el mismo evangelio cristiano (cf. 1 Cor 15,11) y, por lo tanto, de formar con ellas, una comunidad cristiana más amplia. En los escritos de Pablo hay escasa huella de tensión entre él y las iglesias de Antioquía y Jerusalén⁹⁵. Opinamos que si menciona a Cefas en 1 Cor 1,12; 3,22 es para despersonalizar el conflicto entre sus más fieles y la facción de Apolo; sin que hubiera llegado a haber un partido de Cefas⁹⁶. Lo que el Apóstol quiere decir es que ni siquiera un partido de Cefas quedaría legitimado. No cabe duda de que ya en la visita fundacional había informado a los cristianos de Corinto sobre los demás apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas (cf. 1 Cor 9,5), así como sobre Bernabé (cf. 1 Cor 9,6). En el primer caso Pablo ha hecho sobre una cuestión concreta una opción distinta a la de los nombrados y en el segundo coincidente con la de Bernabé; pero reconoce la legitimidad de todas. El tono no es ni panegírico ni de denuncia.

93 A. Strobel, 'Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen', en: P.-G. Müller - W. Stenger (ed.), *Kontinuität und Einheit. Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 81-104, en pp. 89 y 102, entiende que Pablo, al escribir Gal, entra decididamente en lucha por la verdad a costa de la unidad de la Iglesia; pero que al final sabrá anteponer la unidad al afán por la verdad (cf. Hch 21, 18-26).

94 Disentimos de la interpretación de J. Blinzler, 'Petrus und Paulus. Über eine angebliche Folge des Tages von Antiochien', en: *Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze 1* (Stuttgart 1969) 147-157, en pp. 149-150 y 156.

95 Cf. N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationship and Authority in Earliest Christianity*. JSNTS 66 (Sheffield 1992) pp. 180-181 y 204-205.

96 Cf. R. Trevijano, 'El contraste de sabidurías (1 Cor 1,17-4,20)', *Salmant* 34 (1987) 277-298.

Por último, se ha estimado que, en 2,6bc, Pablo quiere decir a sus lectores que esos hombres no eran ni la fuente ni los árbitros finales de su mensaje; lo que implica que si lo hubieran rechazado, les habría negado su apostolado. El contar con su aprobación había sido para Pablo una prueba fresca de que estaban guiados por Dios. Contando con esa inspiración puede que ni le pasara por la cabeza, cuando tuvo lugar el acuerdo, la idea de que hubieran podido tomar otra decisión. Que el mensaje es la prueba del mensajero queda reflejado en Gal 1,6-9 y 5,10. Tiene por seguro que aún los apóstoles han de ser juzgados por su fidelidad al evangelio (1 Cor 4,1-3; 2 Cor 5,10)⁹⁷. Opinamos que san Pablo no llegó ni a plantearse la hipótesis de un rechazo.

La presencia de un imperfecto en un texto no implica necesariamente que el escritor sepa, cuando lo escribe, que las personas mencionadas han perdido la cualidad atribuida o ya han muerto⁹⁸. Creemos que el acento no queda en que la cualidad sea algo del pasado, sino que, en la medida en que una estimación, de por sí variable, sirva de pauta de valoración, Pablo la ve con indiferencia. Lo único que le importa al Apóstol es que su evangelio dado por Dios para los gentiles había sido plenamente reconocido por la jerarquía jerosolimitana.

Es probable que las comunidades judeocristianas de Judea estuviesen regidas en los primeros tiempos por un triunvirato: Pedro, Santiago y Juan. Un dato significativo es el puesto destacado de los tres discípulos del mismo nombre en el ministerio terreno de Jesús, según la tradición de Mc⁹⁹. Otro el papel de Pedro y Juan en las tradiciones sobre las primeras comunidades de Jerusalén, Judea y Samaria, recogidas por Hch¹⁰⁰; así como que, según Hch 12, Santiago y Pedro son los primeros alcanzados por la persecución de Herodes Agripa. Aunque no contamos con una noticia directa, es también probable que, tras la muerte de Santiago el Zebedeida, y una vez regresados Pedro y Juan a Jerusalén, se renovase el triunvirato al integrarse Santiago el hermano del Señor, también testigo del Resucitado (1 Cor 15,7), que había podido asumir el liderazgo de la iglesia jerosolimitana (cf. Hch 12, 17) con ocasión de la persecución de

97 Cf. D. M. Hay, 'Paul's Indifference to Authority', *JBL* 88 (1969) 36-44, en pp. 42-43.

98 Cf. S. Mavrofidis, 'Gal 2,6b: l'imperfetto e le sue conseguenze storiche', *Bibl* 64 (1983) 118-121.

99 Cf. Mc 5,37; 14,33 y el papel predominante de Pedro en muchos relatos.

100 Cf. Hch 1,13; 3,1.3; 4,13.19; 8,14.

Herodes Agripa ¹⁰¹. Es probable que el número de tres y su apreciación como pilares no se deba meramente al hecho de que destacasen como líderes en el desarrollo de la comunidad. Lo mismo que el alcance simbólico de los «Doce» se capta en contextos escatológicos del N.T. como el soporte de la comunidad de la Nueva Alianza (cf. Ap 21,14), conviene situar el alcance de los tres pilares (en la nueva creación, la nueva Alianza, el Israel de Dios, inaugurados por la resurrección de Cristo), en el encuadre de ideas del judaísmo antiguo en torno a que Dios estableció el mundo, la comunidad de la Alianza, Israel, sobre la base de tres pilares, los tres patriarcas (Adán, Noé, Abraham) ¹⁰². El tono de la referencia parece indicar que Pablo no hace suya esta apreciación. Puede que la imagen no le hiciera particularmente feliz. Sería, pues, una ironía de la historia, no sólo que en la tradición posterior el mismo Pablo sea contado junto a Pedro entre los pilares más importantes (*1 Clem* 5,2-5), sino que su mención de los tres pilares haya podido influir en el proceso de la ampliación de la parte epistolar del N.T., por la añadidura de las epístolas católicas al corpus paulino, gracias a su atribución a Pedro, Santiago y Juan ¹⁰³.

Fueron los apóstoles pilares los que decidieron reconocer el evangelio paulino y su efectividad. Pablo hizo el alegato decisivo; pero fueron ellos los que juzgaron si había que aceptarlo. Hay, pues, suficientes indicios de que durante la segunda visita a Jerusalén Pablo reconocía la autoridad de sus líderes para tomar decisiones que afectaban a la entera misión cristiana ¹⁰⁴. Todo el relato de Gal 2,6-10, más que un acuerdo entre iguales, evoca una decisión tomada por una instancia autoritativa.

101 D. Wenham - A. D. A. Moses, "“There are some standing here...”: Did they Become the “Reputed Pillars of the Jerusalem Church? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9 and the Transfiguration”, *NT* 36 (1994) 146-163, en pp. 153-158, proponen una conexión entre los tres testigos de la Trasfiguración (Mc 9,2-8), el trasfondo hebreo de la expresión “los que se mantienen firmes” (Mc 9,1) y los “pilares” de Gal 2,9 (con la substitución de un Santiago por el otro).

102 Cf. R. D. Aus, ‘Three Pillars and Three Patriarchs: A Proposal Concerning Gal 2,9’, *ZNW* 70 (1979) 252-261, en pp. 254-257.

103 Cf. D. Lührmann, ‘Gal 2,9 und die katholische Briefe. Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei’, *ZNW* 72 (1981) 65-87, en pp. 66-72.

104 Cf. Dunn, *NTS* 1982, pp. 469-470 y 472-473.

La «recepción» del evangelio a los gentiles (Gal 1,6-9)

Dada la singularidad de la denominación «Pedro» (2,7.8), en lugar de Cefas (1,18; 2,9.11), se ha pensado que Pablo cita en estos dos versículos una frase del acta de la asamblea de Jerusalén, que se habría redactado en arameo para los judeocristianos jerosolimitanos y en griego para los de la Diáspora¹⁰⁵. Pablo la habría recogido de esta última versión¹⁰⁶. Además esta hipótesis ha servido para explicar que, en tanto que Gal 2,7-8 menciona a Pedro como el exponente del apostolado de la circuncisión, en 2,9 son (y este orden), Santiago, Cefas y Juan. Las frases del acta de la asamblea (vv. 7-8) reflejarían la posición de Pedro en Jerusalén por entonces: la misma que tenía cuando la primera visita de Pablo en Gal 1,18-19; pero, según se dice, ya se advierte desde 1,19 a 2,9 el avance de Santiago en su posición dirigente dentro de la iglesia jerosolimitana. En la visión retrospectiva de Pablo le interesa dejar claro (Gal 2,2 y 9) que en el acuerdo de entonces participaron también los que luego pasarían a primer plano. Un grupo dirigente que seguía contando con Pedro, pero en segundo lugar¹⁰⁷. En la misma línea se ha argüido que en Gal 2,7-8 queda reseñada una tradición personal paulina que circulaba en las comunidades de lengua griega antes del «concilio» de Jerusalén y que tendría sus raíces en la primera visita de Pablo a Jerusalén¹⁰⁸.

Como estas reconstrucciones no tienen base documental y el lenguaje es paulino, se ha dado como explicación que la denominación de Pedro podría ser un recordatorio de la identidad

105 E. Dinkler, 'Der Brief an die Galater. Zum Kommentar von Heinrich Schlier', en: *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie* (Tübingen 1967) 270-282, en pp. 278-280, dedujo que Pablo cita en Gal 2,7-8 del protocolo oficial de la asamblea de Jerusalén. A propósito de Gal 1,18 hemos presentado ya algunas derivaciones de esta interpretación. Cf. n. 16.

106 G. D. Kilpatrick, 'Peter, Jerusalem and Galatians 1:13-2:14', *NT* 25 (1983) 318-326, explica a su vez las peculiaridades lingüísticas de la sección como recogida y retocada por Pablo de un memorandum, redactado por otro tras el encuentro, dirigido a la comunidad de Antioquía. Cf. n. 16.

107 Cf. G. Klein, 'Galater 2,6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde', en: *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament* (München 1969) 99-128, en pp. 106-113.

108 Cf. Lüdemann (Göttingen 1980) pp. 86-94, que deduce también que, si Pablo alude a una tradición personal conocida de los gálatas de antes del concilio, ello es un indicio de que también la fundación de las comunidades gálatas es anterior a éste. Es un hipótesis sobre otra.

Pedro/Cefas para los gálatas ignorantes del arameo ¹⁰⁹. También se ha señalado que la variación podría ser sólo estilística; puesto que los escritores antiguos, como los modernos, usan frecuentemente sinónimos para evitar repeticiones, incluyendo las de los nombres propios ¹¹⁰. Por nuestra parte, sugerimos que Pablo pudo haber hecho suya la denominación Cefas, con la que le conoció cuando la primera visita (Gal 1,18). En cambio, por el tiempo del encuentro, Pedro había pasado a ser la denominación más común; escogida por el apóstol mismo como consecuencia de su tarea misional con judeohelenistas, en la Decápolis palestina o aún en la Diáspora. Pablo, por esta vez, se atiene a la denominación ya corriente.

El lenguaje es paulino. No se trata de expresiones tradicionales que haya que retrotraer a una tradición escrita ¹¹¹. El pasaje está compuesto quiásticamente. El doble paralelismo destaca la igualdad entre la misión de Pedro en el mundo judío y la de Pablo entre los paganos. Por dos veces Pablo habla de su misión, al comienzo y al final del pasaje, y por dos veces, en el centro, se compara con Pedro. Su interés queda en proclamar que su apostolado entre los gentiles tiene el mismo origen divino que el de Pedro entre los judíos ¹¹².

En el v. 8 Pablo no habla de dos mensajes salvíficos de contenido diferente —lo que iría contra su proposición en Gal 1,7— sino que (como en 1 Tes 2,4; 3,2 y Flp 1,5; 4,15) εὐαγγέλιον designa la predicación. Circuncisión e incircuncisión no son conceptos que cualifiquen a distintos evangelios, sino que remite a los tipos de destinatarios de la misión, tal como los encuentra la llamada salvífica (cf. 1 Cor 7,18-19).

Pablo podía sentirse afianzado en su conciencia misionera desde que había recibido el pleno reconocimiento de los más estimados en Jerusalén. Habían reconocido que Dios le había confiado el evangelizar a los incircuncisos, lo mismo que a Pedro el dirigirse a los circuncisos. Lo habían «visto». Esto no pretende decir que habían sido agraciados con una nueva cristofanía como la de

109 Cf. Suhl, *NTS* 1992, p. 435.

110 Cf. *José y Asenet* 22,2; Mc 14,37; Lc 22,31-34; Jn 21,15-19; Rom 8,9-11. Citados por D. C. Allison, 'Peter and Cephas: One and the Same', *JBL* 111 (1992) 489-495, en pp. 491-492.

111 Cf. Stuhlmacher (Göttingen 1968) p. 96.

112 Cf. S. A. Panimolle, 'L'autorité de Pierre en Gal 1-2 et Ac 15' en: L. De Lorenzi (ed.), *Paul de Tarse. Apôtre du notre temps* (Rome 1979) 269-289, en p. 273.

Pablo y es un indicio de que éste pudo llegar a su convicción de haber sido llamado para la evangelización de los paganos bastante después de la cristofanía. Los jerosolimitanos lo habían podido ver por un relato pormenorizado hecho por Pablo, Bernabé, y acaso el mismo Tito, de sus experiencias misioneras ¹¹³. Los «columnas» captaban que Dios revela también su voluntad a través del devenir histórico. Se le reconocía a Pablo su dedicación al apostolado entre los paganos; pero lo mismo se hacía con Bernabé. Era el reconocimiento de un hecho; no un encargo con derecho exclusivo ¹¹⁴. Cuando Pablo escribe Gal tiene tras de sí una imponente tarea misionera, realizada por él solo, con pocos y variados colaboradores. Se sentía «el misionero de los paganos». Pero, desde esta perspectiva, remite a un tiempo en que aún no tenía esa posición independiente. La equiparación de su misión con la de Pedro (vv. 7-8) pierde fuerza cuando el mismo Pablo, fiel a la verdad, reconoce para concluir que los tres «pilares» dieron las manos tanto a él como a Bernabé (v. 9). Por entonces no se trataba tanto de Pedro y Pablo como de Jerusalén y Antioquía. Pablo era, como Bernabé, un representante, un comisionado de Antioquía. El acuerdo era un reconocimiento de la misión pagana, sin circuncisión, centrada en Antioquía ¹¹⁵.

Cabe pensar que también respondía a una experiencia histórica la dedicación de Pedro al apostolado de los judíos. No hay que excluir que la dedicación de Pedro a los judíos partiera de una convicción teológica. Los primeros cristianos, y el mismo Pablo (Rom 1,16) tenían muy claro que la oferta salvífica debía de hacerse primero al pueblo de la promesa. Pedro era estimado como el principal de los discípulos del Jesús terreno y el primero de los testigos del Resucitado (1 Cor 15,5; Lc 24,34). La tradición de Hch 1-12 lo presenta también como cabeza de la iglesia madre de Jerusalén. Debió pensarse que a esa primacía correspondía también el liderazgo de la misión más importante teológicamente, aunque a la larga, históricamente, quedase abocada al fracaso. Esto no concuerda del todo con lo que nos narra Hch 10,1-11,18 (y recoge Hch 15,7-8) atribuyendo a Pedro la iniciativa de la misión

113 Dejamos de lado si se trataba del viaje misionero que narra Hch 13-14, si lo incluían o si eran anteriores.

114 Verseput, *NTS* 1993, pp. 50-51, excluye que se tratase de un acuerdo expresado formalmente. La división expresada en 2,9c es una consecuencia de lo narrado hasta este punto. La aprobación era simplemente un reconocimiento de la situación existente, tal como queda presentada en el c. 1.

115 Cf. Haenchen (Tübingen 1965) p. 62.

gentil. No es óbice a la historicidad de esta tradición, sino acaso a su puesto cronológico en la obra lucana. Puede que haya que situar el episodio de Cornelio entre el acuerdo de Jerusalén (Gal 2,7-8), que sólo conoce a Pedro como misionero de los judíos, y el conflicto antioqueno, antes del cual también Pedro vivía de modo pagano (Gal 2,14) y comía con los paganos (Gal 2,12) ¹¹⁶.

La distinción de campos misioneros (Gal 2,9)

No hay que pensar que la distribución de campos fuera una delimitación exclusiva. El mismo Pablo no lo entiende así, pues da expresión en tiempo posterior a su preocupación y esfuerzos por ganarse a los judíos (1 Cor 9,20). Sólo si siguió insistiendo en predicar en las sinagogas se explica que sufriera cinco veces el castigo sinagogal de los azotes (2 Cor 11,24); pues no hay motivo para situar todos estos sufrimientos antes del acuerdo. El acuerdo debió ser simplemente una constatación de esfera de eficacia. A lo más pudo implicar una delimitación geográfica por el interés de que esa misión, que podía provocar violento rechazo judío, no se desarrollase en Palestina, donde eran de temer tumultos populares en poblaciones mayoritariamente judías.

Este acuerdo era difícilmente practicable tanto bajo el punto de vista geográfico como bajo el etnográfico. La cuestión de cómo comportarse si misioneros antioquenos o jerosolimitanos se encontraban en el ámbito de la diáspora quedaba tan poco resuelta como la cuestión eclesiológica sobre la posibilidad o no de la comunidad de mesa en comunidades mixtas. Tanto el incidente de Antioquía (Gal 2,11-14) como la agitación en Galacia derivan de que esos problemas no habían quedado resueltos. El acuerdo se había de mostrar pronto como impracticable ¹¹⁷.

La teología de Pablo y la de Jerusalén debían ser diferentes, aunque Pablo hable de coincidencia en lo fundamental (1 Cor 15, 11) y cada uno reconociese la posición del otro (Gal 2,1-10). Lo que las hacía diferentes, desde luego, era el hecho de que el evangelio

116 Cf. R. Pesch, 'Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts. Ein Versuch über Gal 2, Apg 10,1-11,18, Apg 11,27-30; 12,25 und Apg 15,1-41', en: P.-G. Müller - W. Stenger (ed.), *Kontinuität und Einheit. Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 105-122, en pp. 112-116.

117 Cf. Stuhlmacher (Göttingen 1968) pp. 98-100, que atribuye lo impracticable del acuerdo a su carácter de "derecho sacro escatológico".

iba dirigido por un lado a los gentiles y por otro a Israel. Sobre la base del núcleo común puede que los mismos interesados no percibiesen claramente las diferencias. Pablo reconoce el evangelio jerosolimitano y se mostrará agradecido a las bendiciones que desde él han fluído a los gentiles (Rom 15,27). En lo esencial no puede admitir diferencias, dado que su evangelio a los gentiles le ha sido dado por Dios en Cristo (Gal 1,15-16) y cuenta con la plena aprobación del Señor ¹¹⁸. A su debido tiempo cuidó también de contar con el reconocimiento de las columnas apostólicas (Gal 1, 18; 2,2).

Sin duda Pablo reivindicaba la igualdad con Pedro y su independencia; pero su vocabulario mismo revela que la relación entre él y la iglesia de Jerusalén no era simétrica. Los términos utilizados en Gal 2,1-10 pertenecen al campo semántico del poder y de la sumisión: obligar (v. 3), esclavizar (v. 4), someterse (v. 5), dar la mano (v. 9). No hay verdadera reciprocidad en Jerusalén entre Pablo y las columnas. El asunto discutido no había sido el Evangelio, anunciado entre los judíos, que podía integrar tácitamente, o aún con justificación teológica, la circuncisión y la obediencia a la Ley. Menos aún se debió cuestionar que judeocristianos como los de Jerusalén, por su pastoral misionera o su apego a la tradición, siguiesen fieles a sus costumbres. El acuerdo de Jerusalén implicaba un reconocimiento mutuo. Sin embargo no creemos que admitiese explícitamente dos tipos de cristianos: los de origen pagano, incircuncisos, y los de origen judío, circuncisos y sometidos a la Ley. No sólo porque Pablo, como cristiano judío, habría tenido que mantenerse sometido a las prescripciones legales en contra de sus firmes principios, sino porque el mismo Pedro se había adaptado ya (o lo haría poco después) a vivir «al modo gentil» (Gal 2,14). Reconocer como normativos dos tipos de cristianismo hubiese sido admitir dos evangelios ¹¹⁹. Sin embargo el ahondamiento teológico en el alcance del único Evangelio proclamado por Pablo, reconocido y vivido por Pedro, topó con el creciente rechazo de un sector de la comunidad jerosolimitana (Gal 2,4.12), y a la larga debió ser lo predominante en esa comunidad. Mien-

118 Cf. Ll. Gaston, 'Paul and Jerusalem', en: *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. W. Beare*. Ed. by P. Richardson - J. C. Hurd (Waterloo, Ontario 1984) 61-72, que en p. 70 ofrece un sumario de su reconstrucción de la teología jerosolimitana.

119 Disentimos de la opinión de F. Refoulé, 'Date de l'Épître aux Galates', *RB* 95 (1988) 161-183, en p. 171, de que Pablo los reconoce en Rom 4, 11.12.16; 15,7-12.

tras unos abogaban por un judeocristianismo estricto (cf. Hch 21, 20-21), otros —como los agitadores de Galacia— trataron de encauzar judaicamente la misma misión gentil.

El compromiso de la colecta (Gal 2,10)

No hay que entender el «sólo» del v. 10 como una restricción del tajante «no me impusieron nada» del v. 6. No hay prueba de que el sentido del compromiso del v. 10 vaya más allá del expresar y corroborar la solidaridad afirmada en el v. 9. La colecta no se dirige a Jerusalén como reconocimiento de una supremacía. Implica tanto un reconocimiento de mutua independencia como de solidaridad.

El texto no da pie sino para especulaciones sobre los motivos que pudieron dar ocasión a la petición de los jerosolimitanos. Es posible que interpretasen los términos del acuerdo como una carga que documentaba su supremacía espiritual ¹²⁰. La comunidad madre habría hecho uso del derecho del evangelizador a ser mantenido por los evangelizados (cf. 1 Cor 9,14), reclamando ser sostenida por las nuevas comunidades surgidas de la misión iniciada a partir de Jerusalén ¹²¹. Afirmar ésto es dar por supuesto que se entendía a la iglesia cristiana como una única gran comunidad centrada en Jerusalén. La colecta implica un reconocimiento agradecido del papel de Jerusalén como comunidad madre (cf. Rom 15,25-27.31); pero no puede derivarse de ello el reclamo de una preminencia jurídica de Jerusalén. No había todavía una estructura orgánica de la Iglesia universal con ministerios universales; pero sí la conciencia de una *κοινωνία* fundada en la participación común de todos en el único Evangelio. El concepto clave del v. 9 (*κοινωνία*) explica la secuencia del v. 10 ¹²². Será su término predilecto para designar la colecta ¹²³.

120 Cf. Stuhlmacher (Göttingen 1968) p. 105.

121 Cf. K. Holl, 'Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde', en: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II. *Der Osten* (Darmstadt 1964 = Tübingen 1928) 44-67, en pp. 58-62.

122 Cf. J. Hainz, 'Gemeinschaft (*κοινωνία*) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2,9f.). Zum paulinischen Verständnis von der Einheit der Kirche', en: P.-G. Müller - W. Stenger (ed.), *Kontinuität und Einheit. Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 30-42, en pp. 40-42. Destaca que el término tiene un carácter de clave para la comprensión de Gal 2,9-10 y con ello del cristianismo primitivo.

123 Cf. 2 Cor 8,4; 9,13; Rom 15,26.

No es imposible, pero sí improbable, que se entendiese en analogía con el impuesto judío para el Templo ¹²⁴, o que se quisiese ver realizada esa comunión siguiendo el ejemplo de la relación de los «temerosos de Dios» con las comunidades judías (cf. Hch 10, 2.35). Se ha pensado que la colecta legitima la existencia de comunidades de incircuncisos y su vinculación con Jerusalén con ayuda de categorías teológicas judías tradicionales (cf. Flp 4,18). Hay que reconocer, en tal caso, que, como los cristianos de la gentilidad no estaban familiarizados con esas categorías, el Apóstol recurre para justificar la colecta a motivaciones secundarias como las que presenta en 2 Cor 9,9-10 y Rom 15,27 ¹²⁵. Tanto la explicación ofrecida como el presunto cambio de motivos realizado por el Apóstol, son meras conjeturas. En realidad, no sabemos cómo la entendían las autoridades de la iglesia madre. Es llamativo que Lucas, que en su doble obra destaca la importancia histórico salvífica de Jerusalén para la Iglesia y la vinculación de Pablo con la comunidad jerosolimitana, calle casi totalmente sobre la colecta paulina. En su única mención (Hch 24,17), la gran colecta de las comunidades pagano cristianas a favor de la iglesia de Jerusalén parece un asunto privado de Pablo, que atestigua su lealtad al judaísmo ¹²⁶.

Seguramente la colecta no era para Pablo una especie de tributo eclesiástico, en analogía el tributo judío para el Templo, ni expresión de reconocimiento de un primado de jurisdicción de la iglesia jerosolimitana. En el «servicio» para los «santos de Jerusalén» (Rom 15,25.31) se manifiesta, a lo más, el reconocimiento de una prioridad histórico salvífica de la comunidad primitiva jerosolimitana, representante de la comunidad de salvación escatológica y del resto santo de Israel.

En la carta (Gal 2,1-10) Pablo está tratando de mantener cierta medida de independencia y, al mismo tiempo, de continuidad

124 Cf. J. Jeremias, 'Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie', en: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 233-238 (= *ZNW* 27 (1928) 98-103) en p. 237.

125 Cf. K. Berger, 'Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte', *NTS* 23 (1976/77) 180-204, en pp. 195-202.

126 Cf. J. Eckert, 'Die Kollekte des Paulus für Jerusalem', en: P.-G. Müller - W. Stenger (ed.), *Kontinuität und Einheit. Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 65-80, en pp. 65-67 y 78-79. Ve como posible explicación del desinterés lucano el que el primado histórico salvífico de Jerusalén hubiese perdido actualidad con la destrucción de la ciudad; pero esto deja sin aclarar por qué Lucas, que ha destacado otros elementos de vinculación histórica de Pablo con Jerusalén, no captó un alcance de la colecta que corroboraría ese primado. Opinamos que se debe a que la tradición llegada a Lucas nunca le atribuyó ese significado.

con la iglesia de Jerusalén. Le importan mucho tanto su propia autoridad apostólica como la colecta, su servicio a Jerusalén (cf. Rom 15,31). Sigue adelante con ella (Gal 6,6-10), pese a que este esfuerzo podría haber sido denunciado por sus adversarios como un signo de su inferioridad respecto a la comunidad jerosolimitana¹²⁷; sin embargo es muy significativo que no llegasen a hacerlo.

Pablo no alardea cuando dice que se ha esforzado en cumplir ese compromiso. Está claro su interés por llevar adelante la colecta en las comunidades que ha fundado (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15,25-28.31). De esto ya sabían los gálatas (Gal 6,6-10), a quienes había ganado para la colecta en el curso de su segunda estancia con ellos antes de escoger como base misionera Éfeso. Precisamente remite desde aquí para los los corintios a las mismas instrucciones que había dado ya en Galacia (1 Cor 16,1-2), sea que las conociesen ya por la carta anterior (cf. 1 Cor 5,9), sea que formasen parte de esas instrucciones comunes a todas las iglesias que les había de recordar Timoteo (cf. 1 Cor 4,17).

Lo llamativo es que el interés por la colecta no aparece hasta su segundo viaje misionero (el «tercero» de Hch 18,23-21,14). Se ha dado como explicación el que no estuviese por la labor cuando se separó de Bernabé y de la comunidad de Antioquía, no tanto por una discusión sobre Juan Marcos (Hch 15,36-41) como por su disparidad cuando el «incidente de Antioquía», provocado por la intromisión de los críticos jerosolimitanos (Gal 2,11-14). Cuando acabó su primer viaje como jefe de misión volviendo de Corinto a Antioquía (Hch 18,22), debió de reanudar las relaciones, si no rotas sí muy frías con antioquenos y jerosolimitanos. Sólo entonces debió tomar con particular empeño el llevar adelante la colecta. Con todo, tiene motivos para temer que su colecta no sea bien acogida por los cristianos jerosolimitanos; probablemente porque podrían sentirse comprometidos a los ojos de los demás judíos (Rom 15,31)¹²⁸. Sin embargo esta explicación del retraso no es coherente con la afirmación de Pablo en Gal 2,10b. Tendría que haber usado el presente («lo que me esfuerzo por hacer») en lugar del aoristo.

Nos parece un tanto fantástica la propuesta (apoyada en una interpretación demasiado estricta del aoristo («lo que me he estado esforzando por hacer»)) de anticipar los viajes de Pablo en que

127 Cf. L. W. Hurtado, 'The Jerusalem Collection and the Book of Galatians', *JSNT* 5 (1979) 46-62, en pp. 53-58.

128 Cf. Taylor (Sheffield 1992) pp. 204-205 y 225-226.

la colecta no aparece entre sus intereses. El colocar en los años que siguen al viaje a Siria y Cilicia, y antes del encuentro en Jerusalén, la misión conjunta con Bernabé por la «Galacia» meridional, el viaje por Grecia (con las fundaciones de Filipos, Tesalónica y Corinto) y aún la fundación de las comunidades de Galacia ¹²⁹.

Frente a las posturas señaladas, proponemos otra explicación: la de que Pablo no haya perdido nunca de vista su compromiso; pero anteponiendo siempre las urgencias de su misión. En las visitas fundacionales no podía correr el riesgo de que le confundiesen con un sofista aprovechado, si comenzaba en seguida la recaudación (cf. 1 Tes 2,5.9).

RAMÓN TREVIJANO ETCHEVERRÍA

SUMMARY

The first visit of St. Paul to Jerusalem, made solely to get to know Cefas personally, is an unequivocal testimony to the prestige and pre-eminent place of Peter in those first years of the christian movement. The second visit, made a little more than ten years afterwards, was due to the concern of Paul and the Antiochenes for the continuance and success of the mission to the pagans, that mission which did not impose the Law on them and which had begun to come under question from the judaisers who had come from Judea. Paul, inspired by a revelation, journeyed to obtain from the undoubted leaders of the Jerusalem christians the explicit recognition (which he held as certain) of the Gospel free of the Law. He thought that, relying on this support, he could curb the campaign of the judaisers.

129 Cf. Lüdemann (Göttingen 1980) pp. 105-151. Esto le lleva también a identificar el viaje de Gal 2,1-10 con el de Hch 18,22, dejando reducidos los de Hch 11,27-30 y Hch 15 a composiciones lucanas (p. 211).