

La investigación moderna sobre Pablo de Tarso. nuevas perspectivas

Antonio Piñero

James D. G. Dunn

El cristianismo en sus comienzos.

Comenzando desde Jerusalén. 2 vols.

Trad. de Serafín Fernández

760 pp y 712 pp. 60,20 € y 59 €

Pamela Eisenbaum

Paul was not a Christian. The Original Message

of a Misunderstood Apostle

Nueva York, HarperOne, 2009 336 pp. \$20

Carlos A. Segovia

Por una interpretación no cristiana de Pablo de Tarso.

El redescubrimiento contemporáneo de un judío mesiánico

Kindle Book 5,39 €

Nicholas Thomas Wright

Paul. In Fresh Perspective

Minneapolis, Fortress, 2005 195 pp. \$17

Magnus Zetterholm

Approaches to Paul. A Student's Guide

to Recent Scholarship

Minneapolis, Fortress Press, 2009 288 pp. \$18

La adecuada comprensión de las cartas de Pablo de Tarso es absolutamente fundamental para el cristiano, pues prácticamente toda su religión se basa, desde el siglo IV sobre todo, en las líneas marcadas por el Apóstol al repensar y reconfigurar la figura del Jesús de la historia, amalgamándola con la del Cristo celestial. Puede defenderse sin temor a equivocarse que las aportaciones de los evangelistas, tan trascendentales para el cristianismo, se basan también en el desarrollo de la ruta marcada por el maestro Pablo.

La exégesis tradicional del Apóstol durante centurias ha sido cuestionada a partir de mediados del siglo XVIII, pero de una manera más radical aún desde 1970. Y no es extraño, ya que desde mediados del siglo II hasta hoy día la exégesis de sus cartas ha sido considerada muy difícil, porque se trata de correspondencia, no de tratados, y porque se ignora una buena parte de las relaciones y convenciones culturales que las gobiernan, por no hablar del desconocimiento parcial de los problemas personales y comunitarios que mediaban entre el autor y sus primeros lectores.

A pesar de tales dificultades, la interpretación paulina ha discurrido por senderos casi unívocos, sin grandes discrepancias. A partir de san Agustín, a finales del siglo IV, pasando por Anselmo de Aosta en el siglo XI (o Anselmo de Canterbury, donde fue obispo), y de Martín Lutero y Juan Calvino, se han entendido las cartas paulinas como la predicación de Pablo a los gentiles de un «evangelio» particular, cuya idea central

era: con Cristo ha llegado la plenitud de los tiempos, se acerca el momento final y es preciso que se cumpla la promesa completa de Dios a Abrahán, en concreto aquello que la divinidad dice: «Te haré padre también de muchos pueblos» (Génesis 17, 5). Ello supone que en el «Israel de Dios», el único pueblo destinado a la salvación, han de integrarse también los gentiles sin necesidad de hacerse judíos y, por tanto, sin obligación alguna de circuncidarse y de observar la ley de Moisés.

Tal «evangelio» había sido recibido por Pablo gracias a una revelación directa de Dios. Según esta buena noticia, al final de los tiempos, Jesús, hijo preexistente de Dios, había sido enviado por su Padre al mundo y se había encarnado en un ser humano normal, aunque de la estirpe de David. Por medio de la muerte en cruz de este hombre, Jesús Mesías, a saber, un sacrificio vicario por todos los pecadores, se lograba que la humanidad entera –enredada en una red inextricable de pecado y de enemistad hacia Dios de la que no podía salir por sus propias fuerzas– fuera redimida por pura gracia. Se restauraba así la amistad perdida entre Dios y su criatura predilecta, el ser humano, a la vez que éste recibía la promesa de la inmortalidad con su ingreso en el paraíso. Mas para apropiarse de los bienes de este sacrificio, planeado por Dios desde toda la eternidad, había que cumplir con una condición: que el hombre hiciera un acto de fe, ayudado por la gracia divina, en el efecto salvador de la muerte vicaria del Mesías Jesús en la cruz.

Según el mismo consenso de siglos, esta teología era el producto de una «conversión» de su autor, Pablo, a una nueva visión del judaísmo, el judeocristianismo o cristianismo a secas. Pero tal ideología representaba un ataque en toda regla al valor salvífico de la ley de Moisés, pilar básico de la religión judía. Además, desde esos momentos, el judaísmo era considerado anticuado y legalista, porque había ya una nueva alianza y porque sostenía que el ser humano se salvaba si se atenia al cumplimiento de las normas de una Ley muy exigente. De este modo adquiriría por su propio esfuerzo los méritos suficientes para defenderse ante el tribunal divino. Frente a esta concepción surgía la idea nueva de una salvación otorgada no por méritos propios, sino por un Dios lleno de amor, gracia y misericordia. A la vez se increpaba a los judíos con continuos reproches como increyentes redomados, incapaces de aceptar el plan de Dios en el Mesías Jesús.

Ahora bien, tras lo ocurrido en la Segunda Guerra Mundial, en especial después de Auschwitz y otras instituciones similares de exterminio de los judíos, se percibió con especial sensibilidad que esta teología paulina –unida a la de sus epígonos, en especial los evangelistas Mateo y Juan– había contribuido notablemente a la persecución de los judíos por parte de los cristianos hasta la actualidad. Pero atribuir este efecto a Pablo había sido un monumental error. A lo largo de siglos, sus cartas, esta suerte de presunto vademécum del antijudaísmo cristiano, habían sido mal interpretadas: su exégesis debía revisarse a fondo. A partir de los años sesenta del siglo pasado, diversos estudiosos, entre los que destacaron Johannes Munck y Krister Stendahl, comenzaron a discutir los presupuestos de la exégesis paulina y a ofrecer nuevas interpretaciones de pasajes fundamentales de sus cartas. A ello se unió la percepción de que los términos «judaísmo» y «cristianismo» eran inapropiados en el contexto del siglo I, puesto que ninguno de ellos daba cuenta de la complejidad del pensamiento religioso en el que se había movido Pablo. Era preciso volver a repensar al Apóstol ante el temor de que hubiera sido secularmente mal entendido y la incipiente certeza de que –entre otros

muchos aspectos- tal «contribución» al antisemitismo por su parte fuera totalmente contraria a su pensamiento.

Carlos A. Segovia, el primero de los autores que ahora reseñamos, es, según creo, el único pensador español hasta el momento que ha asumido plenamente unas perspectivas nuevas desarrolladas sobre todo a partir de Stendahl. En su opinión, las razones que desde el principio han dificultado la correcta interpretación del mensaje paulino son básicamente de dos clases: históricas -falta de conocimiento de su complejo mundo, el judaísmo- y textuales, las dificultades de la lectura de los manuscritos, copiados en escritura seguida, sin división de palabras ni de párrafos, lo que había llevado a atribuir a Pablo opiniones que no eran suyas, sino de sus adversarios, por no mencionar las dificultades intrínsecas de las cartas mismas. Estos obstáculos en su conjunto siguen impidiendo aún hoy a muchos lectores comprender el mensaje de Pablo. ¿Qué es en realidad lo que él dice y lo que no dice en sus cartas?

Segovia se pregunta si Pablo se propuso superar el judaísmo, reformarlo o simplemente integrar a los gentiles en Israel por medio de su «evangelio». La respuesta es negativa a la primera cuestión y positiva a la segunda: Pablo, a diferencia de lo que enseña la Iglesia en general, no abandonó jamás el judaísmo, sino que buscó incorporar a los paganos a Israel ante el fin de los tiempos. Entonces, ¿fue Pablo «cristiano» conforme al significado que habitualmente asignamos a este término? Segovia responde que de ningún modo pudo ser algo que todavía no existía, y que habría de formarse plenamente siglos más tarde. Sin duda, después de Pablo, se desarrolló un pensamiento que se creyó heredero de su teología, pero que en realidad la malinterpretó, dando así como resultado el nacimiento de una nueva religión que el Apóstol jamás habría saludado con gozo.

¿Pensó Pablo que Jesús era el mesías de Israel o creyó únicamente que era el salvador de los gentiles? Cristo es para Pablo únicamente la vía que tenían los gentiles para incorporarse a Israel, cuya restauración final estaba en ciernes; los judíos, sin embargo, tenían ya la Alianza, y en ese sentido no necesitaban a Cristo: no tenían que creer en él necesariamente para salvarse. Pero debían, a la vez, aprovechar la oportunidad que él les brindaba, como Mesías al final de los tiempos, de reconciliarse con Dios y ser la luz de las naciones, para que estas se salvaran también adorando al Dios de Israel. Por ello puede decirse que el Apóstol suscribe la existencia de una «doble vía para la salvación»: una para los judíos y otra para los gentiles.

O, mejor, es preciso hablar más bien de dos caminos diferentes, pero relacionados entre sí, puesto que cada sección de la humanidad se salva por la acción del mismo Dios. Pablo, sobre todo en *Romanos*, dirige al respecto una doble y simultánea advertencia a los paganos convertidos y a los judeocristianos. Los paganos conversos no deben creerse superiores a los judíos ya cristianos porque estos últimos sigan aferrados a unas costumbres de su ley ancestral, que para ellos, gentiles convertidos, estaba ya superada. Y los segundos, los judeocristianos, no debían sentirse superiores a los gentiles conversos, ni tampoco a aquellos otros judíos que no habían aceptado a Cristo, pues poseían ya la Alianza de Dios con Abrahán, su progenitor, que les bastaba para salvarse sin convertirse en cristianos. El fundamento de esta doble advertencia de Pablo choca con la tesis cristiana, según la cual no hay salvación fuera de la Iglesia.

Defiende también Segovia que la incorporación de los gentiles a Israel no fue una preocupación únicamente de Pablo, sino una constante a lo largo de la historia del judaísmo anterior al rabínico, interés que llegó en ocasiones –o así parece– a enfrentar a unos grupos judíos con otros. El nacimiento de la apocalíptica, con la doctrina de la reordenación del universo al final de los tiempos, estuvo de algún modo ligado a esa controversia. Los textos que sugieren que, al final, las naciones se incorporarán a Israel son numerosos y de muy diferente índole: proféticos, narrativos, litúrgicos, simbólicos, etc. Por otra parte, algunos de esos textos apuntan a la necesidad de una misión a los gentiles previa a la consumación de todas las cosas para la integración de los paganos en Israel en igualdad de condiciones con los judíos. Es esta la idea que Pablo retoma y amplía reflexionando sobre el alcance de las promesas de Dios a Abrahán, de las que los gentiles son también destinatarios.

Respecto a Jesús como Mesías, señala Segovia que, a diferencia de otros autores neotestamentarios, Pablo elude identificar nominalmente a Cristo con el «Hijo del hombre» (según Segovia, este mesías de origen celeste era propio de la apocalíptica judía que había formado ya tal concepto), si bien atribuye a Cristo ciertos rasgos propios del Hijo del hombre y del Mesías de origen davídico en su función de juez del final de los tiempos. Pablo es, por lo tanto, deudor del mesianismo judío prerrabínico y apocalíptico, cuyo repertorio de figuras mesiánicas –regias, sacerdotales, proféticas, jurídicas, didácticas y carismáticas, ya sean humanas o sobrehumanas, históricas o legendarias– permite encuadrar en su contexto los orígenes ideológicos del cristianismo en tanto que fenómeno específicamente judío. En este caso, la única innovación consistiría simplemente en haber identificado al Mesías con Jesús de Nazaret. Lo que Pablo aporta al mesianismo es, sobre todo, la idea de que el Mesías, aceptando voluntariamente su muerte, habría retrasado su llegada definitiva para dar así oportunidad al arrepentimiento de judíos y gentiles por igual. De lo contrario todos se habrían condenado. Ese, y no otro, es el significado soteriológico que, según Pablo, hay que asignar a la muerte de Jesús, la cual no reviste, en definitiva, y en contra de lo que suele pensarse, carácter sacrificial alguno. Asume así Segovia la tesis de Stanley K. Stowers en su libro *A Rereading of Romans. Justice, Jews & Gentiles* (Yale University Press, New Haven y Londres, 1994).

Sostiene también Segovia que no es posible interpretar la peculiar cristología paulina en función de las categorías de la cristología johánica reelaborada por la Iglesia nicena y constantinopolitana, para las que Cristo es preexistente y de naturaleza divina. Tampoco es adecuado proyectar sobre esa naturaleza tales o cuales conceptos extraídos de los cultos místicos del helenismo, o ideas del gnosticismo, con los que la relación de la teología paulina es, a lo sumo, indirecta. Basta con la evolución del judaísmo hasta el siglo I d. C. para explicar una figura como la de Pablo. El judaísmo del período del Segundo Templo no fue unívoco, sino que su diversidad fue tal que debe hablarse siempre de «judaísmos», en plural, cada uno con sus ideas y textos característicos.

El redescubrimiento del corpus de escritos hoy conocido como *1 Henoc* ha sido clave en este sentido, puesto que ha permitido adelantar en el tiempo los orígenes de la apocalíptica, parte importantísima de ese judaísmo pluriforme que constituye la base única de Pablo, y delimitar mejor la ideología de aquella, centrada en la esperanza de una intervención divina capaz de alterar el curso de la historia, frente al ritualismo de

los sacerdotes que se creían descendientes de Sadoc, el sacerdote de David, basado a su vez en el funcionamiento normalizado del Templo. A causa de la amenaza extranjera y del descontento ante la política de los gobernantes judíos, que alcanzó su cenit a mediados del siglo II a.C, esa esperanza de un final feliz se extendió a numerosos grupos religiosos judíos, preparando así el camino del que habría de surgir después el movimiento de Jesús, y el de su intérprete Pablo, que no fueron sino los impulsores de uno más entre otros grupos judíos cuyas raíces apocalípticas son innegables. De ahí que deba contemplarse el «cristianismo», antes de que reciba ese nombre, es decir, en los momentos en que Pablo estaba predicando a Jesús Mesías a los gentiles, como un fenómeno rigurosamente judío que reelaboró una serie de ideas de índole apocalíptica y sacerdotal no recogidas, en cambio, por el judaísmo rabínico.

En consecuencia, Segovia sostiene que la tesis de una división inicial entre un cristianismo todavía judío y otro ya gentil -división de la que, supuestamente, las cartas de Pablo nos suministrarían el más temprano de los testimonios- no se sostiene. Hay más bien que preguntarse cómo intervino Pablo en relación con el movimiento de Jesús y de sus primeros discípulos. La hipótesis de Segovia es que el Apóstol se propuso muy probablemente devolver a la apocalíptica sus raíces en los textos de los profetas, sobre todo el tercer Isaías, y su inicial preocupación por la incorporación de los gentiles al final de los tiempos. De ese modo dio un impulso nuevo y de mayor alcance al movimiento de Jesús, oponiéndose incluso a quienes, formando parte de él -ciertos judeocristianos o prosélitos-, pensaban quizá que sólo ellos se salvarían, y que la restauración de Israel y la llegada del reino de Dios, que Jesús había anunciado, nada tenía que ver con los paganos si permanecían como tales.

Respecto a la ley mosaica, Segovia defiende que Pablo jamás la denostó por sí misma, como si no tuviera ya ningún sentido. Y aun en el caso de que Pablo en sus cartas hubiera criticado la Ley oponiendo a ésta la gracia de Dios -que lo hace con expresiones muchas veces ambiguas y condicionado por los artificios retóricos que debía emplear hacia sus lectores gentiles-, su postura no podría considerarse de ningún modo antijudía: no habría razón alguna para pensar que el Apóstol se habría situado, en este punto, fuera del judaísmo. Defiende así Segovia que hay notables precedentes de la postura paulina de una minoración del valor de la Ley como instrumento salvífico absoluto. *1 Henoc* y sus seguidores casi ignoraron la ley mosaica, seguramente por considerarla ineficaz, centrando más bien su atención en la necesidad de una intervención divina en la historia capaz de enderezar su curso. Otros precedentes de una postura ambigua hacia la Ley, anteriores a Pablo, son el *Documento arameo de Leví*, que cuestiona las normas sacerdotales asociadas a la Ley y a sus representantes. Igualmente, el *Testamento de Leví* muestra sus reservas respecto a tales normas. El *Libro de Job* parodia a su vez la idea de que las buenas obras son siempre premiadas, criticando de ese modo la ingenuidad inherente a todo paradigma retributivo. *2 Samuel*, 7 y otros textos bíblicos afines sostuvieron que, por encima de la Ley, e incluso de la Alianza, están la misericordia y la gracia de Dios, cuyos favores son poco menos que incondicionales. *IV Esdras*, compuesto poco después de Pablo, retoma esta última idea y atestigua su importancia en un momento crítico: la destrucción del templo de Jerusalén. Paralelamente, Ben Sirá (el autor del *Eclesiástico*) y el anónimo escritor que está detrás del libro de Baruc apelan ante todo a la misericordia de Dios, mientras que diversos Salmos canónicos y apócrifos y, de manera especialmente importante, los Himnos de Qumrán, insisten en la idea de que la justicia de Dios y el

arrepentimiento del hombre van de la mano. Pablo no criticó la Ley en nombre de la gracia: simplemente entendió que la primacía en el plan salvífico de Dios correspondía a la gracia y que era por medio de ella como podían integrarse en Israel quienes, por su condición étnica y religiosa, no disponían de la Ley, los gentiles. Su intuición consistió en advertir que la Ley tiene un alcance determinado, pero también, y por lo mismo, sus límites. No faltaron, pues, a estas ideas precedentes internos en el judaísmo.

Como puede observarse, Segovia defiende un conjunto de directrices en la exégesis paulina que para el lector español son ciertamente novedosas: ante todo, que Pablo no fue un cristiano -veremos luego cómo retoma aquí Segovia la tesis explícita de Pamela Eisenbaum- y que, consecuentemente, no trató jamás de fundar una nueva religión distinta del judaísmo. La relación establecida por Pablo entre el Mesías, Israel y la incorporación o, mejor, injerto de los gentiles en Israel es también puramente judía... y apocalíptica. Pablo es un judío integral.

Una perspectiva muy explícita y completa de las nuevas orientaciones en la interpretación paulina se halla en el libro de Magnus Zetterholm, consignado al comienzo de este ensayo. Estimo que es un volumen excelente, diría que imprescindible, para quien desee orientarse no sólo en esta «nueva perspectiva radical» («New Radicals», en expresión de Pamela Eisenbaum), sino también en sus antecedentes. Zetterholm es un excelente sintetizador y no carece en absoluto de agudeza crítica para estimar en sus puntos positivos y negativos las «nuevas perspectivas sobre Pablo» (expresión acuñada por James D. G. Dunn en un artículo de 1983, «The New Perspective on Paul», publicado en el *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 65 (1983), pp. 95-122).

La historia de la investigación previa se halla muy presente en este volumen, desde san Agustín a Lutero, en la denominada «Escuela de Tubinga» de investigación de los orígenes cristianos (Ferdinand Christian Baur y sus epígonos), hasta sus efectos en el siglo XIX y en la formación de una exégesis paulina para nuestros días por Rudolf Bultmann y su escuela. A continuación dibuja magistralmente Zetterholm los inicios de la nueva interpretación paulina que arrancan verdaderamente, como ya se ha dicho, con escritos pioneros de Krister Stendahl. Un artículo señero de éste, «Paul and the Introspective Conscience of the West» (*Harvard Theological Review*, vol. 56 (1963), pp. 199-215) y, sobre todo, su ensayo algo posterior, *Paul among Jews and Gentiles, and other Essays* (Londres, SCM Press, 1977), supusieron una sacudida en el mundo intelectual de la exégesis de entonces, sobre todo protestante. En el primero señalaba Stendahl que existe una considerable diferencia entre la intención original paulina y la interpretación que se le adscribe, sobre todo desde la Reforma. Y en el segundo indicaba que existe un enorme malentendido al explicar la denominada conversión de Pablo: no hay «conversión» a religión nueva alguna, sino una llamada, «vocación», al profetismo íplenamente judío! Además, cuando Pablo razona sobre la «justificación por la fe», lo hace sólo pensando en la relación entre judíos y gentiles -no en la salvación general de la humanidad, que incluiría a los judíos-, y en cómo debe encajar Israel en el plan divino de la salvación final de los paganos.

Me ha sido también de mucha utilidad el libro de Zetterholm para captar con mayor precisión el alcance de obras que conocía previamente. Así, la de Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Filadelfia, Fortress, 1977), cuyas aportaciones

fundamentales son dos: una nueva visión del judaísmo en la época en torno a Jesús y Pablo no como religión legalista, que confía en los propios méritos del ser humano ante Dios conseguidos por el esfuerzo personal, sino como una religión del Pacto, que naturalmente no puede obviar el cumplimiento de ciertas normas –denominado por él «covenantal nomism»: nomismo aliancista o pactal–, que insistía ante todo en la gracia y la misericordia divina para la salvación; y, en segundo lugar, una nueva visión de Pablo cuyo resumen es que el único problema del judaísmo es que no avanzó hasta el cristianismo: pero Pablo lo hizo.

Igualmente me ayudó a dar relevancia a dos libros de James D. G. Dunn, *The Theology of the Apostle Paul* (Grand Rapids, Eerdmans, 1998; una pena que no esté traducido), y a prestar una atención especial a dos volúmenes del mismo autor, *Comenzando desde Jerusalén* (vols. I y II, Estella, Verbo Divino, 2012). Y, finalmente, atrajo mi curiosidad de nuevo por el pequeño volumen, ya clásico, de Nicholas Thomas Wright, *Paul. In Fresh Perspective* (Minneapolis, Fortress, 1992). A ambos, Dunn y Wright, debo mucho de mi interpretación de Pablo, junto con las discusiones, todas por escrito, y diálogos con Carlos A. Segovia.

Dunn acepta que no puede mantenerse hoy la interpretación paulina como exponente de la antítesis entre el pensamiento del Apóstol y el judaísmo. La teoría paulina acerca de la «justicia de Dios» es igual a la judía, a saber, la fidelidad de Dios a la alianza con Israel. Del mismo modo, acepta que la justificación por la fe, central en el pensamiento paulino, podría ser firmada por cualquier judío bien instruido, pero –a diferencia de los nuevos exégetas radicales, como Segovia y sus antecedentes– afirma que la justificación sólo se logra por la fe o, mejor, por la sola fe, en la mejor línea del luteranismo. La diferencia entre Pablo y el judaísmo de su tiempo radica en que el Apóstol pensaba que Dios le había revelado que en los tiempos finales los gentiles se salvarán sin tener que cumplir «las obras de la Ley», es decir, aquella parte que constituye las señas o marcas de identidad étnica que separaban a israelitas de los paganos, circuncisión y normas de pureza ritual y alimentaria. Dunn recalca, con Pablo, que no es lo mismo la Ley en general que «las obras de la Ley», referidas exclusivamente a la circuncisión y la pureza-impureza. De la observancia de estas normas se hallan exentos los gentiles que creen en Jesús Mesías, aunque los judíos creyentes en Jesús deben seguir observándolas, pues son sus señas de identidad étnica queridas por Dios para el pueblo elegido. Pablo, pues, lucha contra el particularismo judío: la imposición forzada de tales marcas en los paganos conversos. En una palabra, según Dunn, toda la teología de Pablo se centra en el injerto de los gentiles en Israel y en luchar contra muchos judíos normales y judeocristianos de su tiempo, quienes –al tener una idea exclusiva y particularista de la Alianza– exigían que, si los paganos deseaban salvarse de verdad, debían hacerse plenamente judíos. No hay una doble alternativa para la salvación, sino una vía única: los judíos se mantienen como judíos y aceptan al Mesías; y los paganos que lo acepten deben también hacerse judíos. Pablo aborrece esta perspectiva.

La última obra de Dunn, *Comenzando desde Jerusalén*, inserta la figura de Pablo dentro del desarrollo de los inicios del cristianismo, como se observa en el título completo consignado más arriba: la versión española en dos gruesos volúmenes es del año 2012, mientras que la obra original es de 2009. La interpretación de Pablo por parte de Dunn no cambia sustancialmente respecto a su *magnum opus*, *The Theology of*

the Apostle Paul. No estoy muy de acuerdo con la visión global de Dunn de los orígenes cristianos, puesto que sigue demasiado al pie de la letra el esquema de los *Hechos de los Apóstoles*. Por supuesto, critica a su autor, Lucas, convenientemente, pero, dando vueltas y revueltas, acaba dándole la razón. Esto es, sin embargo, harina de otro costal, aunque en el fondo acaba afectando indirectamente a la interpretación de Pablo, ya que lo sitúa en un ambiente que sigue casi al pie de la letra los *Hechos*.

El libro de Wright me encanta especialmente porque constituye un intento, en su mayor parte exitoso, por demostrar que Pablo –a pesar de sus endiabladas páginas sobre la Ley y la justificación– es un pensador consistente y compacto. Su intención es oponerse, por un lado, a la imagen de un Apóstol confuso, variable, inconsistente, difundida por un libro que ya conocía bien (por lo que su respuesta me gustó más aún) de Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (Norwich, SCM Press, 1990). Este volumen es un repertorio imponente de las –para mí– aparentes contradicciones de Pablo en materia de comprensión de la Ley y de su aplicación a los gentiles al final de los tiempos. El problema de Pablo, según Räisänen, es que, en apariencia, se mantiene como judío, pero en verdad acepta sólo de boquilla el nomismo aliancista, tal como lo definió Sanders. Por ello, en la superficie y en el fondo, las consecuencias lógicas de las premisas de su pensamiento hacen saltar por los aires los fundamentos del judaísmo.

Wright es justamente el polo opuesto de Räisänen: acepta moderadamente los avances incluso de ciertos radicales, pero defendiendo en todo momento la imagen de un Pablo consistente. Wright sostiene que Pablo no hace otra cosa que repensar su judaísmo en sus conceptos esenciales, pero sin abandonarlo. Y no lo repiensa arbitrariamente, sino de acuerdo con las historias bíblicas subyacentes a su pensamiento, ante todo *Génesis*, *Deuteronomio*, *Salmos* e *Isaías*, más los mitos y concepciones básicas de la apocalíptica judía, de los que extrae sus consecuencias. Además, se mueve dentro del mundo del Imperio Romano, ya que de un modo consciente contrapone la ideología mesiánica en torno a Jesús a la teología imperial del culto al emperador como un ser divino en la tierra.

Así, el Apóstol reinterpreta la creación y la alianza de Dios con su pueblo elegido y la función de Abrahán como precursor de los gentiles, puesto que fue declarado justo por Dios siendo pagano, antes de circuncidarse y de que fuera promulgada la Ley. Pablo entiende a Jesús como Mesías tanto de judíos como de paganos, pero lo hace dentro del marco estricto del pensamiento judío de su tiempo. Según Wright, el Apóstol se mantiene muy fiel al estricto monoteísmo judío, pero lo redefine en su acción sobre el mundo en los momentos finales, en los que interviene el Mesías y la acción del Espíritu divino en mucha mayor medida. Wright opina, por tanto, que Pablo comienza a anticipar temas –el Hijo y el Espíritu– que siglos más tarde tendrán su forma completa en la doctrina de la Trinidad cristiana.

Para Wright, Pablo reinterpreta también el sentido de la creación y de la alianza de Dios con su pueblo elegido. La creación tiende hacia un fin, que es la obra del Mesías, y a su reorganización del universo al final de los tiempos conforme a los designios de la creación, en los que el cosmos entero participará de la redención de Cristo. La Alianza es repensada por el Apóstol, haciendo hincapié en que Israel debe cumplir su misión: además de ser fiel a los términos del Pacto, debe cumplir su función de ser la «luz de las naciones» para conducir al mundo hacia la formación de una familia única, pero

mixta, de judíos y gentiles en la que ninguno de los dos grupos pierde su propia identidad. Pero, en vez de procurar la unidad del mundo, Israel ha considerado la Alianza como un privilegio único y exclusivo, rechazando de facto a los gentiles. Pero Dios, por su parte, es fiel a su Alianza, y lo demuestra por la acción del Mesías, que cumple exactamente la función de construir esa familia única de Dios, que era la intención original de Dios desde el principio.

Pablo repiensa, según Wright, el problema de la «justificación del ser humano ante Dios», uniéndolo también a la cuestión de la salvación de los gentiles y sosteniendo que Pablo afirma que Dios había pensado arreglar el problema del pecado de Adán y de la humanidad con la creación de la nueva «familia Dei». La función del Mesías es cumplir el designio divino de derrotar al Pecado y la Muerte por medio del evento de la cruz -que es un verdadero sacrificio- y su consiguiente resurrección. Por ello, la escatología judía adquiere nuevos matices en Pablo, ya que la repiensa en todos sus elementos principales en torno a la figura de Jesús Mesías.

La interpretación de Wright hace que la figura de Pablo que de ella emerge sea armónica y consistente dentro de la teología judía y con un trasfondo bíblico, si bien leído a su manera apocalíptica, evidentemente. Wright huye de las interpretaciones extremas del nuevo paradigma radical que hemos considerado más arriba en la exposición de Segovia. Por tanto, representa, al igual que Dunn, un lugar intermedio entre los «New Radicals» y los que defienden la exégesis tradicional, mediatizada sobre todo por el protestantismo.

Volvamos ahora de nuevo al libro de Zetterholm para completar el panorama. Tras la crítica de Dunn y Wright, Zetterholm sintetiza la postura de los paladines señeros de la nueva interpretación radical. Así, comenta las siguientes obras: Lloyd Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver, University of British Columbia Press, 1987); Peter J. Tomson [sic], *Paul and Jewish Law. Halakah in the Letters of the Apostle of the Gentiles* (Minneapolis, Fortress, 1990); Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans* (New Haven y Londres, Yale University Press, 1994); Mark D. Nanos, *The Mystery of Romans* (Minneapolis, Fortress, 1996), y Caroline Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford, Oxford University Press, 2007). Lo que tienen en común estos autores es avanzar más allá de Sanders-Dunn-Wright en aspectos importantes. Ante todo, insisten en rechazar de plano en Pablo la dicotomía judaísmo-cristianismo: el Apóstol pertenece de lleno al judaísmo del siglo I, que nunca abandonó.

Para mí, el autor más interesante y «rompedor» de esta nueva perspectiva radical es Lloyd Gaston. Él fue quien puso, en primer lugar, los fundamentos para una crítica absoluta de las posiciones de la teología e interpretación de Pablo hasta el momento y que conduce a la síntesis de Carlos A. Segovia. Si se admite, como es obvio, que Pablo escribió todas sus cartas sólo para no judíos y se obtiene la lógica consecuencia de que las cuestiones que plantea sobre la Ley afectan sólo a los gentiles, la ley mosaica se convierte en una maldición sólo para estos últimos por su incumplimiento, ya que -aunque no lo parezca- están obligados a observarla, porque son las naciones las que se han mantenido voluntariamente fuera de la Alianza. Gaston parte de la idea que la ley mosaica fue ofrecida -según el pensamiento común judío- a todas las naciones en

forma de Sabiduría, que quedó impresa en toda la creación, pero que fue sólo Israel la que la aceptó. Y como los gentiles se mantuvieron en el exterior de la Alianza y negaron al Dios que pretendía pactar originalmente con toda la humanidad para rehacer las nefastas consecuencias del pecado de Adán, hubo de venir el Mesías, de modo que por medio de él estableciera Dios con los paganos una nueva alianza. Esta no afecta, naturalmente, a los judíos, que ya tienen la suya con todos los medios posibles para la expiación de los pecados pasados, presentes y futuros. El Mesías, Jesús Cristo, es superfluo para ellos.

¿Cómo se salvan en los gentiles? Sólo acogándose al plan divino redentor ejecutado por el Mesías: por el establecimiento de la nueva alianza con la otra parte, no judía, de la humanidad gracias a la «fe de Cristo», entendida como la «fidelidad» de éste al plan divino. Así como Abrahán fue fiel a Dios, del mismo modo Jesús Mesías se mostró fiel al mismo Dios. Y los paganos se salvarán aceptando al Mesías y mostrándose también fieles a ese Dios. De este modo, se libran de una doble maldición: la de no observar la Ley y la de estar bajo el dominio de los «elementos del mundo», los poderes cósmicos malvados que los gobiernan. El Pablo judío se autoexcluyó en la práctica de él haciéndose como un gentil, manteniéndose voluntariamente fuera de la Alianza divina con el pueblo elegido, para ganar a los gentiles formando causa común con ellos.

Zetterholm prosigue su labor introductoria sintetizando la defensa de la investigación confesional, sobre todo protestante, que se sintió muy atacada por esta nueva perspectiva radical. Diversos investigadores rompen lanzas explícitamente en defensa del punto de vista luterano, «de siempre», en la interpretación paulina. De entre los autores de esta reacción, es Simon J. Gathercole, en *Where is Boasting. Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids, Eerdmans, 2002), el que me parece más importante, porque insiste, como la nueva corriente interpretativa, en situar a Pablo dentro del judaísmo, sin romper con él. Pero a la vez sostiene que el Apóstol creía que la justificación por la fe en Cristo debía ser complementada por la imitación de su obediencia a las normas divinas: sin obras no hay salvación. Pero ambos grupos, judíos y gentiles conversos, deben aceptar que esa salvación es fundamentalmente sólo por la gracia y misericordia divinas, aunque complementadas por las obras.

Zetterholm concluye su importante e instructivo libro con apuntes sobre la exégesis paulina feminista y la multidisciplinar, aportando las perspectivas, por ejemplo, de los denominados «estudios de género» (¡horrible anglicismo!) y afirmando que la moderna investigación paulina debe asumir que se ha producido una revolución científica, y que nadie, desde ahora, puede interpretar a Pablo sin tener en cuenta este cambio radical de paradigma. Sin estar de acuerdo del todo con él, defiende Zetterholm que la exégesis de Pablo es un grave problema teológico y que sólo puede resolverse con argumentos teológicos, naturalmente viendo al Apóstol plenamente insertado dentro de la gran corriente del judaísmo del siglo I. Por ello, sostiene como conclusión que la verdad de la interpretación paulina se halla sin duda en algún sitio entre los recovecos de la nueva y radical exégesis.

El último libro que deseamos comentar es el ya citado de Pamela Eisenbaum, *Paul was not a Christian*. He escogido para esta reseña este volumen por ser muy claro y didáctico, por estar publicado en una editorial de amplia difusión y porque representa

un punto de vista sintético de lo que significa el «nuevo paradigma interpretativo». Eisenbaum hace muchísimo hincapié en que la teología tradicional ha construido una imagen de Pablo, errónea en su opinión, en torno al falso concepto de su «conversión» al cristianismo desde el judaísmo. Al considerarlo un converso, se malinterpreta todo su pensamiento y, naturalmente, se da forma así a una figura muy antijudía del Apóstol. Pero Pablo no se convierte a nada, sino que, fiel a su llamada, se dedica al encargo de cumplir la tercera parte de la promesa divina a Abrahán, la redención de los gentiles, pero dentro de un marco estrictamente judío. Es preciso hacer, sostiene la autora, una relectura del Apóstol, abandonando por completo el esquema mental de un Pablo fundador del cristianismo. Pablo era un fariseo, dentro de un mundo judío variopinto, donde cabían posturas tan encontradas como las de un saduceo o un esenio, u opiniones muy diversas, por ejemplo, sobre cómo un judío podía tratar con los gentiles: desde los que huían de su trato hasta los que en absoluto pensaban que iban a perder su propia identidad mezclándose con ellos, compartiendo mesa y aceptando algunas de sus ideas.

La gente suele ignorar, debido a la influencia de los Evangelios, opina Eisenbaum, que los fariseos eran muy flexibles y que aparecían a los ojos de algunos judíos piadosos como laxos y permisivos en exceso. Esto explica la postura de Pablo acerca de la ley mosaica e incluso el hecho de que aceptara como mal menor el gobierno de Roma (*Romanos* 13, 1-7). Y explica también que el episodio del camino de Damasco no significara un cambio de ciento ochenta grados en su concepción del judaísmo, sino una nueva orientación de éste para cumplir el deseo divino de que Israel fuera, finalmente al menos, la luz de las naciones. También por ello, el lector imparcial de sus cartas auténticas notará, según la autora, que Pablo piensa la idea de Dios, las normas éticas, los preceptos de la moral sexual, el respeto por el Templo e incluso la pureza sustancial de la comunidad de creyentes de un modo muy judío. En esta línea, Eisenbaum defiende, esta vez en contra de muchos nuevos radicales, que Pablo consideró la muerte en cruz del Mesías como un verdadero sacrificio, semejante a los que se llevaban a cabo en el santuario de Jerusalén, contra el cual Pablo no profiere opinión negativa alguna.

Respecto al candente tema de la ley mosaica y su relación con los gentiles, Eisenbaum hace hincapié en cuatro normas fundamentales de interpretación que, según ella, resuelven la mayor parte de los problemas exegéticos planteados por las sentencias paulinas sobre la Ley: 1) Los lectores de Pablo son gentiles. Por tanto, todo lo que éste escriba sobre la Ley se refiere sólo a los gentiles, a menos que se especifique lo contrario. Hay que tener en cuenta, además, que Pablo se ve a veces constreñido a formular opiniones atrevidas forzado por la polémica o los hábitos retóricos. 2) La Ley es para los judíos, pero a la vez proporciona una normativa general para toda la humanidad. 3) Pablo no piensa, a pesar de las apariencias, que la Ley haya sido pensada por Dios para condenar a la humanidad, sino que tiene una función pedagógica positiva. 4) Practicar obras buenas no se opone a tener fe.

Sobre el importante problema de cómo entender la «justificación», es decir, que el ser humano logre ser declarado libre de pecado por Dios a través de Jesucristo, es muy clara la postura de Eisenbaum: la función de la «fe en Cristo» para la justificación es prácticamente nula. Nuestra autora defiende que la obediencia de Jesús es el modelo para los demás, como en el caso de Abrahán. Pero no se trata de sostener que el

seguidor de Jesús no tenga que hacer nada en respuesta a la gracia de Dios, aunque tal respuesta consiste en emular la misma clase de fidelidad que demostró Jesús, no tener fe en Jesús, tal como sería luego esencial para los cristianos. La «justificación por la fe» es sustituida por la «justificación por la fidelidad» del cristiano a modo de Cristo.

Llegados al final de este ensayo, es el momento para que su autor exprese su opinión personal y de conjunto sobre el movimiento revisionista radical de la interpretación paulina. Debo indicar que, en términos generales, me parece absolutamente positivo y necesario. La lectura de los libros reseñados, y de muchos otros que participan en este movimiento, me ha enseñado muchísimo, sobre todo ahora que quiero exponer, en un libro que espero publicar en la editorial Trotta a lo largo del año 2014, con el título *Guía para entender a Pablo de Tarso*, cuál es mi exégesis global del ideario teológico de este personaje difícil, enigmático, en apariencia contradictorio, pero fundamental en nuestro mundo religioso. Adelanto ahora algunos de mis juicios y señalo que mi postura general es más parecida a la «Nueva Perspectiva» de Dunn y Wright, aunque creo admitir más puntos de vista de los «New Radicals» que ellos.

Por tanto, en primer lugar, mi admiración por haberse atrevido a proponer ciertas alternativas, unas aceptables y otras polémicas y discutidas. Y, luego, una cierta decepción ante el nuevo movimiento exegético, pues algunas de las ideas sustanciales –en especial de los «New Radicals»– sobre la Ley, la naturaleza y función del Mesías, la doble Alianza, la justificación por la fe o por la fidelidad, la teología política, la misteriosofía, o la doctrina sobre las «dos vías» de salvación en Pablo, se basan en exégesis e interpretaciones de los textos paulinos que para un filólogo resultan increíbles. En muchos casos, creo que tales exégesis van en contra del sentido del lenguaje, el griego, que está leyéndose, de la concordancia entre los miembros de las distintas frases; que son exégesis necesitadas continuamente de paráfrasis explicativas, que no tienen en cuenta el conjunto de los textos de Pablo, que omiten deliberadamente la interpretación de pasajes difíciles o contrarios a sus ideas, o le adscriben nociones que me parecen impropias del siglo I d. C., adjudicándole ideas que dejan traslucir las preocupaciones modernas de teoría social o política. En otros casos, las interpretaciones radicales me parecen verdades sólo a medias, de esas que producen un tedio mortal a cualquier intento de refutarlas.

No me convence en absoluto que se defiendan en ocasiones que Pablo es tan multifacético que varias interpretaciones de su pensamiento son posibles, que entre ellas haya que escoger solo «lo que es plausible después de Auschwitz», es decir, elegir como si hubiera que exonerar a Pablo necesariamente de que hubiera puesto –en verdad sin desearlo, con su crítica a veces desaforada y retórica de la Ley, sin matizaciones– ciertos fundamentos para el desarrollo del antisemitismo cristiano, por lo que hay que exagerar su judaísmo. Siento que con ello se niega la función del filólogo, que es presentar al lector el pensamiento de un autor antiguo tal como lo entendieron sus primeros lectores, no una interpretación para el día de hoy. Tampoco me parece correcto que –salvo contadas excepciones– no se tenga en cuenta que Pablo vive inmerso en una misteriosofía y una religiosidad que se transmitía con la lengua griega materna o con la atmósfera que lo tocó respirar en Tarso, su posible ciudad natal. Negar totalmente en el Apóstol el influjo de la mentalidad griega es un error de base que vuelve borrosa la mirada del intérprete.

Y, en segundo lugar, me parece que la «nueva perspectiva radical» olvida algunas consideraciones en la valoración de Pablo que ofrecen claves muy oportunas para su interpretación. Así, creo que:

1) Debe hacerse un mayor hincapié en que el Apóstol es también un profeta en ejercicio y, ante todo, un místico. No es de extrañar que su proclamación contenga motivos muy novedosos respecto al evangelio de Jesús, profundamente reinterpretado por Pablo a la luz de sus revelaciones y respecto a otras posiciones judías de su tiempo.

2) Según Pablo, en época mesiánica, toda la Escritura y la teología israelita debe ser releída, reinterpretada, repensada. La redefinición de conceptos bíblicos por medio de un judío helenístico-apocalíptico como es Pablo sigue las pautas del medio teológico judío en el que se desenvuelve, ciertamente, pero en un universo que es tanto semita como helenístico grecorromano. Pablo utiliza sobre todo el esquema de promesa en el pasado de Israel/cumplimiento en el Mesías Jesús, o bien el de inserción/sustitución: Jesús, por ser el Mesías, tiene el poder de sustituir parte de las tradiciones judías vigentes hasta la plenitud de los tiempos. La posibilidad de encontrar un sentido alegórico profundo, no literal, a veces rompedor, del texto bíblico, incluso dándole la vuelta al revés, está muy presente en la mente de Pablo, pues hacía unos doscientos años que se practicaba en los ambiente cultos judíos grecoparlantes de los que él es heredero.

3) El Mesías inaugura la época mesiánica que introduce cambios importantes en la visión, sobre todo de la Ley. Pablo utiliza el mismo vocablo, *nómos*, para expresar «ley» en una notable variedad de sentidos y precisiones, que sus corresponsales epistolares ciertamente debían de conocer bien por el mutuo contacto personal. Los malentendidos surgen sobre todo con la gente de «fuera», entre ellos nosotros. Es necesario distinguir bien entre los distintos sentidos expresados por una e idéntica palabra, *nómos*, a veces en frases que siguen unas a otras. Ciertas distinciones de importancia sobre la ley mosaica –que no encuentro desarrolladas en ningún especialista y de las que daré cumplida cuenta en la futura *Guía* y que, aceptadas hipotéticamente, pueden resolver las aparentes contradicciones de Pablo– son las siguientes: la diferenciación entre «Ley eterna y universal», obligatoria también para los gentiles que la conocen a través de sus conciencias; está centrada en el Decálogo, en aquellos mandamientos que regulan las relaciones entre los seres humanos, y la «Ley específica y temporal», válida y obligatoria sólo para los judíos. Esta última se fundamenta también en el Decálogo, pero en aquellos mandamientos que regulan las relaciones entre los miembros de la Alianza y Dios; parte de la Ley es temporal, no porque en tiempos del Mesías los judíos tengan que dejar de cumplirla, sino porque requiere un aditamento: ha de complementarse con la fe en el Mesías de Israel, que supone la admisión de los gentiles en la salvación de Israel en cuanto gentiles. Así pues, tanto esta ley temporal como la eterna han de vivirse e interpretarse en época mesiánica y con óptica mesiánica: la Ley cambia en tiempos del Mesías. Interpretada y centrada en el Mesías, tiene la Ley características especiales y que explican las distinciones de Pablo. Ciertamente, para él, se trata de la misma ley de Moisés, que no se rechaza en bloque, sino que se distinguen sus partes, que es vista desde la perspectiva del final, que ha de parecerse al principio, al origen de la creación. El cambio representado por la ley mesiánica fue predicho por la misma Ley, particularmente el *Génesis* y el *Deuteronomio*, y los profetas, en especial Jeremías e Isaías, y puede denominarse «ley del amor» o «ley del

mesías», «ley de la fe» y, ante todo, «ley del espíritu». Estas distinciones de un judío mesiánico-apocalíptico-profético-místico, muchas veces no explícitas en sus cartas, pero ciertamente latentes, explican la aparente revolución paulina sobre la no obligatoriedad de la observancia de la «ley específica y temporal» por parte de los gentiles, una revolución que algunos de sus colegas judíos ignoraron que pertenecía esencialmente al pensamiento judío.

4) La ansiosa búsqueda paulina de gentiles para convertirlos al «evangelio» de Jesús Mesías encuentra sus caladeros en los potenciales individuos más fáciles de convencer. Estos son, desde luego, únicamente los de lengua griega y, sobre todo, los «temerosos de Dios»; pero, en segundo lugar, los «adeptos a los cultos de salvación místéricos». No se sabe que Pablo se haya interesado por proclamar el evangelio a gentes «bárbaras» fuera del ámbito del conocimiento de la lengua común de intercambio en el Mediterráneo. Por lo tanto, eso de convertir a «todas las naciones» debe entenderse de modo representativo, al igual que su famosa sentencia «Todo Israel se salvará» (*Romanos* 11, 26). Todo no es todo en Pablo. El Apóstol participa además de una religiosidad «atmosférica» protognóstica, por lo que utiliza vocablos e ideas que un siglo más tarde serán la base de la gnosis cristiana. El Apóstol no copia expresamente elementos de esta atmósfera espiritualista de su época, teñida de platonismo vulgarizado, sino que opone la salvación que ella promete a la salvación ofrecida por el Mesías. No es de extrañar que la utilización de un vocabulario y concepciones similares haya determinado que los gnósticos cristianos del siglo II, que establecen su sistema religioso-filosófico sobre tales conceptos, utilicen el mismo vocabulario que Pablo.

5) Probablemente el acto de respuesta a la proclamación del «evangelio» según Pablo –y esto tampoco lo consideran los «New Radicals»– está pensado como un acto intelectual muy al gusto griego: proclamación -> escucha atenta -> aceptación = fe (acto intelectual ayudado por la gracia, desde luego) -> ortopraxia = fidelidad. El concepto de sacrificio vicario, si se admite que este es el sentido de la muerte del Mesías en el Apóstol, no es judío (sí lo es la muerte expiatoria en general, por ejemplo, de los mártires), sino griego y romano. El concepto de adopción, importante en la carta a los cristianos de la Urbe es totalmente romano. El vocabulario y las concepciones en torno a compartir la peripecia del Mesías, de modo que al participar de su muerte se comparte también la resurrección, es genéricamente misteriosófico y fue elegido por Pablo para captar adeptos entre los que pretendían salvarse a toda costa iniciándose en los misterios.

De este conjunto de claves podríamos deducir en general que debe tenerse cuidado cuando se trata de reducir el pensamiento de Pablo calificándolo de «puramente judío» o «exclusivamente judío», como hacen casi todos los que suscriben el «nuevo paradigma radical». Si por tales determinaciones no entendemos un judío sin más, sobre todo el habitante de un Israel bastante cerrado al mundo, sino un judío griego de la Diáspora con muchas variantes respecto al anterior, sería correcto. Pero si se procura por cualquier motivo evitar o eliminar del pensamiento de Pablo los rasgos típicamente griegos, se acabaría con su imagen esencial de hombre de varios mundos. Opino que aparte de los problemas de exégesis básica, los «New Radicals» olvidan a menudo estos principios que creo también básicos.

Antonio Piñero es Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense.

Sus últimos libros son *Todos los evangelios* (Madrid, Edaf, 2009), *Apócrifos del Antiguo y Nuevo testamento* (Madrid, Alianza, 2010), *El Juicio Final* (Madrid, Edaf, 2010; en colaboración con Eugenio Gómez Segura), *Jesús de Nazaret. El hombre de las cien caras* (Madrid, Edaf, 2012) y *Ciudadano Jesús* (Madrid, Atanor, 2012). Recientemente ha editado, con Gonzalo del Cerro, *Hechos apócrifos de los Apóstoles* (Madrid, BAC, 2013).