

acontecimiento que no podía ser callado, sino que requería ser narrado? La composición de los evangelios ¿responde a una necesidad externa (justificar la fe en Jesús atendiendo a los requerimientos del género biográfico) u obedece sobre todo a una exigencia interna (la celebración litúrgica y la catequesis eclesial: cf. Lc 1,4)? Por otro lado, la relación tipológica con el AT, una relación de cumplimiento y superación a la vez (cf. Mt 5,17) que se manifiesta singularmente en el misterio pascual, ¿no se remonta al mismo Jesús? En él, los evangelistas han tenido un precursor normativo para el uso teológico de la tipología bíblica.

Luis Sánchez Navarro – Universidad Eclesiástica San Dámaso – Jerte 10 – E-28005 Madrid

---

FREDRIKSEN, Paula, *Pablo el judío. Apóstol de los paganos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 160; Sígueme, Salamanca 2019). 316 pp. ISBN: 978-84-301-2037-6. € 25,00

La colección Biblioteca de Estudios Bíblicos de la editorial Sígueme suele tener un excelente olfato para traducir y publicar obras relevantes en el panorama bíblico actual. Es el caso de la presente monografía de Paula Fredriksen, prestigiosa profesora emérita de la Universidad de Boston, de tradición judía, especialista en Agustín y en los orígenes del cristianismo. El lector que se interese por este libro encontrará una presentación general sobre la figura del judío Pablo, muy bien documentada y escrita de forma amena, aunque en ocasiones sea algo reiterativa.

La obra puede ser ubicada en la corriente denominada «nueva perspectiva radical» o «Pablo en el judaísmo» («Paul within Judaism»), tendencia desarrollada por varios autores de tradición judía (Mark Nanos, Pamela Eisembaum, Ami-Jill Levine, etc.) y otros muchos (destaco a Matthew Thiessen) que leen las cartas paulinas como escritos judíos del siglo I. Según esta corriente, Pablo sería un piadoso observante de la Torá que se sabía llamado por Dios para llevar la salvación a las naciones por medio de la fe de Jesucristo. No obstante, los judíos creyentes deberían seguir practicando la Torá para salvarse. La transformación de Pablo en el «converso» exjudío y apóstol cristiano sería posterior a su muerte. Pablo, el apóstol, según Fredriksen, fue convertido por sus lectores sucesivos en Pablo, el apóstata.

La novedad de Jesús, para Fredriksen, no estibaría en su mensaje, sino «en su insistencia en que el futuro escatológico incide en el *ahora*, en el presente» (18). La autora recalca, asimismo, la urgencia apocalíptica de la predicación paulina sobre la parusía inminente. Ahora bien, la escatología apocalíptica tanto de Jesús como de Pablo debería ser comprendida, según ella, como «un punto en el arco de la esperan-

za apocalíptica» (42) que va desde los pasajes tardíos de los profetas clásicos (Isaías, Jeremías, Ezequiel) hasta la revuelta de Bar Kojba (132-135 d. C.).

Tras una introducción («el mensaje y el mensajero»), la autora comienza con dos capítulos en los que ubica las cartas en el doble contexto de las Escrituras de Israel (cap. 1: «Israel y las naciones») y de la sociedad grecorromana en la que desarrolló su misión (cap. 2: «La patria y la metrópolis»). El primer capítulo es una presentación global de la narrativa bíblica desde las urgencias apocalípticas de muchos judíos del siglo I, entre ellos Jesús y Pablo. Fredriksen describe aquí con belleza y sencillez el relato de la historia de la salvación a partir de la interacción entre los tres personajes del drama: Dios, las naciones e Israel. El capítulo se va centrando en el papel de las naciones al tiempo de la llegada del reino.

El segundo capítulo trata sobre la interacción entre los judíos y los paganos en el Mediterráneo del siglo I. La autora ofrece sólidos argumentos de la inserción cultural y religiosa de los judíos en el mundo grecorromano y viceversa: la participación de los paganos en los espacios judíos. Especialmente sugerentes son la presentación sobre la relación entre etnicidad y religión en la época, y la refutación de la idea acerca de la auto-segregación de los judíos en las ciudades de la diáspora. Los judíos tenían sus preceptos que los diferenciaban, como les sucedía a otras etnias, pero también participaban activamente en su sociedad, incluso respetando los cultos de otras deidades.

En el tercer capítulo («Pablo: misión y persecución»), Fredriksen hace una presentación sucinta de las fuentes para conocer a Pablo, y después se centra en relacionar la predicación del apóstol, la circuncisión de los paganos y las supuestas misiones de los judíos entre los paganos, hecho que ella niega. La autora comienza describiendo las dos actitudes del judaísmo del siglo I ante el pagano que quería pertenecer al pueblo. La tendencia inclusiva (Filón, las sinagogas de la diáspora, el rabinismo), predominante, ofrecía la circuncisión como rito de paso para certificar la nueva pertenencia. En cambio, otros judíos (Jubileos, Qumrán, Pablo), según un paradigma genealógico restrictivo acerca de la identidad judía, pensaban que era imposible que un pagano se hiciera judío. En este sentido, Pablo rechazaría la circuncisión de los gentiles no porque los paganos no debieran hacerse judíos, sino porque consideraba que no podían llegar a serlo.

Por otro lado, analizando las diversas propuestas, ella demuestra que no existía un tipo de judaísmo misionero que buscara de forma activa hacer prosélitos entre los gentiles, aunque las sinagogas sí recibían a los que querían seguir sus tradiciones, incluso circuncidándose. El único testimonio de esta misión es precisamente la de los misioneros judaizantes rivales de Pablo en Galacia. Pero la misión a los gentiles no reflejaba una praxis convencional judía, sino una innovación que surgió a raíz de una dinámica interna del movimiento de Jesús: el retraso de su parusía (todo ello es explicado por la autora en el siguiente capítulo, 153-162). Según Fredriksen, Pablo fue un judío apocalíptico que creía que había llegado el final de las edades, la época en que los «gentiles escatológicos» serían incluidos en la redención de Israel, pero en cuanto gentiles, sin circuncidarse: «*la inclusión no es “conversión”*» (116).

En la última sección de este tercer capítulo («Testimonio, resistencia y persecución»: 120-143), Fredriksen estudia por qué Pablo persiguió a los miembros de la Iglesia de Damasco antes de encontrarse con Cristo, motivo por el que después él mismo sería perseguido. Tras desestimar varias propuestas (el escándalo que supuestamente provocaría la predicación de un Mesías crucificado, la laxitud del cumplimiento de la Ley de los judíos que creían en Jesús, la acogida de los gentiles, etc.), propone que la razón estibaría en la anomalía provocada por la presencia en las nuevas *ekklesiai* de gentiles que no se circuncidaban, pero que sí habían renunciado al culto de sus dioses precedentes. Ante la opinión pública, aquellos gentiles quedaban en una situación inédita en el ecosistema religioso de la ciudad grecorromana: ya no daban culto a sus dioses, pero tampoco habían asumido por completo la identidad judía mediante la circuncisión. Esta anomalía amenazaría con alterar la *pax deorum*, cosa que las sinagogas en las que había temerosos de Dios —que según Fredriksen eran simpatizantes que no habían abandonado sus antiguos cultos— nunca habían hecho. Los dioses no debían estar contentos con estos «paganos desviados». Dicha actitud extraña podría ser el motivo de la persecución de las autoridades paganas. De ahí que las mismas autoridades judías rechazarían aquella conducta que se estaba dando en el seno de sus sinagogas y que los enemistaba con los otros paganos y con sus dioses. Esta sería la causa de que Pablo, antes de su encuentro con Cristo, persiguiera el movimiento de Jesús y después recibiera los cuarenta azotes menos uno (cf. 2 Cor 11,24). Asimismo, este sería el motivo por el que sus adversarios, misioneros judíos creyentes en Cristo, defendían que los nuevos gentiles debían circuncidarse en Galacia.

En el cuarto capítulo, Fredriksen estudia la relación entre Pablo y la Ley. Comienza por relatar el encuentro de Pablo con las columnas de la Iglesia madre de Jerusalén y el conflicto de Antioquía con Pedro, que narra Gál 2,11-14. En su explicación no me parecen persuasivas las razones que ella esgrime para identificar el problema no en la comida de Pedro con paganos, sino en el lugar de dicha comida en casas de gentiles en la que existirían imágenes de dioses paganos (149). Así llega a afirmar: «Cuando Pablo acusa al huraño Pedro de “forzar” a los miembros gentiles de la *ekklesia* local a “judaizarse”, es evidente que estaba pensando en la retirada de Pedro como una forma de presión para que aquellos asistieran a banquetes comunitarios *solo en casa judías* (Gál 2,14)» (168; el subrayado es mío). En el texto no aparece ningún indicio de esta supuesta cuestión «local», como sí, por ejemplo, es explicitado en 1 Cor 11,22. Me parece más adecuada la explicación de Barclay que Fredriksen intenta impugnar: la exigencia de la Torá respecto de las leyes alimentarias había quedado relativizada para Pablo tras el evento de Cristo. Además, si comparamos el caso de Galacia con 1 Cor 10,23-30, la propuesta de Fredriksen hace a Pablo incoherente, pues él había recomendado a los corintios lo que supuestamente denuncia en Gál 2: que Pedro había comido en casas de paganos sin problemas, pero después, tras el escándalo de los de Santiago, dejó de hacerlo por causa de su conciencia. Otras propuestas del capítulo también me parecen altamente especulativas, como la de que los misioneros rivales de Pablo buscarían circuncidar a los gentiles para reconstruir las diez tribus dispersas

del Israel del norte tras la conquista asiria en el 722 a. C. (158-159). Sí que me parece más apropiada la hipótesis de que los misioneros rivales invocarían el ejemplo de la obediencia fiel de Abrahán en Gén 17 y que, a su imagen, invitarían a los gentiles a circuncidarse. Pablo retomaría en Gál 3 y Rom 4 el ejemplo de Abrahán, centrándose en su *pistis* según Gén 15, para probar lo contrario.

Fredriksen afronta por fin, en la segunda parte del capítulo cuarto, la compleja visión paulina de la Ley. Tras oponer las afirmaciones positivas y negativas de Pablo sobre la Torá, ella afirma que el cristianismo gentil a partir del siglo II encontró coherencia teológica minimizando las afirmaciones positivas y subrayando las negativas. Este sería el paradigma hermenéutico dominante hasta hoy. Fredriksen pretende lo contrario: intentar hacer justicia a los asertos positivos del Pablo judío sobre la Ley y aplicar su visión negativa de ella a la presencia de los gentiles en las *ekklēsiai*. Así pues, según ella, las críticas de Pablo a la Torá se deberían a un factor contextual: que él escribiría a asambleas formadas por gentiles. Por eso, por ejemplo, cuando la autora afirma a propósito de Rom 7 que «la ley *le* indica el camino, pero no lo capacita para seguirlo» (187), dice que Pablo se refiere *solo* al gentil, no al judío. Casi al final de libro, resume así su planteamiento: «La ley era una maldición *para los gentiles*. La ley solo manifestaba el pecado *para los gentiles*. La ley era un instrumento de muerte *para los gentiles*. Pero, para Israel, la ley, don de Dios, era un privilegio decisivo» (245; subrayado suyo). Esta restricción de los asertos paulinos, sin embargo, me parece que no hacen justicia al texto de Romanos.

En general, sus propuestas son interesantes, pero echo en falta una mayor atención a la dinámica de las argumentaciones paulinas. Pablo no aduce afirmaciones positivas y negativas sobre la Ley sin más, sino que las va ubicando en medio de progresiones argumentativas. Sacarlas de su contexto retórico no es la mejor manera para comprenderlas. Por otro lado, Fredriksen argumenta contra la mayoría de los exégetas del NT (Sanders, Wright, Barclay, etc.) que harían de Pablo un teólogo cristiano para quien la identidad judía y la Ley quedarían radicalmente redefinidas por la fe en Cristo. Estoy de acuerdo con Fredriksen —y también lo estarían estos exégetas— en que Pablo no abole la Torá, ella da testimonio profético de los designios de Dios. Pero Fredriksen minimiza u olvida algunos pasajes en los que Pablo afirma que la Torá tiene un carácter caduco (v. gr. Rom 3,21-31; Gál 3,19-29, etc.). A la pregunta de Fredriksen, «¿Por qué creen [los exégetas] que esos judíos seguidores de Cristo iban a dejar de vivir conforme a sus propias tradiciones ancestrales, incluida la circuncisión, mientras esperaban el retorno victorioso de su mesías?» (171), yo respondería, a diferencia de ella: no es que los judíos creyentes tuvieran que dejar de circuncidar a sus hijos. Pablo jamás dijo tal cosa (cf. 1 Cor 7,18); pero para él esta costumbre, legítima y honorable, formaba parte del antiguo eón, era una práctica indiferente ante la salvación para los judíos. Lo que salvaba era la fe en Cristo, no solo para los gentiles, sino también para los judíos. Así dice explícitamente Pablo, por ejemplo, en Rom 3,30: «Tengamos en cuenta que *solo hay un Dios*, que *justificará a los circuncisos en virtud de la fe* y a los incircuncisos por medio de la fe». Nótese que la fe en Cristo es la vía de justificación

tanto para judíos como para gentiles. Y para evitar precisamente la objeción de que la fe elimina el valor de la Ley (3,31) —objeción que esgrime Fredriksen para refutar la exégesis tradicional—, Pablo desarrolla a continuación el modelo de Abrahán en Rom 4. En fin, la autora tiene razón a mi modo de ver en sostener que Pablo no redefine un Israel espiritual para significar única y exclusivamente los discípulos de Cristo (como sí hace, por ejemplo, N.T. Wright).

El último capítulo es dedicado a «Cristo y el Reino». Fredriksen pone el énfasis en que Pablo esperaba vehementemente la inminente parusía de Cristo. Ella subraya el todavía no de su anuncio, pero oscurece en cierta medida el ya de Jesucristo: el Mesías esperado *ya* ha venido, ha muerto y ha resucitado; por eso los creyentes han sido *ya* justificados (Rom 5,1) e, incluso, *ya* han sido glorificados (Rom 8,30). Al ensombrecer este anuncio —y también cualquier atisbo de preexistencia de Cristo—, Fredriksen minimiza la novedad y el cambio que supone no solo para los gentiles, sino también para los judíos el evangelio paulino. Ella insiste en el carácter davídico del mesianismo de Jesús; estudia Flp 2,6-11, tratando de refutar la cristología alta del pasaje (aludiendo a N. Dahl, afirma «cuando se aplica a Cristo, *kyrios* manifiesta no una condición divina, sino una regia y davídica», 206); y ofrece su exégesis de Rom 1,3-4, que niega la cristología de «las dos naturalezas» y afirma la equivalencia entre la filiación davídica y la filiación divina. Sigue el capítulo con una presentación sobre la nueva identidad de los gentiles en las *ekklēsiai* como hijos adoptados y santificados. Y termina aplicando sus propuestas a Romanos, en la que se reconoce deudora de los trabajos de Thorsteinsson y Thiessen, para concluir que: «Romanos habla principalmente no de la justificación de los pecadores en general, sino de la justificación específica de los gentiles en Cristo» (232).

El libro acaba con un epílogo que repite las ideas fundamentales de la obra y señala el contraste entre su presentación del Pablo judío y la visión tradicional de la teología cristiana.

En conclusión, es de agradecer a la editorial Sígueme la traducción de una obra que es ejemplo paradigmático de una perspectiva acerca de Pablo y su mensaje —«Paul within Judaism»—, cada vez más en boga entre los estudiosos. Aconsejo su lectura y también una reflexión crítica sobre ella; lo que ayudará al lector a desestimar algunas de sus precomprensiones infundadas y reafirmarse en otras muchas.