

AY  
VOY  
Qué  
se sabe  
de...



Pablo  
en el naciente  
cristianismo

Carlos Gil Arbiol

*evd*

# Índice

Introducción .....	9
Primera parte: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? .....	11
1. Cómo leer a Pablo hoy .....	13
1. Perspectivas actuales en los escritos paulinos .....	14
1.1. Las perspectivas tradicionales y sus alternativas .....	18
1.2. El acercamiento poscolonial .....	28
1.3. El acercamiento desde las ciencias sociales .....	32
2. Cómo leer a Pablo hoy .....	35
Referencias .....	42
Segunda parte: ¿Cuáles son los aspectos centrales del tema? .....	45
2. La vocación de Pablo: el origen de su carisma .....	47
1. El judaísmo de Pablo .....	48
2. Los judíos mesiánicos (helenistas) de Damasco .....	53
3. El encuentro de Pablo con los helenistas de Damasco .....	57
4. Cronología .....	66
Referencias .....	68
3. La cosmovisión de Pablo .....	71
1. El judaísmo de Pablo releído desde Damasco .....	72

2. La novedad teológica que aporta al judaísmo	
la muerte de Jesús .....	77
3. Las consecuencias de esta nueva visión teológica	
para la identidad judía .....	92
4. La mirada de Pablo hacia atrás y hacia delante .....	98
Referencias .....	100
4. Los inicios de la <i>ekklèsia</i> .....	103
1. La preparación de su misión .....	104
2. Los inicios de la <i>ekklèsia</i> .....	113
Referencias .....	126
5. La identidad de la <i>ekklèsia</i> .....	129
1. Primeros conflictos y retos de la <i>ekklèsia</i> .....	130
2. La nueva identidad en la <i>ekklèsia</i> .....	134
2.1. La composición y la organización de la <i>ekklèsia</i> .....	136
2.2. Los conflictos y la estrategia de resolución.....	139
2.3. La autoridad de la cruz (la autoestigmatización).....	146
2.4. La ética para la <i>ekklèsia</i> .....	152
3. El «genio» de Pablo .....	158
4. La relación de la <i>ekklèsia</i> paulina con otros .....	159
4.1. El proyecto universal de Pablo .....	164
Referencias .....	166
Tercera parte: Cuestiones abiertas en el debate actual .....	169
6. La pseudoepigrafía y el corpus paulino .....	171
1. La actividad literaria en la <i>ekklèsia</i> paulina .....	172
1.1. La pseudoepigrafía .....	173
1.2. Las cartas deuteropaulinas .....	176
1.3. Las cartas pastorales .....	184
1.4. Las glosas, un ejemplo .....	187
2. La recopilación de las cartas originales de Pablo .....	192
2.1. Primera Carta a los Corintios .....	193
2.2. Segunda Carta a los Corintios .....	197
2.3. Carta a los Filipenses .....	199
2.4. Carta a los Romanos .....	200

3. El nacimiento del corpus paulino .....	203
Referencias .....	207
7. Pablo y la memoria de Jesús .....	209
1. Pablo y Jesús en su(s) tiempo(s) .....	211
1.1. Analogías entre Jesús y Pablo .....	212
1.2. Diferencias entre Jesús y Pablo .....	215
2. El conocimiento que Pablo tuvo de Jesús .....	218
3. Importancia de Jesús en la historia de Pablo .....	224
Referencias .....	227
8. La reconstrucción de Pablo en el naciente cristianismo .....	229
1. Los silencios de Lucas sobre Pablo .....	230
2. Las coincidencias y discrepancias sobre Pablo en sus cartas y en Hechos .....	232
3. La reconstrucción de Pablo .....	236
4. Pablo como modelo de la Iglesia a inicios del siglo II .....	242
Conclusión .....	247
Referencias .....	249
Cuarta parte: Para profundizar .....	251
9. Relevancia actual de Pablo y su tradición .....	253
1. El proyecto de Pablo en el marco del judaísmo de su tiempo y del naciente cristianismo .....	256
2. La relación de Pablo y su proyecto con el Imperio y el mundo .....	262
3. La estrategia de la autoestigmatización y la imagen de Dios .....	268
Referencias .....	271
10. Bibliografía comentada .....	273

# Introducción

La figura de Pablo de Tarso es una de las más paradójicas, influyentes y huidizas de la historia de la humanidad; y una de las más incomprendidas. Tuvo un papel insustituible en el naciente cristianismo, pero ha sido interpretado a menudo como un espejo de los prejuicios y deseos de sus intérpretes, que lo han presentado, unas veces, como el fundador del cristianismo o como un traidor del judaísmo; otras veces, como un revolucionario romano; todavía otras, como un gran pensador, filósofo o teólogo; y otras, como un misógino digno del mayor ostracismo. La mayoría de esas imágenes se apoyan en algún dato histórico, pero también traslucen presupuestos que apenas permiten ver la complejidad y riqueza, la genialidad y la limitación, el éxito y el fracaso, de alguien que soñó un mundo nuevo en un tiempo difícil.

Como se percibe en el título, este libro no se centra en la figura histórica de Pablo, sino, sobre todo, en su aportación al momento convulso que le tocó vivir. Pablo fue un judío de su tiempo que pretendió restaurar el judaísmo volviendo a sus raíces, tal como lo había descubierto en el paradójico acontecimiento de la muerte de otro judío,

Jesús de Nazaret. El significado que Pablo dio a aquella muerte en la cruz fue teológico: Yahvé se revelaba de un modo nuevo. Y las consecuencias fueron políticas, sociales y religiosas (sin que se puedan separar unas de otras): renovar el judaísmo mediante la transformación de las relaciones sociales y ante la inminencia del final de la historia. Sin embargo, su proyecto, concretado en la creación de la *ekklêsia*, sufrió una profunda transformación tras su muerte, siendo así que ni Israel aceptó su propuesta ni el tiempo llegó a su fin. Esta reconstrucción es lo que dio lugar, junto con otra serie de acontecimientos, al nacimiento del cristianismo como religión.

Este libro pretende ofrecer una lectura históricamente plausible y teológicamente coherente de la aportación de Pablo al nacimiento del cristianismo y de la transformación de su legado tras su muerte. No aborda, pues, algunos temas que merecerían atención si se tratara de un libro solo sobre él, como su cristología, por ejemplo. Siguiendo la estructura propia de la colección, el primer capítulo ofrece una visión de conjunto de las perspectivas y corrientes que más han influido en la investigación histórica actual sobre Pablo de Tarso. Los siguientes cuatro capítulos (2, 3, 4 y 5), agrupados bajo el epígrafe de los aspectos centrales del tema, desarrollan el proyecto de Pablo, enraizado en su propia experiencia religiosa y desplegado en una estrategia de creación de asambleas de creyentes. Los siguientes tres capítulos (6, 7 y 8), dentro del apartado de cuestiones abiertas, muestran el desarrollo y transformación de aquel proyecto paulino, aparentemente fracasado, mediante la reconstrucción de su memoria, de su imagen y de sus textos. Por último, los dos últimos capítulos (9 y 10) ofrecen unas reflexiones sobre la relevancia actual de algunos temas desarrollados en el libro, así como una selección bibliográfica comentada para profundizar.



PRIMERA PARTE

¿Cómo hemos  
llegado hasta aquí?

# Cómo leer a Pablo hoy

## CAPÍTULO 1

---

La figura de Pablo de Tarso resulta una de las más paradójicas, atractivas y huidizas de la historia de la humanidad; y no tanto por el personaje histórico, sino por las lecturas e interpretaciones que se han hecho de él, por sus seguidores y detractores que han construido una imagen caleidoscópica de infinidad de colores más que un retrato reconocible. Friedrich Nietzsche escribió de él que era «una de las almas más ambiciosas e inoportunas, de mente tan supersticiosa como astuta», un hombre «muy atormentado y miserable, tan desagradable para los demás como para sí mismo». La paradoja de Pablo, tal como la recoge Nietzsche, es que, por una parte, «sin esta singular historia, sin los desvaríos y arrebatos de una cabeza semejante, de un alma tal, no existiría la cristiandad; apenas habríamos tenido noticias de una pequeña secta judía cuyo maestro murió en la cruz». Sin embargo, continúa, «si se hubiera leído [a Pablo], si se hubiera *leído realmente...*, hace tiempo que habría desaparecido el cristianismo» (*Aurora*, 68). El verbo excesivo de Nietzsche no nos debe impedir ver la parte de verdad que tiene su lectura: Pablo tuvo un papel de enorme importancia en los orígenes del cristianismo, pero ha sido leído demasia-

das veces como un espejo de los prejuicios y los deseos de sus intérpretes.

Uno de los recientes libros sobre Pablo que aspira a ser un manual de referencia (Westerholm 2011) recoge en su introducción una opinión extremista: que la exégesis histórico-crítica que ha dominado la interpretación bíblica en el último siglo y medio ha terminado por hacer irrelevante la Biblia en general y a Pablo en particular, porque ha alejado el significado de los textos de las preocupaciones del lector. De este diagnóstico se deriva una especie de vuelta a las preocupaciones teológicas de la lectura de Pablo, que se perciben, como veremos, en bastantes obras actuales. Sin embargo, un diagnóstico radicalmente diferente se hace, curiosamente, desde instancias menos teológicas (Mate 2006): en el momento en el que a Pablo se le rescata del confinamiento dogmático en el que lo han apresado algunos teólogos es posible descubrir la relevancia de su pensamiento y su visión. Esta influencia se descubre en la dimensión filosófica y política de su lucha por encontrar la relación entre la justicia y la ley, de su búsqueda de la hospitalidad y el universalismo, etc. De este modo, muchos han recuperado la relevancia de Pablo también hoy.

## **1. Perspectivas actuales en los escritos paulinos**

En el proceso de creación de identidad de los creyentes en Cristo que se inició a finales del siglo I de nuestra era fue clave el recurso a la figura de Pablo. Cuando este conjunto de creyentes superó la crisis de la esperada parusía que no llegó después del año 70 d.C., comenzó a crecer exponencialmente y cambió radicalmente de estrategia: pasó de ser un conjunto de grupos de resistencia a ser una organización cada vez más institucionalizada, que fue penetrando poco a

poco en las estructuras del Imperio romano en un proceso de mutua influencia, marcado por la acogida y el rechazo mutuo. Esta situación se vio afectada definitivamente por un fenómeno en gran medida inverso: el deterioro de la imagen de los judíos tras las dos guerras perdidas (años 67 y 135 d.C.) hizo descender el número de paganos interesados en el estilo de vida judío. Ambos procesos, la progresiva y a veces traumática penetración de los creyentes en Cristo en las estructuras del Imperio, por una parte, y su progresivo alejamiento del judaísmo rabínico, mucho menos proselitista que durante el periodo helenístico, por otra, crearon una situación absolutamente nueva que cambió para siempre la configuración del mundo conocido y que sentaría las bases de la construcción de Europa (Sand 2011). Para finales del siglo IV de nuestra era ambos procesos habían concluido: con el Edicto de Tesalónica por parte de Teodosio (380 d.C.) se confirma la nueva religión, el cristianismo, única religión oficial del Imperio. Durante estos años, las interpretaciones de Pablo fueron fundamentales en el proceso de identificación del naciente cristianismo frente al judaísmo rabínico. Pero no fue ese el propósito de Pablo, cuyo proyecto era renovar el árbol del judaísmo injertando en él nuevas ramas no judías (cf. Rom 11,16-24). Podríamos decir, pues, que el cristianismo como religión fue, en contra de la opinión más extendida, la consecuencia del fracaso del proyecto histórico de Pablo, como veremos a lo largo de estas páginas. Aquellas ramas de olivo silvestre injertadas en un olivo cultivado para mostrar el proyecto de Dios (un árbol en el que hubiera ramas de cualquier procedencia), no lograron su objetivo. No sabemos qué balance habría hecho Pablo de los años que siguieron a su muerte, pero no cabe duda de que la progresiva separación entre el judaísmo rabínico y los creyentes en Cristo, junto con el posterior surgimiento del cristianismo como religión frente al judaísmo, dista mucho de responder a los sueños de Pablo. Hay que buscar otros actores históricos, mu-

chos años después, para entender cómo se transformó la memoria de Pablo.

Tertuliano de Cartago (160-220 d.C.) primero y después Agustín de Hipona (354-430 d.C.) sentaron las bases para una lectura de Pablo marcada por un antagonismo: los cristianos creían en la gracia como condición de salvación y en el individuo como sujeto receptor de ese don divino inalcanzable de otro modo; los judíos creían en el esfuerzo y el mérito propios, así como en el pueblo de Israel como sujeto colectivo de los favores divinos. El enfrentamiento de Agustín con Pelagio, que defendía que era posible vivir una vida sin pecado porque las personas estaban dotadas de libertad y voluntad, determinó para los siglos posteriores la lectura hegemónica de Pablo, principal argumento de Agustín para defender que todas las personas son pecadoras y que solo Dios determina quién es salvado y quién no. Pablo se leyó a partir de este momento como el apóstol de la gracia que dio identidad al cristianismo frente al judaísmo que se apoyaba en las propias fuerzas y estaba abocado a la perdición.

Cuando Lutero entra en escena en el siglo XVI, la situación no había cambiado mucho. Su lectura de Pablo, especialmente de algunos pasajes como Rom 1,17 («El justo vivirá por la fe»), le permitió establecer un básico principio: la gracia de Dios es primera, gratuita; las acciones buenas vienen después, como consecuencia de aquella, nunca como condición para ganarla. Esta interpretación tuvo en Lutero un fuerte componente biográfico. Me parece muy clarificador dejarle hablar a Lutero un momento, quien en el prólogo de la edición en latín de sus obras completas escribió lo siguiente:

Me sentí acuciado por un deseo extraño de conocer a Pablo en la carta a los Romanos; mi dificultad estribaba entonces no en la entraña sino en una sola palabra que se halla en el cap. primero: «La justicia

de Dios está revelada en él». Odiaba la expresión «justicia divina», que siempre había aceptado, siguiendo el uso y la costumbre de todos los doctores, en un sentido filosófico de la llamada «justicia formal y activa», en virtud de la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos. A pesar de que mi vida monacal era irreprochable, me sentía pecador ante Dios, con la conciencia más turbada, y mis satisfacciones resultaban incapaces para conferirme la paz. No lo amaba, sino que cada vez aborrecía más al Dios justo, castigador de pecadores. Contra este Dios me indignaba, alimentando en secreto, si no una blasfemia, sí al menos una violenta murmuración (...).

Hasta que al fin, por piedad divina, y tras meditar noche y día, percibí la concatenación de los dos pasajes: «La justicia de Dios se revela en él», «conforme está escrito: el justo vive de la fe». Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, conforme está escrito: «el justo vive de la fe». Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se me habían franqueado las compuertas del paraíso. La Escritura entera se me apareció con cara nueva (Lutero y Egido 2001, 370).

Este testimonio nos muestra tanto la pasión de Lutero en su interpretación de Pablo como la parcialidad con la que lo leyó: la oposición entre la imposible justicia humana (basada en el incumplimiento de la Torá judía) y la gratuita justicia divina (ofrecida en el Evangelio de Cristo). Para Lutero, que en esto es deudor de una tradición heredada, la función de la Torá había sido temporal, hasta la venida de Cristo, que estableció el verdadero mecanismo de salvación: el evangelio. Así, la contraposición entre ley (Torá) y evangelio (gracia) determinará la oposición entre judaísmo y cristianismo. Desgraciada y sorprendentemente, esta lectura

descontextualizada de Pablo ha sido la hegemónica hasta hace muy poco y, entre otras consecuencias, ha convertido al judaísmo en una caricatura, en una religión ridícula e imposible.

### 1.1. Las perspectivas tradicionales y sus alternativas

Así hemos llegado hasta el siglo XIX y XX en la historia de la interpretación de Pablo, con la que se ha venido a llamar la «perspectiva tradicional», que han defendido autores como Ferdinand Christian Baur, Ferdinand Weber, Wilhelm Bousset, Rudolf Bultmann y Gunther Bornkamm, entre otros (cf. Zetterholm 2009). Bultmann se propuso, en el marco de la teología liberal de la primera mitad del siglo XX, liberar la fe cristiana de sus mitos y milagros, de todo aquello que la hacía irracional e inaceptable para la comprensión liberal. Parte importante de este programa de «desmitologización» era desprenderse de las obras justas como condición necesaria para la salvación, de modo que quedara en evidencia, con toda su radicalidad, la «justificación por la fe», la gratuita iniciativa de Dios que pide una aceptación sin condiciones. Para sostener esta lectura de Pablo con la brillantez que requería se necesitaba un trasfondo oscuro, un contexto en el que contrastara suficientemente: así se cultivó en los ambientes académicos cristianos una visión del judaísmo simplificada y tergiversada.

Esta lectura veía el judaísmo como una religión del pasado y, quizá, del futuro, pero no del presente. Para la teología liberal, Dios había intervenido en el pasado a través de las muchas acciones con las que había mostrado al pueblo de Israel su proyecto de salvación que se cumpliría en un futuro que todavía no había llegado. El presente, de acuerdo a esta perspectiva, resultaba un paréntesis que solo tenía sentido como una espera en la que Dios recompensaba las obras de

justicia; la persona debía ganarse la fidelidad de Dios y la esperanza de estar entre los elegidos al final. Este judaísmo había sustituido la piedad por un sistema legalista de control haciendo que la vida cotidiana estuviera dominada por unos preceptos totalmente anacrónicos que, lejos de ofrecer lo que prometían, resultaban ridículos. Además, dado que toda la esperanza dependía del cumplimiento de cada creyente y toda persona es falible y continuamente transgrede los preceptos de Dios, el único destino de quien ponía su esperanza en este sistema religioso era la muerte. Haciéndolo así, cada creyente se convertía en una ofensa al mismo proyecto de Dios. La conclusión obvia de esta lectura era que el judaísmo es una religión inferior, una preparación para la religión absoluta, perfecta, que es el cristianismo.

En este trasfondo oscuro, la «perspectiva tradicional» hacía destacar a Pablo como un relámpago en la noche. Pablo descubrió y mostró en sus cartas que la Torá (y por tanto las obras de justicia) solo dan conocimiento del pecado, de la propia limitación de la persona. Esta interpretación de Pablo subrayaba además que la Torá, lejos de lograr la vida, conduce e incluso provoca el pecado, la tendencia de la persona al mal y a la muerte. En esta situación Pablo afirma que solo la fe en Cristo libera de tal atadura, mostrando la voluntad salvífica de Dios: la justificación por la fe, por la confianza en su acción redentora. Cristo ofrece una nueva alianza en el evangelio que deja anticuada y caduca la anterior, la de la ley. Esta nueva alianza permite el acceso a Dios de un pueblo que trasciende las fronteras de Israel. Se trata de una oferta de carácter universal mediante la promesa gratuita del evangelio para todos. Por tanto, Pablo aparece, en esta perspectiva, fuera del judaísmo; su propuesta del evangelio se muestra como contraria a la Torá. Pablo, el «convertido del judaísmo», es el «fundador del cristianismo».

Aunque he hecho una presentación simplificada y, obviamente, esta perspectiva ofrece muchos más matices, el lector ha percibido con claridad el problema fundamental de esta lectura de Pablo: necesita sostener una visión negativa y equivocada del judaísmo. Esto es lo que se vino abajo con el trabajo de un exégeta que cambió el panorama de los estudios paulinos iniciando la llamada «nueva perspectiva» (citada generalmente en inglés como «new perspective»).

Ed Parish Sanders estudió el judaísmo del tiempo de Pablo y ofreció un resultado sorprendente (Sanders 1977): el judaísmo se comprende mejor si se concibe como una religión centrada en la alianza, no en la ley. La teología de la alianza permite acceder al núcleo de la identidad judía del tiempo de Pablo: Dios había hecho con su pueblo una alianza por propia iniciativa, gratuitamente. Es decir, esta perspectiva mostraba que la alianza no era sino una muestra de la gracia del Dios de Israel que había decidido ofrecer a un pueblo la salvación por pura misericordia (*hesed* o *hasadim* en hebreo). En este contexto, el cumplimiento de la Torá para un judío era la respuesta agradecida a Dios al aceptar esa oferta gratuita, misericordiosa. La ley, las obras de justicia, no ganaban nada para el creyente judío, únicamente le mantenían dentro de la alianza que Dios le ofrecía gratuitamente, por gracia. Lógicamente, esta perspectiva contaba también con la posibilidad de las transgresiones, los fallos e injusticias; por esto mismo, la ley incluía un sistema de sacrificios que devolvían al creyente al camino de la alianza. Sanders citó multitud de textos del judaísmo del tiempo de Pablo que probaban la centralidad de la gracia (*Mekiltá Bahodesh* 5-6.9; *Misná Berakot* 2,2; 1QM col. XI,3-5; 1QH col. IV,11-12; col. V,19-25; col. IX,7-33; etc.). Recojo uno de los himnos encontrados en una colección de Qumrán (1QH col. XIX,29-32):

¡Bendito seas tú,  
 oh Dios de misericordia y compasión,  
 por la fuerza de tu poder  
 y la grandeza de tu verdad,  
 y por la multitud de tu gracia (*hasadim*)  
 y por todas tus obras!  
 Que se alegre el alma de tu siervo con tu verdad  
 límpiame con tu justicia.  
 Como yo he confiado en tu bondad,  
 y esperado tu gracia (*hasadim*),  
 así me has liberado de mis calamidades  
 de acuerdo con tu misericordia;  
 y en mi aflicción tú me has confortado  
 porque me he apoyado en tu misericordia  
 (García Martínez 2000, 390)

En este trasfondo judío, mucho menos oscuro que el que mostraba la «perspectiva tradicional», la aportación de Pablo también resulta diferente. Lejos de descubrir el «fallo» del judaísmo, Pablo cayó en la cuenta del tiempo en el que vivía: el tiempo final (*esjaton* en griego). Los acontecimientos vividos (la muerte del Mesías, así como su exaltación a la derecha de Dios) le hacían pensar que Dios había adelantado el final prometido al tiempo presente: Pablo estaba viviendo el final de la historia. La tradición posexílica recogida en el Segundo y Tercer Isaías (hacia los siglos VI y V a.C.) había concebido el proyecto de salvación de Dios como un proyecto inclusivo al que estaban llamadas todas las naciones en el tiempo final: «Caminarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu alborada. Alza los ojos en torno y mira: todos se reúnen y vienen a ti. Tus hijos vienen de lejos y tus hijas son llevadas en brazos...» (Is 60,3-4). Dado que Pablo creía que el tiempo final se había adelantado, la muerte de Jesús debía significar la unión de

judíos y paganos, la destrucción de las fronteras entre unos y otros, la apertura de las puertas de Jerusalén para todos los que creyeran en la nueva oferta. La ley, por tanto, que había servido para mantener en la alianza a los judíos (y solo a los judíos), había quedado ya superada por un nuevo acontecimiento: el evangelio ofrecido a todos por Cristo en su muerte. La Torá, en esta visión de Pablo, era sinónimo de exclusivismo y etnocentrismo, situaciones abolidas con la muerte de Cristo. La nueva marca de identidad de los que aceptaban esta nueva alianza no era la ley sino la fe en Cristo (Dunn 2005).

Esta «nueva perspectiva» ofreció, por tanto, una nueva visión del Dios de la alianza, así como de la historia de la salvación, tal como se había visto hasta entonces. La creación, desde esta lectura, se percibe como un don de Dios que hizo bien la tierra y todo lo que contiene («muy bien», Gn 1,31). Sin embargo, pese a ello, algo salió mal porque el ser humano no respondió al plan inicial y truncó la voluntad de Dios dejando en evidencia su tendencia a la desobediencia (Gn 3). Dios, de nuevo gratuitamente, ofreció a Abraham una alianza que quería evitar esta tendencia al mal de la persona; sin embargo, también esta vez algo salió mal porque el pueblo elegido desobedeció y no respondió a la ley (Ex 32). La ley, en vez de obedecerse, se utilizó como un motivo de orgullo, de elitismo, de separación del resto de pueblos: se idolatró. Ante este nuevo error, Dios decidió intervenir gratuitamente de nuevo, esta vez de un modo definitivo, y escribir el último capítulo de la historia en la muerte y resurrección de Jesús renovando la alianza de un modo inclusivo, sin ninguna condición étnica que separase a judíos de paganos. Desde esta lectura, la aportación paulina se puede resumir como la redefinición de la identidad judía y la elección en torno a un nuevo criterio: Cristo, la fe en él (Wright 2005).

Si bien es verdad que esta «nueva perspectiva» se ha generalizado y extendido sobre la lectura tradicional, merece dos consideraciones. Primero: esta nueva lectura de Pablo ha provocado una cierta reacción en algunos exégetas que se reafirman en la lectura tradicional, ofreciendo visiones renovadas de aquella (por ejemplo: Gathercole 2002). Segundo: esta visión no termina de desprenderse de ciertos prejuicios respecto al judaísmo que, a juicio de muchos estudiosos, sigue adoleciendo de una visión dominada por los presupuestos cristianos.

Precisamente por esto ha surgido una perspectiva que quiere corregir esta limitación, la llamada «nueva perspectiva radical» (citada en inglés como «radical new perspective»). Una buena parte de los impulsores de esta lectura de Pablo (pero no todos) provienen de tradiciones judías (Krister Stendahl, Lloyd Gaston, Peter J. Thomson, Mark D. Nanos, Stanley K. Stowers, Pamela Eisenbaum), lo que explica la sensibilidad para corregir los prejuicios mencionados y, como diré luego, quizá también la tendencia a hacer lecturas paulinas condicionadas por visiones del judaísmo modernas (en castellano se pueden leer Eisenbaum 2014 y Segovia 2013).

El punto de partida para comprender esta lectura se pone, generalmente, en algunos textos de Pablo en los que afirma con rotundidad la vigencia y validez de la Torá y en los que valora la perspectiva judía de la alianza con gran aprecio: «¿Cuál es pues la ventaja del judío? ¿Cuál la utilidad de la circuncisión? Grande, de todas maneras. Ante todo a ellos les fueron confiados los oráculos de Dios» (Rom 3,1-2); «Entonces, ¿por la fe privamos a la ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien la consolidamos» (Rom 3,31); «Así que la ley es santa, y santo el precepto, y justo y bueno» (Rom 7,12); «Ellos son Israelitas; de ellos es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas y los patriarcas; de ellos procede Cristo según la carne, que está por encima de todas las cosas.

Dios sea bendito por los siglos» (Rom 9,4-5). Estos autores se proponen leer los textos de Pablo sobre la ley buscando una coherencia con esas afirmaciones.

La idea clave de esta perspectiva es que Pablo siguió pensando toda la vida que la Torá conducía a la justificación a todos aquellos que se mantenían bajo la alianza, a todos los circuncidados. Como los paganos no estaban dentro de la alianza, Pablo se dirigió a estos para ofrecerles una vía de salvación alternativa. Sin embargo, no podía pedirles el cumplimiento de la ley (a no ser que se circuncidaran) porque Dios la había dado solo para su pueblo elegido (Rom 3,19) y para los demás se convertía en instrumento de condenación (Rom 9,22-23); esto es lo que, según esta perspectiva, Pablo llama «las obras de la ley» que llevan a la muerte (Rom 3,20). Por tanto Pablo creó una alternativa para los paganos (la justificación por la fe), y solo para ellos, puesto que los judíos ya tenían el modo de salvarse (mantenerse en el cumplimiento de la ley). Así, Pablo entiende que Cristo ofreció, según esta lectura, una solución al dilema de los paganos: los judíos tenían la ley y los paganos la fe en Cristo.

Esta «nueva perspectiva radical» entiende que Pablo permaneció dentro del judaísmo de su tiempo y que dirigió su misión solo a los paganos. Por tanto, sus textos hay que entenderlos como dirigidos a estos, y no a judíos; nada de los textos de Pablo debería afectar, pues, al modo de comprender el judaísmo de su tiempo que, según esta perspectiva, no ofrece ningún problema para él. Así, Pablo aceptó sin problemas a los judíos creyentes en Cristo observantes de la ley; su problema era aclarar el lugar de los creyentes en Cristo no judíos dentro de Israel.

Este punto es el que presenta más dificultades en una lectura crítica de esta perspectiva, puesto que Pablo parece subrayar la adopción

de los bautizados como hijos de Abraham (Gal 3) y el injerto de las ramas paganas en el tronco de Israel (Rom 11). Esto obligaría a una reflexión en profundidad sobre el alcance de estas imágenes en la cosmovisión de Pablo: ¿es posible mantener que Pablo no modificó los mecanismos de mantenimiento en la alianza para los judíos cuando la identidad de Israel es transformada tan profundamente (haciendo hijos de Abraham a los paganos)? Esta perspectiva tiende a ignorar u omitir aquellos textos en los que Pablo habla de la justificación por la fe; en ellos, sistemáticamente, Pablo se dirige a judíos y paganos: «Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen, pues no hay diferencia; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,21-22); «porque no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe» (Rom 3,30). En el pensamiento de Pablo no parecen caber dos mecanismos de justificación o dos alianzas: circuncisos e incircuncisos son justificados del mismo modo.

Desde mi punto de vista se podrían hacer unas consideraciones sobre estas tres perspectivas en su conjunto; cada una por separado ha contribuido, ciertamente, a un mejor conocimiento de Pablo, destacando aspectos de enorme valor; por otra parte, sin embargo, también muestran limitaciones que han propiciado visiones parciales, tergiversadas o exageradas de algunos aspectos de las cartas de Pablo. Quizá se pueden extraer de todo lo dicho hasta ahora unos criterios que le permitan al lector situarse críticamente ante la tarea de comprender el proyecto de Pablo y de interpretar mejor sus textos. Recojo a continuación los seis criterios que me parecen más útiles para situarse críticamente ante la historia de la interpretación de Pablo: