

LA NOVEDAD DE PABLO EN EL JUDAÍSMO DE SU TIEMPO. UN DEBATE QUE NO ACABA*

Carlos Gil Arbiol
Universidad de Deusto, Bilbao
cgil@deusto.es

Resumen: Este artículo aborda la relación de Pablo con Israel; más concretamente, cuál es el papel que tenía su misión a los gentiles en el contexto de su relación con Israel. En primer lugar, se presentan brevemente algunas de las respuestas que las diferentes perspectivas de estudios paulinos han dado sobre el tema, para ofrecer, en segundo lugar, una respuesta basada en el análisis de tres textos: Gal 3-4; Rom 11 y Rom 15. Al final se hacen unas sugerencias para su lectura actual.

Palabras clave: Misión a los gentiles. Israel. Pablo. Misión.

The Newness of Paul in the Judaism of his time. An endless debate

Abstract: This article focuses on Paul's relationship with Israel; more specifically: what is the role of his mission to the Gentiles in the context of his relationship with Israel? First, we briefly present some of the answers that the different perspectives of Pauline studies have given on the subject, to offer, secondly, a response based on the analysis of three texts: Gal 3-4; Rom 11 and Rom 15. At the end, some suggestions are made for your current reading.

Key words: Mission to the Gentiles. Israel. Apostle Paul. Mission.

* Versión ligeramente modificada de la ponencia pronunciada en la Semana Bíblica Argentina el 23 de agosto de 2018 en la ciudad de Salta.

El debate sobre las características del judaísmo del tiempo de Pablo –judaísmo del Segundo Templo– y la comprensión que Pablo tuvo de él, antes y después de su vocación, resulta interminable¹. Los problemas son incontables y, en gran medida, insolubles, de modo que hay espacio para opiniones diversas y debates académicos (a veces el debate académico se impregna de presupuestos y opiniones o vinculaciones religiosas). Hay, en estos debates, problemas terminológicos (aclarar el sentido de términos)²; falta de claridad en los presupuestos y perspectiva de cada investigador; ambigüedad y confusión en el sentido de muchos textos fuente de este período que impide una imagen nítida de los principios que identifican al judaísmo (“judaísmo común” lo han llamado algunos³, quizá demasiado generosamente, o “*complex common judaism*”, o “judaísmo del Segundo Templo”, atendiendo a la pluralidad)⁴. Tampoco hay claridad respecto al lugar y proyecto de Pablo en ese contexto complejo: ¿qué significa ser “apóstol de los gentiles”? ¿Cuál era el objetivo de esa misión? ¿A qué o dónde pretendía incorporar a los gentiles Pablo? ¿Al judaísmo, a Israel, a la *ekklēsia*, a las promesas, al Evangelio...?

Voy a presentar brevemente, en primer lugar, algunas de las cuestiones que me parecen más importantes para poder ubicar a Pablo en su contexto judío y presentar ahí, en un segundo momento, las características que me parecen más relevantes de su proyecto, cómo releyó su propia tradición judía tras el acontecimiento vocacional y cuál fue su objetivo a partir de ese momento.

1. Ambigüedades y divergencias en las visiones actuales sobre el judaísmo de Pablo

El judaísmo del Segundo Templo (JST), como ha venido a conocerse, resulta una realidad compleja y ambigua sobre la que no hay consensos claros. En principio, parecen claras algunas de las características que vin-

¹ Es imposible una mención, siquiera escueta, de la bibliografía que aborda el problema; como ejemplo, cf. NANOS – ZETTERHOLM (eds.), *Paul within Judaism*.

² Por ejemplo, qué se entiende por judaísmo (*Ioudaismós*), Israel, *ekklēsia*, judío (*Ioudaios*), judaizar (*Ioudaizein*, *Ioudaikōs*), alianza, promesas/salvación, reino de Dios, “en Cristo”, etc.

³ Cf. SANDERS, *Judaism*, 45-314; MCCREADY – REINHARTZ, *Common Judaism*.

⁴ Cf. MILLER, “Stepped Pools, Stone Vessels, and other Identity Markers”; MCCREADY – REINHARTZ, *Common Judaism*, 159-172; COHEN, *The beginnings of Jewishness*; REGEV, *The Hasmoneans*.

culaban a los judíos en torno al cambio de era: la devoción al Templo, las fronteras de la pureza, la relación de los judíos de Palestina⁵ con los de la diáspora, la idea de que eran una comunidad más o menos unificada, tanto religiosa como social y políticamente⁶; a ello habría que añadir su vinculación con la tierra de Israel y Jerusalén⁷. Estas características no eran comparadas del mismo modo por todos, y en el diverso peso que se les daba a unas y otras podemos descubrir una de las raíces del pluralismo que caracteriza al JST. Es un período marcado por la crisis de identidad que infligió la dominación cultural griega, que penetró profundamente en todos los aspectos de la vida, así como por el surgimiento de varios movimientos de diverso tipo, muchos de ellos de corte piadoso (*hasidim*) cuyo objetivo era la renovación de la alianza mediante la intensificación de los rasgos identitarios.

Como mostró hace años E. P. Sanders, la mayoría de estos movimientos no creían que las promesas de la alianza dependieran de su propia fidelidad; esas promesas hechas a Abrahán (Gn 12,1-3; 15,5-6) eran fruto del don gratuito de Yahvé; su cumplimiento del pacto mediante la observancia de la Torá no les ganaba nada que no hubieran recibido ya gratuitamente de parte de Yahvé incluso antes de nacer, antes de que pudieran atribuirse ningún mérito⁸. El aprecio a la Torá era, pues, común a todos los grupos, si bien no había un acuerdo absoluto ni en el contenido ni en la interpretación de los preceptos recogidos en ella. Su cumplimiento, además, era difícil, especialmente si se esperaba el cumplimiento de toda la Ley. Había quien pensaba que era imposible cumplir toda la Torá⁹. Por eso se había desarrollado, por una parte, el sistema sacrificial mediante el cual se podían expiar las transgresiones y, por otra, la idea de la necesidad de la gracia de Yahvé como condición para la salvación. Si bien unos grupos de judíos, los fariseos entre ellos, ponían más peso en la voluntad y en

⁵ "Palestina" (*palaistinē*) es mencionada ya en HERÓDOTO, *Historias* I, 105, en el siglo V a. C., para referirse al territorio comprendido entre el sur de Siria y Egipto; cf. JACOBSON, "Palestine and Israel".

⁶ Cf. REGEV, *The Hasmoneans*, 266.

⁷ Cf. GRUEN, *Diaspora*, 239-252. Sobre los elementos que identifican al judaísmo en la diáspora, cf. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 402-444.

⁸ Cf. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 420: "In all the literature surveyed, obedience maintains one's position in the covenant, but it does not earn God's grace as such. It simply keeps an individual in the group which is the recipient of God's grace" (énfasis original).

⁹ Así, por ejemplo piensan los autores de IV Esdras y II Baruc, y Yohanán ben Zakai, Eleazar ben Azaria y otros (cf. *bBerajot* 4a; 28b; *bJaguigá* 4b); cf. SCHWEITZER, *The mysticism of Paul the Apostle*, 227; SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 41 y 478; GIL ARBIOL, "El Dios sin fronteras de Jesús", 13-52, 25.

la libertad de cada israelita para el mantenimiento dentro de la alianza, otros, como algunos esenios, daban más importancia a la necesaria acción de Dios para la salvación final; pero ambos aceptaban, generalmente, tanto una cosa como la otra.

El tiempo del que hablamos, el período del cambio de era, está marcado por la política de los asmoneos, al final del período de dominación política de los ptolomeos y los seléucidas, hasta el control de los romanos. Es un período complicado desde todo punto de vista¹⁰, pero en el que parece que tuvieron un peso fundamental los miembros de esta familia de ascendencia sacerdotal¹¹. Eyal Regev afirma que “la ideología asmonea no solo fue políticamente exitosa, sino que transformó la identidad colectiva de los judíos en Palestina y, hasta cierto punto, también en la diáspora”¹². Estos fortalecieron la identidad del judaísmo como un pueblo con nacionalidad (*ethnos*) y religión diferentes, marcando distancia con los gentiles. Doron Mendels defiende la idea de que en todo el período comprendido entre Ben Sira y Bar Kokhba (200 a. C. hasta 135 d. C.) hubo una clara intensificación de los rasgos religiosos y políticos de la identidad “nacional” judía, entre los que subraya el gobierno monárquico, el territorio nacional, la capital, el templo con el sacerdocio y el ejército; sin embargo, en algunos momentos de crisis, algunas de estas instituciones cobraron más importancia¹³. La campaña que los Macabeos iniciaron para defender a los judíos que sufrieron hostilidad y persecución en Idumea, Iturea o Galilea tras la victoria del año 164 a. C., revela que comprendieron su vinculación con aquellos judíos como una etnia (nación) más que una religión¹⁴. Quizá la actuación más clara en este sentido fue la “judaización” de algunos de estos idumeos o itureos vencidos, a quienes se les circuncidó y llamó “judíos”¹⁵. Estos datos

¹⁰ Los autores se sitúan en perspectivas diversas para analizar este período: los que consideran que Israel estaba totalmente helenizado (cf. HENGEL, *Judaism and Hellenism*) y los que sostienen la gran independencia (FELDMAN, *Jew and Gentile in the ancient world*); entre ambos, otros mantienen posturas matizadas (MENDELS, *The rise and fall of Jewish nationalism*).

¹¹ Cf. SCHWARTZ, “Priesthood and Monarchy in the Hasmonean Period”.

¹² REGEV, *The Hasmoneans*, 266.

¹³ Cf. MENDELS, *The rise and fall of Jewish nationalism*, 6.

¹⁴ Cf. REGEV, *The Hasmoneans*, 273-278.

¹⁵ Si esta estrategia está motivada por la idea de que no haya gentiles que contaminen la tierra de Israel con su idolatría, como afirma SCHWARTZ, “Priesthood and Monarchy in the Hasmonean Period”, 40, o por el ejemplo de los romanos, que ofrecían la ciudadanía romana a algunos de los conquistados para garantizar su lealtad, como afirma SMITH, “Rome and the Maccabean Conversion”, 1-7, es irrelevante; la estrategia en sí revela una concepción étnica del judaísmo.

han llevado a Shaye Cohen a afirmar que, en este tiempo, la identidad judía se identificaba con una “ciudadanía” (*politeía*), algo que se puede cambiar (frente al nacimiento o la pertenencia genealógica, que son inmutables)¹⁶. Fueron los asmoneos, pues, quienes vincularon la identidad judía a la ciudadanía de una nación, una forma de vida basada en la fidelidad a la tradición judía, separándola de la descendencia por nacimiento: quien se conducía en su vida mediante esas leyes ancestrales (Torá) era judío.

Uno de los aspectos más discutidos entre los especialistas de esta época y que afecta de lleno a la comprensión de la misión de Pablo es, precisamente, la idea que los judíos tenían de los no judíos y, más específicamente, la posibilidad de que estos pudieran incorporarse al pueblo judío. La política de los asmoneos, como hemos visto, favoreció la idea de que los gentiles podían incorporarse a la “ciudadanía judía” circuncidándose, de modo que se nacionalizaban y adquirían las costumbres y prácticas propias de los judíos. Sin embargo, no todos compartían esa idea. El autor del libro de los *Jubileos* defiende que la circuncisión solo es válida –y por lo tanto incorpora a un gentil a Israel– si se realiza al octavo día tras su nacimiento (Jub 15,25-34)¹⁷. Ismael, circuncidado a los 13 años (cf. Gn 17,23-25), es ejemplo de una circuncisión que excluye de la alianza hecha con Abrahán¹⁸. Para estos autores, la pertenencia al pueblo de la alianza venía dada por descendencia genealógica, que se garantizaba con la circuncisión al poco de nacer –al octavo día–, y que impedía que nadie no judío entrara en Israel. Estas dos concepciones, la más flexible, que permitía la incorporación de gentiles en Israel mediante la adquisición de la ciudadanía a través de la circuncisión, y la más estricta, que concebía a los judíos como una nación cuya pertenencia venía dada por nacimiento, convivían y chocaban en el JST. La propuesta de Pablo en el contexto de su tiempo se arraiga en esta polémica.

¹⁶ Cf. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, 126-127.

¹⁷ “Esta es ley perpetua para todas las generaciones; no hay circuncisión temporal ni cabe pasar un solo día de los ocho, pues es norma establecida eternamente y escrita en las tablas celestiales. Todo nacido a quien no se corte la carne del miembro en el octavo día no será hijo de la Ley que el Señor pactó con Abrahán, sino hijo de corrupción; en él no estará la señal de pertenencia al Señor. Está destinado a la ruina y a desaparecer de la tierra y a ser desarraigado de ella, pues habrá violado la alianza con el Señor” (Jub 15,25-26). Cf. THIESSEN, *Contesting conversion*, 72-78.

¹⁸ Otras fuentes también recogen esta resistencia a la conversión mediante la circuncisión; por ejemplo, la historia de Simón sobre la conversión de los idumeos (a quienes se cita en Dt 23,8-9 como candidatos a la conversión), citada en FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades*, 19.

Antes de adentrarnos en la propuesta de Pablo, es necesaria una palabra sobre las diversas perspectivas que estos temas han creado en los estudiosos actuales. Se ha generalizado la expresión “perspectiva tradicional” para referirse a la adoptada por unos autores que han minimizado o ignorado la pluralidad del JST y han destacado o exagerado solo algunos aspectos del mismo, frente a los cuales la figura de Pablo destaca como un salvador; son autores que en su mayoría han desarrollado su actividad académica en el siglo pasado, como Ferdinand Ch. Baur, Ferdinand Weber, Wilhelm Bussset, Rudolf Bultmann o Gunther Bornkamm¹⁹. Esta perspectiva tradicional ve el judaísmo como una religión del pasado o del futuro, pero no del presente, que solo tiene sentido como un paréntesis de espera que Dios recompensará mediante obras de justicia que la persona debe acumular para ganarse el derecho a estar entre los elegidos. Esta visión del judaísmo considera que los israelitas del tiempo de Pablo habían sustituido la piedad por un sistema legalista y anacrónico que controlaba sus vidas y que hacía imposible su cumplimiento, obligando al creyente a ser continuamente transgresor. Para esta perspectiva, este “judaísmo” es una religión imposible o infantil, necesitada de un salvador que le haga madurar. Pablo ofreció esa salvación en Cristo, convirtiéndose en el supuesto fundador del cristianismo. Algunos autores actuales mantienen este punto de vista al leer a Pablo²⁰.

Esta perspectiva tradicional fue superada, en su mayor parte, cuando en el último tercio del siglo pasado se generalizó la idea del JST como una religión plural no dominada por la legalidad y el peso de la responsabilidad, sino por el don de la alianza y la gracia como principios fundamentales. A esta nueva perspectiva colaboró decisivamente el trabajo mencionado más arriba de E. P. Sanders. Otros autores construyeron sobre esta perspectiva una visión del judaísmo más ajustada a los datos literarios y una valoración de la aportación de Pablo más coherente con ese contexto²¹. Para esta “nueva perspectiva”, Pablo no descubre o señala un fallo o una limitación del judaísmo, sino, en todo caso, de las interpretaciones que algunos compatriotas suyos hacían de su propia tradición; entre esos se situaría él mismo antes de su vocación. Pablo estaría más impulsado por el descubrimiento de la urgencia del tiempo que vivía, la antesala del final. Esta inminencia le lanzó a desarrollar apresuradamente el proyecto universal que ya anticiparan el Segundo y Tercer Isaías –y Jonás, Tobit, etc.– y

¹⁹ Cf. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*, caps. 2 y 3.

²⁰ Cf. GATHERCOLE, *Where is boasting?*; ID., *Defending substitution*.

²¹ Cf. DUNN, *The new perspective on Paul*; WRIGHT, *Paul in fresh perspective*.

que aspiraba a que todas las naciones se congregaran ante Yahvé (Is 60,3-4; 66,20). Esta urgencia le debió convencer a Pablo de la eliminación de fronteras entre judíos y gentiles y de la caducidad de la Ley –y de la circuncisión como signo de pertenencia y separación– ante la novedad del acontecimiento de la muerte del Mesías, que rebelaba la voluntad salvífica universal de Yahvé. Para Pablo, según esta perspectiva, la Torá era un signo de exclusivismo y nacionalismo caduco tras la muerte de Jesús, y debía ser superado por la nueva marca de identidad: la fe en el Mesías crucificado y resucitado por Dios. Toda la historia de salvación debía ser releída desde el acontecimiento de Cristo; así se podía descubrir la bondad que ha dirigido la acción de Yahvé y la continua cerrazón de su pueblo, rechazando la oferta de salvación. En el momento final, Yahvé ofrece el último y mayor signo de generosidad en la Pascua de Jesús, que permite comprender esa historia de rechazo, la obsesión con la Ley y el empeño de posesionarse de la alianza como prerrogativa étnica, cuando, en realidad, era un don para ser compartido. Pablo llevaría a cumplimiento esta vocación judía original.

Esta nueva perspectiva ha devuelto al JST buena parte de su complejidad y pluralidad. Sin embargo, a juicio de un número creciente de investigadores (por ejemplo, Lloyd Gaston, Peter Thomson, Mark Nanos, Stanley Stowers o Paula Fredriksen), esta perspectiva sigue adoleciendo de cierta mirada “cristiana” y necesita una mayor atención a la complejidad del JST y a algunos detalles importantes poco subrayados²². Así, por ejemplo, estos autores –que leen a “Pablo dentro del judaísmo”– ponen mucho énfasis en algunos textos paulinos en los que afirma con rotundidad el valor y vigencia de la Torá (Rom 3,1-2.31; 7,12; 9,4-5, etc.). Desde ahí consideran que Pablo creyó toda la vida en el valor de la Torá y en su capacidad para mantener a los creyentes judíos en la alianza. Sin embargo, como el tiempo final se aproximaba y no era posible circuncidar a todos los gentiles para recibir lo prometido por Dios a Abrahán, Pablo encuentra una alternativa, solo para los gentiles, que es la salvación por la fe en el Mesías Jesús. Esta idea, presentada como la de las “alianzas paralelas”²³, mantendría la alianza de la Ley para los circuncidados y la de la fe en el Mesías para los gentiles. Esta lectura, como se puede observar, supone que la visión predominante del JST en general y de Pablo en particular es la misma que la del libro de los *Jubileos*, tal como hemos presentado antes. Como no es posible circuncidar a un gentil fuera de los ocho días de su nacimiento para que esa circuncisión sea efectiva, Dios ofrece una alianza alternativa

²² Cf. DONALDSON, “Paul within Judaism”.

²³ Cf. GASTON, *Paul and the Torah*.

ante la inminencia del final²⁴. Sin embargo, generalizar esta postura a todo el judaísmo resulta problemático.

Estas tres grandes corrientes, siendo muy plurales también entre los mismos autores que se identifican con ellas, nos dan una idea de los problemas que hay que afrontar cuando se busca entender a Pablo dentro del contexto del JST. Hay diversos presupuestos que condicionan al intérprete y que dependen de su origen, adscripción religiosa, formación, interlocutores, sensibilidad, etc. Además, los datos, ambiguos y confusos, se prestan fácilmente a lecturas diversas y, combinados, permiten visiones de conjunto divergentes y opuestas. No cabe una solución total ni, probablemente, se puede abogar por una sola lectura en conjunto como la única correcta. Quizá solo cabe ofrecer la mirada más coherente que pueda hacerse con los datos literarios e históricos, así como con el desarrollo de la tradición paulina. Es lo que presento a continuación como un intento parcial de mostrar la aportación de Pablo al JST y al naciente cristianismo. Ya anticipo que, en este sentido, considero que el proyecto de Pablo de renovar su propia tradición a partir del descubrimiento del Dios de la cruz de Jesús, tal como lo he presentado en el artículo precedente, fracasó históricamente: Israel no aceptó su propuesta. Sin embargo, años más tarde, sus discípulos y Lucas recuperaron el proyecto de Pablo transformándolo. Esta metamorfosis es la que sí tuvo éxito y permitió identificar a la tradición cristiana con el proyecto de Pablo.

2. La propuesta paulina de renovación de Israel

¿Qué significó para Pablo ser “apóstol de los gentiles” (Rom 11,13)? ¿Cuál era el objetivo de esa misión? ¿A qué o adónde pretendía incorporar a los gentiles Pablo? ¿Al judaísmo, a Israel, a la *ekklēsia*, a las promesas, al Evangelio...? Los debates que hemos presentado en el punto anterior se resumen en estas preguntas y en las respuestas que se ofrecen. La perspectiva tradicional entendía que Pablo buscó desde el inicio crear una *ekklēsia* que se distinguiese del judaísmo de la sinagoga, como fundador de una nueva religión; Pablo, según esta visión, incorporó a los gentiles y a los judíos creyentes a una nueva realidad que prescindía de las anteriores estructuras o mediaciones por considerarlas caducas o inmaduras. La nueva perspectiva, por su parte, defiende la idea de que Pablo difuminó o eliminó las fronteras rituales, étnicas o nacionales del judaísmo al presentar la superación

²⁴ También defiende esta visión recientemente THIESSEN, *Paul and the gentile problem*.

de la Torá por la fe en Cristo, de modo que no existía más que la fe en Cristo como condición para la alianza y la recepción de las promesas; los gentiles eran convocados en el tiempo final por Pablo a un Israel renovado por la fe en Jesús, donde los demás criterios quedaban suspendidos²⁵. Por último, la perspectiva que subraya la comprensión de “Pablo dentro del judaísmo” defiende con rotundidad que Pablo no incorporó a los gentiles de ningún modo a Israel, sino que, como se esperaba para el final de los tiempos, los gentiles eran llamados a adorar a Yahvé “como gentiles”; por lo tanto, Israel permanecía inalterado y la misión de Pablo se comprende como el cumplimiento de esta esperanza escatológica²⁶: Pablo congregó a los gentiles junto con los judíos sin modificar el judaísmo ni sus esperanzas, sino confirmándolas²⁷.

Esta última corriente corrige, entre otras desviaciones, la idea que la nueva perspectiva tiene de la Torá como un marcador étnico excluyente o una exigencia caduca para los creyentes en Cristo, y afirma correctamente que Pablo no concibió la Torá como algo caduco o sin valor²⁸. Sin embargo, parece dar por supuesto que la esperanza escatológica de la llegada de gentiles a Jerusalén solo concebía que los paganos adoraran a Yahvé al final de los tiempos “como paganos”²⁹; pero los textos conservan una gran

²⁵ Uno de los aspectos criticados de esta perspectiva es, precisamente, una cierta indefinición respecto a la incorporación de los gentiles: ¿son incorporados a Israel o a las promesas? ¿Se les considera en igualdad de condiciones que los israelitas o también israelitas? ¿Se les hace herederos de las promesas sin hacerlos miembros de Israel o se les incorpora al pueblo sin las exigencias que se pedían a los israelitas? La no circuncisión, ¿es signo de que no son judíos o de que lo son sin los requisitos previos? ¿Son considerados partícipes de la misma alianza de Yahvé con Abrahán y Moisés o de otra alianza que cambia los criterios de la anterior?; cf. DONALDSON, “Paul within Judaism”, § 2.

²⁶ Cf. HODGE, “The question of identity”.

²⁷ En bastantes aspectos, la perspectiva tradicional y la “radical” coinciden al defender la integridad de cristianismo o judaísmo frente a la otra religión; la nueva perspectiva es la que más se acerca al proyecto de Pablo de transformar el judaísmo sin crear el cristianismo, si bien necesita, a mi juicio, incorporar algunos aspectos de la perspectiva “radical”.

²⁸ En Gal 3,24 (*hōste ho nómos paidagōgòs hēmōn gégonen eis Jristón, hína ek pístēōs dikaiōthōmen*), Pablo no dice que la Ley es pedagogo “hasta Cristo”, como traduce la BJ3, la CEE, la NBE, sino “hacia Cristo”, como traduce el LPD (Levoratti): “La Ley nos sirvió de guía para llevarnos a Cristo...” El valor de la Torá para Pablo queda claro en textos como Rom 3,1-2.31; 7,12; 9,4-5.30-33; 13,8, etc.

²⁹ Algunos textos parecen sugerirlo; por ejemplo, Tob 13,11: “Brillaré luz de lámparas por todos los confines de la tierra. Vendrán a ti de lejos pueblos numerosos y los habitantes del confín del mundo, al nombre del Señor, tu Dios, llevando en

ambigüedad al respecto, y algunos de ellos parece que afirman que los gentiles aceptarán la Torá cuando sean congregados³⁰. En cualquier caso,

sus manos los obsequios para el rey del cielo"); 14,6-7 ("Todas las naciones del universo volverán a Dios en verdad y le temerán; abandonarán los ídolos que los extraviaron en la mentira de sus errores y bendecirán al Dios de los siglos en justicia. Todos los israelitas salvados aquellos días se acordarán de Dios en verdad, se reunirán e irán a Jerusalén y les será dada la tierra de Abrahán que ellos habitarán para siempre y en seguridad"); Is 66,19-20 ("Pondré en ellos señal y enviaré de ellos algunos escapados a las naciones [...] Ellos anunciarán mi fama a las naciones. Y traerán a todos vuestros hermanos de todas las naciones como oblación a Yahvé [...] a mi monte santo de Jerusalén como traen los hijos de Israel la oblación en recipiente limpio al templo de Yahvé"); *Salmos de Salomón* 17,28,34 ("Los dividirá en sus tribus sobre la tierra; el emigrante y el extranjero no habitará más entre ellos; juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría. Obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo; glorificará al Señor a la vista de toda la tierra, y purificará a Jerusalén con su santificación, como al principio"); *1 Henoc* 90,30-38 ("Me hicieron ascender [otra vez], cogido de la mano del cordero, y me sentaron entre las ovejas, antes de que fuera el juicio. Las ovejas eran todas blancas, y su lana, espesa y pura. Todos los que habían perecido y habían sido dispersados, todas las bestias del campo y todas las aves del cielo, se reunieron en esa casa. El dueño de las ovejas se alegró muchísimo, pues todos eran buenos y habían vuelto a su casa [...] Vi que nacía un toro blanco, de grandes cuernos, y cómo todas las bestias del campo y aves del cielo lo temían y le suplicaban en todo momento. Vi que se transmutaban las especies y se convertían todas en toros blancos"); *2 Baruc* 72 ("Tras los signos de los que te he hablado, cuando las naciones naden en turbulencias y el tiempo del Mesías llega, reunirá a todas las naciones, y a algunas de ellas las apartará, y a algunas de ellas las degollará. Estas cosas ocurrirán a las naciones que han de ser apartadas de él. Toda nación que no conoce a Israel y no ha pisado la semilla de Jacob será apartada. Y esto porque algunos de cada nación se someterán a tu pueblo. Pero todos los que han dominado sobre tu pueblo o te han conocido serán entregados a la espada").

³⁰ Cf., por ejemplo: FILÓN, *Moisés* 2,44 ("Si se llegara a producir un impulso que señalara el comienzo de más brillantes perspectivas, ¡cuán grande sería el cambio favorable que cabría esperar! Mi opinión es que todos, abandonando cada uno sus costumbres particulares y dando un firme adiós a las leyes de su país, pasarán a honrar las nuestras exclusivamente, ya que el resplandor de estas leyes en momentos felices para nuestra nación oscurecerá a las demás, como el sol naciente oscurece a los demás astros"); *Testamento de Leví* 18,9 ("Durante su sacerdocio, los pueblos gentiles de la tierra abundarán en conocimiento y se verán iluminados por la gracia del Señor. [Pero Israel disminuirá por la ignorancia y se llenará de tinieblas en su duelo.] Durante su sacerdocio se eliminará el pecado, y los impíos cesarán de obrar el mal. [Pero los justos encontrarán descanso en él]"); *Testamento de Judá* 24,5-6 ("Brillará entonces el cetro de mi reino, y de vuestra raíz nacerá un tallo. En él surgirá un báculo justo para los gentiles, para hacer justicia y salvar a cuantos invoquen al Señor"); *Testamento de Dan* 6,6-7 ("[En la época de la impiedad de Israel, el Señor se apartará de él y se dirigirá hacia los gentiles que cumplan su voluntad,] pues ninguno de los ángeles es semejante a él. Su nombre se hallará en

como afirma T. Donaldson, las fuentes se prestan a lecturas diversas y reflejan, probablemente, una pluralidad en los modos de concebir el futuro de la participación de los gentiles en la adoración de Yahvé: en unos casos, las fronteras parece que se diluían (y gentiles y judíos formaban parte de los adoradores de Yahvé), en otros parece que se afirmaban (separando a unos de otros en el tiempo final). Esta pluralidad es la que permite situar a Pablo con opciones propias y compatibles con el JST³¹; volveremos sobre este punto más adelante.

En este contexto, tres textos reflejan la concepción que Pablo tiene de su misión a los gentiles y el marco de su comprensión, es decir, el por qué y el para qué de esta misión. Estos tres textos, como vamos a ver, muestran que Pablo concibe este apostolado a los gentiles como una misión para incorporarlos a las promesas, a la alianza y a Israel.

El primer texto es Gal 3–4. En estos dos capítulos, Pablo despliega un elaborado argumento exegético que justifica la “adopción” (*hiothesía*, 4,5) de los gentiles (*éthnē*, 3,14) como hijos, como descendencia de Abrahán, por parte de Dios. Del largo argumento que Pablo elabora en la carta a los Gálatas nos interesa destacar su empeño en asemejar a los gentiles creyentes en Cristo con los judíos de nacimiento (creyentes en Cristo³²). Puede resultar un tanto forzado el giro exegético que debe hacer en 3,16: “Pues bien, las promesas [*hai epaggéliai*] fueron hechas a Abrahán y a su

todo lugar de Israel [y entre los gentiles] como salvador”; *Oráculos Sibílicos* 3,702-723 (“Los hijos del gran Dios vivirán todos alrededor del templo en paz [...] Y entonces, en verdad, las islas y todas las ciudades dirán: ‘Cuánto ama el Inmortal a estos hombres [...] Venid aquí, caídos todos sobre la tierra supliquemos al inmortal rey, Dios grande y eterno. Vayamos en procesión al templo, puesto que es el único soberano; meditemos todos la ley del altísimo Dios, que es la más justa de todas sobre la tierra. Nosotros nos habíamos salido, descarriados, del inmortal sendero, y honrábamos obras hechas con las manos, con insensato ánimo: ídolos y estatuas de hombres difuntos”); 3,755-760 (“Habrá una gran paz por toda la tierra, y el rey será amigo del rey hasta el fin de los tiempos, y el Inmortal, en el cielo estrellado, hará que se cumpla una ley común para los hombres por toda la tierra, por cuantos actos han cometido los cobardes mortales; pues él es el único Dios y no hay ningún otro”); 5,265 (“Ya no danzará como bacante alrededor de tu tierra el pie impuro de los helenos, que tiene en su corazón conciencia de una misma ley divina”). Cf. DONALDSON, *Judaism and the Gentiles*, 503-505.

³¹ Cf. DONALDSON, “Paul within Judaism”, § 2.

³² En efecto, en Gal 4,21-31, Pablo deja fuera de esta herencia a los judíos circuncidados –incluso creyentes en Jesús– que no aceptan sus tesis, como el caso de las ramas del olivo cultivado desgajadas por su infidelidad en Rom 11,17. En ambas cartas, aunque de modos diversos, Pablo parece poner límite a los miembros de Israel: la fe en Jesús.

descendencia [*tō spérmati autou*]. No dice: ‘Y a los descendientes [*tois spérmasis*]’, como si fueran muchos, sino a uno solo, a tu descendencia [*tō spérmatí sou*], es decir, a Cristo”; pero ello le permite afirmar que las promesas las heredan no los descendientes naturales, los judíos de nacimiento (*tois spérmasin*), sino los “hijos de Dios por la fe en Jesús Mesías [*tō spérmatí*]” (3,26). Sin embargo, y a pesar de lo forzado, eso le permite concluir: “Y, si sois de Cristo, ya sois descendencia [*spérma*] de Abrahán, herederos según la promesa [*kat’ epaggelían klēronómoi*]” (3,29). La secuencia de su argumentación le permite partir de las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia, en singular³³, y arribar a Cristo; por una parte, descarta el plural, que interpreta como signo de la descendencia genealógica (los judíos de nacimiento) y, por otra, vincula a los creyentes (judíos y/o gentiles) en el Mesías crucificado a la herencia de aquellas promesas. Esa identificación con Cristo es la que resulta forzada en su argumento, porque nada justifica explícitamente esta conexión, excepto la relación que Pablo establece entre Jesús e Isaac, entre la muerte de Jesús en la cruz y la *Aqedá* de Isaac (Gn 22,1-18). Esta conexión la realiza Pablo al incorporar a su argumento en Gal 3,16 la frase con la que Dios responde a la fe de Abrahán en Gn 22,16-18: “Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra [*eneulogēthēsontai en tō spérmatí sou pánta tà éthnē tēs gēs*]”, “por no haberme negado tu hijo, tu único [*ouk efeísō tou huiou sou tou agapētou di’ emé*]”. Esta asociación, que Pablo hace explícita en otros lugares (Rom 8,32)³⁴, es la que le permite explicar que Jesús es la descendencia de Abrahán, ya que él, y no Isaac, es el que llevó a término la total confianza en Yahvé cargando la cruz (*xylon*, cf. Gn 22,6).

La figura legal de la adopción filial (*huiiothesía*) es, para el tema que nos ocupa, crucial. En la Grecia del período helenístico, esta figura se utilizó para cubrir la ausencia de herederos por parte de un ciudadano de prestigio. La mitología clásica recurrió a esta figura para la adopción de Hera-

³³ Ya Gn 12,3 recoge el singular; en Gn 18,18 se menciona que “Abrahán ha de ser un pueblo grande y poderoso, y se bendecirán por él los pueblos todos de la tierra [*eneulogēthēsontai en autō pánta tà éthnē tēs gēs*]”; pero es en la respuesta al sacrificio de Isaac (*Aqedá*) donde queda recogido el texto al que Pablo alude en Gal 3,16: “Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra [*eneulogēthēsontai en tō spérmatí sou pánta tà èthnē tēs gēs*], en pago de haber obedecido tú mi voz” (Gn 22,18), “por no haberme negado tu hijo, tu único [*ouk efeísō tou huiou sou tou agapētou di’ emé*]” (Gn 22,16). La referencia a la herencia de la tierra no tiene peso en el argumento de Pablo; cf. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, 172.

³⁴ Cf. DAHL, *The crucified Messiah*, 146-166; LEVENSON, *The death and resurrection of the beloved son*, 212.

cles por parte de Hera y legitimar su apoteosis³⁵. Esta figura legal permitía que, tanto en el caso de un menor como de un adulto –con sus diferentes ceremonias–, el adoptado pasara a formar parte de la nueva familia con todos los derechos de herencia, en igualdad de condiciones que los nacidos biológicamente; incluso los emperadores adoptaron varones para que les sucedieran en el gobierno³⁶. La Biblia griega no utiliza el término *huiiothesía*, pero recoge la adopción de Israel como hijo por parte de Yahvé (Ex 4,22), y Pablo relaciona ambas ideas para referirse al modo de ser Israel hijo de Yahvé: “Son israelitas; de ellos es la adopción filial [*hoítinés eisin Israēleitai, hōn hē huiiothesía*], la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas” (Rom 9,4). De este modo logra Pablo incluir a los gentiles que creen en el Mesías crucificado como hijos adoptados por Yahvé y, por tanto, herederos. Pero no es este último punto el más importante para Pablo, el que nos interesa en este momento, sino el hecho de que Pablo considera que los gentiles creyentes en Jesús han pasado a formar parte de la “descendencia” de Abrahán³⁷. La fe en Jesús los incorpora al pueblo heredero de las promesas de Abrahán sin necesidad de circuncidarse ni de cumplir la Torá (cf. Gal 5,2-3). Esta figura de la adopción nos obliga a considerar que, para Pablo, la fe en Jesús de los gentiles los incorpora a la familia de los hijos de Abrahán sin asemejarlos al resto (sin obligarles a identificarse con las marcas étnicas que determinaba la Torá), alterando así la identidad y configuración del conjunto de Israel. Es este Israel que incluye gentiles lo que llama en esta carta “el Israel de Dios”, formado por circuncisos e incircuncisos (Gal 6,15-16)³⁸. Esta afirmación no equivale a afirmar la superación del Israel histórico por la *ekklēsía* de Pablo, como subraya la interpretación tradicional³⁹; Pablo está ofreciendo su visión ideal de Israel al que él pertenece (Flp 3,5; 2Cor 11,22), el Israel al que aspira⁴⁰, “todo Israel” (Rom 11,26), el “Israel de Dios” (Gal 6,16)⁴¹.

³⁵ Cf. SCHWEIZER, “huiiothesía”.

³⁶ La presencia necesaria de testigos para que la adopción se realizara legalmente es conocida y citada por Pablo en Rom 6,15-16; cf. LYALL, “Roman Law in the Writings of Paul: Adoption”, 458-466.

³⁷ En Rom 4,18, Pablo vuelve a presentar a Abrahán como “padre de muchas naciones”, haciéndose eco de Gn 15,5 y 17,5.

³⁸ Esta identificación, ciertamente, es un tema discutido; cf. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, 274.

³⁹ Cf. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 269.

⁴⁰ Cf. DAVIES, “Paul and the people of Israel”, esp. 10.

⁴¹ Cf. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, 417.

El segundo texto que refleja cómo Pablo entiende su misión a los gentiles y la incorporación de estos a Israel es, precisamente, Rom 11,1-26. Se trata de un texto todavía más discutido que el anterior, porque aborda con más detalle el problema que genera en Israel la incorporación de los gentiles. En este caso, la imagen utilizada por Pablo para responder a la pregunta del horizonte de su misión a los gentiles es la del injerto (*egkentrízō*, Rom 11,17). El argumento de Pablo responde a una serie de preguntas retóricas que él mismo se hace, anticipando las que podían plantear sus interlocutores tras el desarrollo de los capítulos anteriores de la carta, en los que ha mostrado que judíos y gentiles están en circunstancias similares ante Dios y que la fe de los gentiles en el Mesías no supone un cambio en la alianza o en la fidelidad de Dios (cf. Rom 9,1-5), sino que algunos judíos no han comprendido su propia tradición, que se concreta en el Mesías, y han renunciado a ella (cf. 9,6; 9,30-10,4), provocando una situación crítica que algunos gentiles querían aprovechar para imponer su visión⁴². Ante esta situación se pregunta: “¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo?” (11,1); “¿Es que [Israel] ha tropezado para quedar caído?” (11,11). Su respuesta es tajante: la fe de los gentiles en el Mesías y su incorporación al conjunto de creyentes en Yahvé no ha supuesto un abandono o un menoscabo del lugar de Israel en el plan de Dios, sino una revitalización de este. Como muestran estas preguntas, el problema que afronta Pablo es la “entrada” de gentiles en Israel (“el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre [*eisélthē*] la totalidad de los gentiles”, 11,25)⁴³; para resolverlo utiliza la metáfora del injerto de olivo (16,24).

La imagen vegetal más utilizada en la Septuaginta para identificar a Israel era la de la vid⁴⁴; sin embargo, Pablo utiliza aquí la de un olivo. No es un recurso totalmente original, puesto que la encontramos, por ejemplo, en Jeremías: “Olivo frondoso, lozano, de fruto hermoso, te había puesto Yahvé por nombre. Pero con gran estrépito le ha prendido fuego, y se han quemado sus guías” (Jr 11,16)⁴⁵. Sin embargo, el hecho de no utilizar la imagen de la vid, que habría resultado más obvia para los que estaban acostumbrados a leer la Biblia griega, refleja que Pablo está influido por otra

⁴² Cf. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos*, 161-168.

⁴³ En Rom 9-11, la presencia del término *Israēl* e repite 11 veces de las 18 que aparece en sus cartas originales, el 61 %. La metáfora del olivo está, pues, traída para explicar la situación de Israel por la incorporación de gentiles a la fe del Mesías.

⁴⁴ Cf. Is 5,1-5; 27,2-5; Jr 2,21; 5,10; 6,9; 12,10; Ez 15,1-8; 17,6-8, etc; cf. PENNA, *Carta a los Romanos*, III, C, 3.

⁴⁵ También en Os 14,7.

imagería y, probablemente, por un interés en llevar su argumento más allá de las imágenes tradicionales que hablaban de Israel. Para muchos lectores de Pablo, empezando por Orígenes, la idea de injertar unas ramas de olivo silvestre (*agriélaios*, Rom 11,17) en un olivo cultivado (*elaía*) resultaba imposible⁴⁶, y esto ha inducido a muchos intérpretes a no sacar conclusiones de la identificación de Israel con el olivo cultivado y a los gentiles con el olivo silvestre, puesto que resultaba imposible la operación que Pablo proponía⁴⁷. Sin embargo, Pablo está aquí demostrando un conocimiento de la cultura mediterránea⁴⁸, en concreto de la arboricultura. Esta influencia queda ilustrada, como demostró hace muchos años William Ramsay⁴⁹, por un autor latino contemporáneo de Pablo, Lucius Junius Moderatus Columella, que compuso un tratado sobre el cultivo de árboles en el que explica el sentido y las circunstancias de un injerto de olivo salvaje o rústico en uno cultivado: “Ocurre con frecuencia que, aunque el árbol [olivo] crezca bien, no produce fruto. Es buena idea perforarlo con una barrena gálica y colocar en el agujero un fino esqueje tomado de un olivo salvaje; el resultado es que el olivo [cultivado] puede producir más fruto” (Columella, *De re rustica* V, 9, 16)⁵⁰.

No se puede asegurar, a partir únicamente de esta referencia de un autor contemporáneo de Pablo (4-70 d. C.), que este conociera esta práctica; sin embargo, el hecho de que utilice el ejemplo del olivo, distante de las imágenes tradicionales de la vid, sugiere que Pablo pudo aprovechar el potencial de este fenómeno. Según la metáfora, Pablo puede referirse a la mala salud de Israel, porque no ha respondido como Yahvé pensaba, no estaba dando todos los frutos que de él se esperaban, en alusión al rechazo

⁴⁶ Orígenes en su comentario a la carta a los Romanos, libro 8, capítulo 10 “El Apóstol no ofrece su comparación del olivo cultivado y del olivo salvaje de acuerdo a la costumbre de los agricultores. Porque su costumbre es injertar la rama del olivo cultivado en el olivo salvaje, y no viceversa. Pero Pablo, en virtud de su autoridad apostólica, cambiando el orden, ha adaptado la realidad a su argumento en vez de adaptar su argumento a la realidad” (ORÍGENES – SCHECK, *Commentary on the Epistle to the Romans, books 6-10*, 181).

⁴⁷ Cf. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, 180; LAGRANGE, *Epître aux Romains Saint Paul*, 230; aunque este último conoce el texto de Columella que voy a citar a continuación, no cree que Pablo conociera las prácticas de arboricultura del tiempo.

⁴⁸ Cf. DAVIES, *Jewish and Pauline Studies*, 153-163 y 356-360.

⁴⁹ Cf. RAMSAY, “The Olive Tree and the Wild Olive”.

⁵⁰ “Solent etiam quamvis laetae arbores fructum non afferre. Eas terebrari gallica terebra convenit, atque ita in foramen viridem taleam oleastri arete immitti. Sic velut inita arbor fecundo semine”; cf. COLUMELLA, *On agriculture*, II, 84.

del Mesías (Rom 11,15 o a su incredulidad: 11,20.23). El olivo de Israel está debilitado, no produce el fruto esperado, a pesar de su crecimiento, como apunta Columella. La solución que ofrece la arboricultura es el injerto del olivo silvestre, que puede vigorizar y rejuvenecer al olivo agostado o exhausto, permitiéndole que vuelva a ofrecer fruto. Esta solución que presenta Columella pudo servirle a Pablo para subrayar que la llegada de gentiles a la fe en el Mesías no es un reemplazo de Israel, como si el injerto anulara o prescindiera del “patrón” –el árbol que recibe el injerto–, sino más bien el fortalecimiento de este, dado que sus raíces son firmes (11,17). El injerto del olivo silvestre –los gentiles creyentes en el Mesías– sobrevive gracias a la savia –las promesas hechas por Yahvé– que le proporcionan las raíces –los patriarcas–, y así el olivo entero –el conjunto de Israel– puede dar fruto, un fruto que quizá tampoco podía dar en su lugar original el olivo silvestre. Ambos salen muy beneficiados. Lo determinante para el tema que nos ocupa es descubrir que esta metáfora, de acuerdo con la práctica del injerto del tiempo de Pablo, refleja que la “entrada” de gentiles en Israel (*eisérjomai*, 11,27) lo transforma revitalizándolo y permitiéndole dar los frutos que no daba.

Otro tema que a Pablo le preocupa es lo que ocurre con las ramas desgajadas y el conflicto entre los injertos y estas ramas caídas. Pablo muestra con claridad su esperanza en que estas puedan ser injertadas de nuevo para que Israel pueda estar completo (Rom 11,26). Para explicar la división dentro de Israel entre los que creen y los que no creen en el Mesías crucificado, Pablo se remonta a la historia de los hijos de Abrahán y los de Isaac (9,6-13), para afirmar que “no todos los descendientes de Israel son Israel”, en alusión al tema que ya abordó en Gal 3–4, como hemos visto. Esta dualidad en Israel aparece de nuevo en Rom 9,27 con la idea del “resto” (*hypólemma*) que se mantiene fiel, o en 1 Cor 10,18 cuando alude al “Israel de la carne” para referirse a su condición histórica frente al “Israel de Dios” (Gal 6,17), que sugiere la totalidad. John Collins propone que Pablo considera a Israel (descendientes de Abrahán) como una entidad previa al judaísmo (vinculación a la Torá de Moisés).

El tercer texto es la mención de la colecta económica como signo de la incorporación de gentiles en Israel a través de la ofrenda que él mismo lleva a Jerusalén, según Rom 15,14-32⁵¹. No resulta un tema fácil de interpretar y, de hecho, esta colecta al final de la vida de Pablo se ha leído de modos muy diversos: como “un evento escatológico”, como una “obliga-

⁵¹ Sobre el sentido literal de Rom 15,16, CF. PENNA, *Carta a los Romanos*, 1104-1137.

ción” que Pablo acepta, como una “ofrenda de carácter ecuménico”, como una “ayuda económica”⁵², incluso como una acción no relacionada con su misión⁵³. En continuidad con los textos anteriores, la interpretación depende en gran medida de la posición del intérprete, entendiéndose que la colecta relaciona a judeo-cristianos con pagano-cristianos, bien en la *ekklēsia*⁵⁴, bien en Israel. Resulta obvio que la colecta, en primer lugar, suponía una ayuda “en favor de los pobres de Jerusalén” (Rom 15,26), una “servicio” (*diakonía*, 15,31); la situación de necesidad suscitó a veces ayudas económicas de judíos de la diáspora y de gentiles⁵⁵. No se puede descartar la idea de que, además, Pablo estuviese contribuyendo de ese modo a reducir las tensiones creadas por anteriores conflictos con Jerusalén o con creyentes en el Mesías conectados con Jerusalén⁵⁶. Pero los datos apuntan a un interés de mayor horizonte.

Klaus Berger sugirió hace años que la “ofrenda de los gentiles” que Pablo llevó a Jerusalén imitaba las limosnas de los temerosos de Dios en la diáspora para sustituir la circuncisión en su incorporación a Israel⁵⁷. Por su parte, varios autores han apuntado la influencia de textos del JST mencionados más arriba. Así, por ejemplo, Tob 13,11 recoge esta esperanza: “Brillará luz de lámparas por todos los confines de la tierra. Vendrán a ti de lejos pueblos numerosos [*éthnē pollà*] y los habitantes del confín del mundo, al nombre del Señor, tu Dios, llevando en sus manos los obsequios [*dōra*] para el rey del cielo”⁵⁸. Igualmente, Is 66,20 afirma: “Y traerán a todos vuestros hermanos de todas las naciones [*ek pantōn tōn ethnōn*] como oblación [*dōron*] a Yahvé, en caballos, carros, literas, mulos y dromedarios, a mi monte santo de Jerusalén –dice Yahvé–, como traen los hijos de Israel la oblación [*thysías*] en recipiente limpio al templo de

⁵² Cf. DOWNS, *The offering of the gentiles*, 3-26.

⁵³ Cf. HAWTHORNE – MARTIN – REID (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, 145 (a cargo de Scott McKnight).

⁵⁴ Así, por ejemplo, DUNN, *The parting of the ways*, 84-85.

⁵⁵ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades* 20, 51-53.

⁵⁶ Cf. NICKLE, *The collection*, 111-129.

⁵⁷ Cf. BERGER, “Almosen für Israel Zum Historischen Kontext der Paulinischen Kollekte”.

⁵⁸ Y en Tob 14,6-7: “Todas las naciones del universo volverán a Dios en verdad y le temerán; abandonarán los ídolos que los extraviaron en la mentira de sus errores y bendecirán al Dios de los siglos en justicia. Todos los israelitas salvados aquellos días se acordarán de Dios en verdad, se reunirán e irán a Jerusalén y les será dada la tierra de Abrahán, que ellos habitarán para siempre y en seguridad”; cf. más arriba, nota 178, más ejemplos de la literatura intertestamentaria.

Yahvé”⁵⁹. Los datos que ofrece la carta apuntan ciertamente en este sentido. En primer lugar, el lenguaje litúrgico de ambos textos coincide con el que Pablo presenta en Rom 15,16 (*hē prosforà tōn ethnōn*); en segundo lugar, el contexto de la colecta sugiere que el genitivo “la ofrenda de los gentiles” (*hē prosforà tōn ethnōn*) se lea como genitivo subjetivo, donde los gentiles son los sujetos de la ofrenda⁶⁰; en tercer lugar, esta ofrenda de los gentiles es coherente con Rom 11,13-14 (“Por ser yo verdaderamente apóstol de los gentiles hago honor a mi ministerio, pero es con la esperanza de despertar celos en los de mi raza y salvar a alguno de ellos”), donde establece una relación entre su identidad como “apóstol de los gentiles” y su “ministerio con la esperanza de despertar los celos” en Israel⁶¹; en cuarto lugar, Rom 15,27 (“si los gentiles han compartido sus bienes espirituales [de los judíos], ellos a su vez deben servirles con sus bienes temporales”) resulta también coherente con el argumento presentado antes, en el que los gentiles han colaborado al enriquecimiento de Israel y viceversa (según 11,17)⁶². Por tanto, y de acuerdo con las esperanzas reflejadas en otros textos del período intertestamentario⁶³, la ofrenda económica podía ser vista como signo del Israel revitalizado, que, de este modo, cumpliría con su propia vocación de atraer la adoración de todas las naciones para el único Dios, Yahvé, en el templo de Jerusalén⁶⁴.

Por tanto, parece claro que, para cumplir las más claras funciones prácticas y estratégicas relacionadas con sus propias circunstancias (ayuda económica, suavización de las relaciones, comunión entre gentiles y judíos

⁵⁹ Cf. MUNCK, *Paul and the salvation of mankind*; AUS, “Paul’s Travel Plans to Spain”; SCOTT, *Paul and the nations*, 135-162. La crítica de R. Penna a esta lectura no es convincente; cf. las razones de DUNN, *El cristianismo en sus comienzos II/1*, 628-631.

⁶⁰ Cf. DOWNS, “‘The offering of the gentiles’ in Romans 15.16”.

⁶¹ Cf. HAWTHORNE – MARTIN – REID (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, 146. En este mismo lugar, Scott McKnight sugiere la posibilidad de que se interpretara como el impuesto al templo de Jerusalén pagado por gentiles.

⁶² Cf. MUNCK, *Paul and the salvation of mankind*, 301; GEORGI, *Remembering the poor*, 118-119. Si bien estos autores dan más importancia a la presencia de acompañantes gentiles con el dinero, el texto de Is 66,20 subraya el peso de la “ofrenda” que llevan.

⁶³ Cf. los textos citados en notas 178 y 179.

⁶⁴ Cf. NICKLE, *The collection*, 138-139. La crítica de DOWNS, *The offering of the gentiles*, 5-9 (que se trataría de una “alteración audaz” de la idea) no resulta convincente, porque Pablo afirma en la carta que la colecta es un modo de reciprocidad con los israelitas. Autores que coinciden en esta visión escatológica de Israel incluyen a R. D. AUS, E. P. SANDERS, J. D. G. DUNN, F. F. BRUCE, T. R. SCHREIDER, B. WITHERINGTON, B. BECKHEUER, etc.; cf. DOWNS, *The offering of the gentiles*, 6-7.

creyentes en el Mesías dentro de la *ekklēsia*) no eran necesarias las alusiones que apuntan a la función de Israel como imán de las naciones. La insistencia en considerar el dinero una ofrenda (*prosforà, karpós*)⁶⁵, además de una ayuda o servicio (*diakonía*), revela la intención de fondo de Pablo, así como su horizonte: este dinero de los gentiles significó también un signo de su incorporación a Israel, como su adopción filial como hijos de Abraham o su injerto en el olivo de Israel⁶⁶.

Estos tres textos que acabamos de ver se deben comprender, tal como he señalado al inicio, en el marco de la discusión existente en el JST sobre la identidad, fronteras y estatus de los gentiles ante Israel⁶⁷, marcada por dos polos. Por una parte, están los que interpretan la realidad étnico-religiosa de Israel como una pertenencia genealógica, donde la identidad viene dada por la circuncisión al octavo día (representada en el libro de los *Jubileos*). Por otra, están los que interpretan la misma realidad étnico-religiosa de Israel, bien como “ciudadanía” (*politeía tou Israēl*), bien como “culto-religión”, una forma de vida en adoración del Dios de Israel (representada por la política de los asmoneos)⁶⁸. En el primer caso, la identidad judía es inamovible y viene dada por el nacimiento; en el segundo, la identidad resulta cambiante, pudiendo darse el movimiento a través de la frontera. Pablo no es ajeno a esta polémica, a juzgar por la energía que dedica a aclarar su postura y la hostilidad que sufrió por parte de otros judíos (fundamentalmente creyentes en el Mesías crucificado).

Su postura, de acuerdo con los textos que acabamos de ver, no es evidente. Podría parecer que Pablo se identifica con aquellos que aceptan la posibilidad de cruzar fronteras, la postura más flexible que acepta la conversión; sin embargo, quienes pensaban así aceptaban que eso ocurría mediante la circuncisión de varones, y Pablo en ningún caso acepta esta posibilidad para los gentiles de sus *ekklēsiai*. La idea de incorporar gentiles circuncidados a Israel no forma parte de su misión; su deseo es incorporarlos como gentiles, sin circuncidar. Por otra parte, Pablo parece coincidir más, al menos inicialmente, con la postura de los primeros, los que defendían una pertenencia genealógica (quizá proviene de ese contexto). De

⁶⁵ Aunque no coincida con la terminología utilizada en Is 66,20 (*dōron, thysias*).

⁶⁶ El fracaso, casi con toda seguridad, de este viaje con el dinero de la colecta, su más que probable rechazo (Hch 21,15-26; 24,17-21) por parte de los “incrédulos de Judea” (Rom 16,31), no altera el sentido; sí ofrece, en cambio, una perspectiva para entender la necesidad de reconstruir esa historia en los años siguientes; cf. GIL ARBIOL, “El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción”.

⁶⁷ Cf. THIESSEN, *Contesting conversion*, 142-148.

⁶⁸ Cf. COHEN, *The beginnings of Jewishness*, cap. 3, conclusión.

hecho, los tres textos que hemos analizado brevemente están elaborados pensando desde la primera perspectiva y argumentando desde el punto de vista de la pertenencia genealógica, como si sus interlocutores pensarán así. Precisamente por esta visión de la identidad tan restringida es por lo que debe elaborar diversos y sofisticados argumentos que demuestren lo más difícil e increíble: que los gentiles, siendo gentiles sin circuncidar, sí pueden formar parte de Israel, y que este hecho es, precisamente, coherente con la vocación e identidad escatológica de Israel, precipitada en el momento presente por la muerte del Mesías. Esta es, a mi juicio, la mayor novedad de la propuesta de Pablo en el JST, la principal causa de todos sus problemas con otros judíos –creyentes en el Mesías o no⁶⁹– y la principal razón de su fracaso.

La misión de Pablo consistía en incorporar gentiles, como gentiles, a Israel. Esta “entrada” de no judíos creyentes en el Mesías venía a cumplir con la vocación original de Israel, aquella que Yahvé presentó a Abrahán. En este sentido, Pablo no considera que esté modificando esencialmente Israel, sino que está revitalizándolo y recuperando su verdadera identidad, la que le llamaba a ser luz de las naciones. En este punto, Pablo se vincula con la interpretación de aquellos textos vistos al inicio⁷⁰ en los que el JST pensaba en la llegada escatológica de gentiles, como gentiles, a Israel. Igualmente, Pablo no considera que el Mesías supere o haga caduca la Torá, sino que le da su correcta interpretación⁷¹. Así pues, mientras en el JST el reconocimiento de Yahvé por parte de los gentiles era un fenómeno ambiguo que tenía diversas versiones que, no obstante, compartían la prioridad y prerrogativas étnicas de Israel como pueblo diverso del resto de naciones, Pablo desarrolla una lectura particular: los gentiles que entran como gentiles a Israel lo hacen como un revulsivo para renovar el judaísmo, para devolverle a sus orígenes y permitirle dar frutos. La entrada de los gentiles en Israel, en igualdad de condiciones que los judíos de nacimiento, parece el modo de transmitir a Israel –aunque mediante una sacudida– su vocación universal. La muerte del Mesías significó para Pablo una profunda transformación de la valoración de los “crucificados”, de los “malditos”, de los excluidos como Jesús. La entrada de los gentiles creyentes en ese Mesías dentro de Israel significaba la renovación de su original y ver-

⁶⁹ Cf. GIL ARBIOL, “El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias”, 65-103, 98-103.

⁷⁰ Cf. nota 178: Tob 13,11; 14,6-7; Is 66,19-20; *Salmos Salomón* 17, 28, 34; *1 Enoc* 90,30-38; *2 Baruc* 72; etc.

⁷¹ Cf. GIL ARBIOL, *Pablo en el naciente cristianismo*, 72-77.

dadera identidad. En otras palabras, Pablo transformó la idea predominante de Israel a partir de la cruz del Mesías⁷². Las consecuencias para el Israel renovado y para la *ekklēsia* que nacerá después –hasta hoy– son enormes. Israel no es el Israel de Dios (como la *ekklēsia* no es la *ekklēsia* de Dios) si no incluye a los excluidos, a los marginados, a los otros, a las víctimas del mismo sistema religioso que los aparta. De este modo, igual que el Crucificado le abrió los ojos y le salvó a Israel de su propia autocomplacencia y soberbia, según Pablo, también la *ekklēsia* debe dejarse abrir los ojos por el Crucificado si quiere ser fiel al Dios de Jesús. Los excluidos se convierten, en este modelo, en los que salvan a la *ekklēsia* de su autorreferencialidad y egocentrismo⁷³.

3. El fracaso del proyecto de Pablo

Sin embargo, este proyecto de Pablo fracasó históricamente. No fue capaz de convencer a sus compatriotas de la conexión de la muerte del Mesías con la vocación original de Israel; probablemente, ni siquiera logró que todos los demás judíos como él, creyentes en el Mesías, aceptaran sus posturas⁷⁴. *A posteriori* parece más fácil identificar este fracaso fijándose en los conflictos con los que inició y concluyó su actividad independiente: al comienzo, en Antioquía sufrió la presión de los delegados de Santiago, Pedro e incluso Bernabé (cf. Gal 2,11-14), que no aceptaron su propuesta de una mesa compartida entre gentiles y judíos; al final, en Jerusalén, la colecta fue probablemente rechazada (cf. Hch 21,15-26; 24,17-21)⁷⁵. Su vida parece determinada por el fracaso. De hecho, unidas todas las características que determinan la vida y misión de Pablo, no debería sorprender este balance negativo. Señalo las más significativas⁷⁶.

En primer lugar, Pablo identificó su evangelio con el acontecimiento de la cruz de Jesús, el Mesías, sacando consecuencias teológicas y prácticas que alteraban profundamente las interpretaciones hegemónicas de la

⁷² Las consecuencias religiosas, políticas y sociales que tiene esta perspectiva son enormes y requieren un tratamiento específico; cf., por ejemplo, MATE, *Nuevas teologías políticas*.

⁷³ Cf. GIL ARBIOL, “¿Qué relevancia actual tiene san Pablo?”

⁷⁴ Cf. SIM, “Matthew’s anti-Paulinism”.

⁷⁵ Cf. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos II/2*, 1082.

⁷⁶ Tomadas de GIL ARBIOL, “El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción”, 376-388.

imagen de Yahvé y del pueblo elegido, como hemos visto. El protagonismo que tuvieron los rechazados, los crucificados y las víctimas de los poderes religioso y político en su teología y en su eclesiología hacía su evangelio difícil de aceptar. En segundo lugar, la mirada puesta en Israel como horizonte de la construcción de su *ekklēsia* generó celos y rechazo por parte de casi todos sus compatriotas no creyentes en el Mesías y de algunos de los creyentes, como hemos visto. La misión de esta *ekklēsia* compuesta por judíos y gentiles, esclavos y libres, varones y mujeres, era una provocación para Israel, que debía mirarse en ella para caminar hacia su propia vocación. Los gentiles, el grupo más segregado de Israel, era precisamente el mejor signo de la necesidad de integrar lo diferente, lo marginal, lo despreciado. En tercer lugar, este carácter marginal se concretó en la construcción de unas estructuras “raras” que debían reflejar la identidad del Dios descubierto en la cruz y constituía una nueva “ciudadanía del cielo” con personas torpes, débiles y despreciables. Ello le permitió concretar su distancia del modelo patriarcal, de los jefes de este mundo y de las demás estrategias de poder y dominación que se propagaban en el Imperio. En cuarto lugar, Pablo probablemente vivió con la urgencia escatológica de quien esperaba una transformación de modo inminente (1 Tes 4,13-18; 1 Cor 15,51-53), que le llevó a mantener un modo de vida basado en la resistencia y el desapego a las estructuras políticas. El tiempo de espera, como el de un parto (Rom 8,18-25) o el de una boda (2 Cor 11,2), reflejan el entusiasmo y la expectativa, aunque generara ambigüedad entre la resistencia y la sumisión a las estructuras hegemónicas. En quinto y último lugar, su propio carisma, tan imprevisible y ambiguo, fue causa de conflictos y de opciones que otros seguidores de Jesús no entendieron ni aceptaron; desde los problemas en Antioquía hasta la colecta para Jerusalén, Pablo demostró libertad y autonomía, valentía y determinación sin someterse a otros con autoridad más reconocida que la suya. Fue la carrera de un líder carismático y solitario que, no obstante, nunca renunció a que su proyecto fuera acogido también por el resto de creyentes en el Mesías crucificado.

Estas cinco características que señalo determinaron su fracaso histórico. El punto más llamativo y trágico, a la vez que elocuente para entender el nacimiento del cristianismo, es precisamente el que he presentado en el punto anterior: la renovación de Israel mediante la incorporación de gentiles sin circuncidar para estimular los frutos de Israel. Este fracaso, no obstante, no acabó en el olvido; tras la muerte de Pablo, sus propios discípulos y colaboradores, junto con Lucas, el autor de la doble obra lucana –además de otros autores conocidos y anónimos–, se propusieron transformar aquel proyecto para hacerlo viable, una vez que las circunstancias históricas habían

cambiado (especialmente tras la guerra judía de los años 66-70 d. C.). Estos autores, si bien coincidían en el empeño de recuperar algo del proyecto de Pablo, disentían en el resultado, dando lugar a diversas reconstrucciones. Así, la memoria de Pablo durante el siglo II fue enormemente plural, convirtiéndose de hecho en un campo de batalla entre los creyentes en Cristo de ese siglo⁷⁷. Señalo brevemente cómo cambiaron las cinco características del proyecto de Pablo mencionadas más arriba.

En primer lugar, aquella teología y eclesiología, tan centradas en la cruz, habían resultado demasiado paradójicas, especialmente porque Pablo había sacado consecuencias prácticas, como hemos visto; por ello se compensó ampliándolas para limitar las paradojas y reducir los conflictos. Se equilibró con la teología de la resurrección/exaltación del Crucificado (Col 1,15-20; Ef 1,3;2,6) y con una teología de la vida de Jesús (evangelio de Marcos) que explicaba el sentido de la cruz⁷⁸. En segundo lugar, la *ekklēsia* creció, pero fundamentalmente por la incorporación de gentiles, que cambiaron el perfil que había tenido hasta entonces, adquiriendo sentido y finalidad en sí misma (Ef 3,5), y terminará reemplazando el lugar de Israel en el plan de Dios (Col 1,24; Ef 1,22-23; 3,8-10). Por su parte, Lucas afirma en Hch 28,23-28 que “Pablo” renuncia a la salvación de Israel –en claro contraste con Rom 11,26– y que observa la Torá como un maestro moral. En tercer lugar, la resistencia a estructuras existentes dio paso a la asunción de los modelos hegemónicos, como el patriarcado; las mujeres, esclavos y jóvenes ocupan sus lugares en la *ekklēsia* de acuerdo con el lugar que ocupan en la sociedad; el modelo de autoridad y liderazgo se pone en manos del *paterfamilias* (1 Tim 3), y las autoridades civiles son objeto de respeto (Hch 26,30-31). En cuarto lugar, los acontecimientos en torno al año 70 d. C. obligaron a desplazar la inminencia del fin y a cambiar la resistencia por la inserción en el Imperio; para ello, Col 1,13 y Ef 2,4-6 sugirieron que aquel final esperado podía haber ocurrido en la misma Pascua de Jesús, y que el retraso ofrecía más oportunidades para el anuncio del Evangelio (2 Tes 2,1-12). Igualmente, Lucas, en Hechos, muestra cómo la fe en Jesús sirve para inocular en los creyentes una ciudadanía que enriquece a Roma. En quinto lugar, se acaba la discusión sobre la autoridad de “Pablo” y no se cuestiona; es presentado como apóstol que ha entregado su vida por la

⁷⁷ Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*; BIRD – DODSON, *Paul and the second century*; MARGUERAT, “Paul après Paul”; NIENHUIS, *Not by Paul alone*.

⁷⁸ Lucas es, quizá, el mejor representante de esta doble ampliación, con la elaboración de su doble obra: el evangelio de Lucas desarrolla la teología de la historia de Jesús y el libro de los Hechos desarrolla la teología de la resurrección en la historia.

ekklēsia (Hch 20,17-38) y en comunión con el resto de apóstoles (con los que había polemizado en vida). Pablo pasa a ser uno de los cimientos de la *ekklēsia* y terminará en un martirio conjunto con Pedro en Roma⁷⁹.

4. Conclusión

La figura de Pablo ha resultado un verdadero campo de batalla, en parte por las diferentes perspectivas que sus intérpretes han asumido a la hora de leerlo, pero también porque sus textos son ambiguos y se prestan a lecturas muy diversas. Hemos abordado uno de los aspectos de mayor ambigüedad, el de la relación del proyecto y misión de Pablo con Israel. Este tema ha estado en el centro de un debate que sigue dividiendo hoy a los intérpretes y a las Iglesias. La lectura que he ofrecido en estas páginas ha querido mostrar que, no obstante la ambigüedad, es posible encontrar una cierta coherencia en el proyecto de Pablo respetando su identidad judía, las características del JST y su propia originalidad, que resultó enormemente conflictiva, tanto para sus compatriotas judíos como para los demás creyentes en el Mesías. De hecho, su aportación más insólita fue precisamente la idea de incluir gentiles en Israel para la renovación de este y, así, para ser fiel a su propia vocación. Para ello intentó construir unas asambleas, la *ekklēsia*, que se presentase ante Israel como su propio reflejo. Aunque este proyecto fracasó, porque no logró que Israel creyera en el Mesías y se renovara desde esa marginalidad, su construcción de la *ekklēsia* continuó y se desarrolló por caminos que ni el mismo Pablo había previsto.

Bibliografía

- AUS, R. D., “Paul’s Travel Plans to Spain and the ‘Full Number of the Gentiles’ of Rom”, *Novum Testamentum* 21 (1979) 232-262.
- BARCLAY, J. M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan*, Edinburgh 1996.
- BERGER, K., “Almosen für Israel Zum Historischen Kontext der Paulinischen Kollekte”, *New Testament Studies* 23 (1977) 180-204.
- BIRD, M. F. – DODSON, J. R., *Paul and the second century*, New York - London 2011.

⁷⁹ Cf. *IgRm* 4, 3; *1 Clem* 5, 4-5; IRENEO, *Adversus haereses* 3, 1, 1; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 4, 5; *Praescriptio* 36; EUSEBIO, *Historia eclesiástica* II 25, 1-8.

- BRUCE, F. F., *The Epistle to the Galatians: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, MI 1982.
- COHEN, S. J. D., *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*, Berkeley-London 1999.
- DAHL, N. A., *The crucified Messiah, and other essays*, Minneapolis, MN 1974.
- DAVIES, W. D., *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia 1983.
- , “Paul and the people of Israel”, *New Testament Studies* 24 (1977) 4-39.
- DODD, Ch. H., *The Epistle of Paul to the Romans*, London 1932.
- DONALDSON, T. L., *Judaism and the Gentiles: Jewish patterns of universalism (to 135 CE)*, Waco, TX 2007.
- , “Paul within Judaism: A Critical Evaluation from a ‘New Perspective’ Perspective”, en M. D. NANOS – M. ZETTERHOLM (eds.), *Paul within Judaism: restoring the first-century context to the apostle*, Minneapolis, MN 2015, 277-301.
- DOWNS, D. J., *The offering of the gentiles: Paul’s collection for Jerusalem in its chronological, cultural, and cultic contexts*, Tübingen 2008.
- , “‘The offering of the gentiles’ in Romans 15.16”, *Journal for the Study of the New Testament* 29/2 (2006) 173-186.
- DUNN, J. D. G., *El cristianismo en sus comienzos. II. Comenzando desde Jerusalén. Vols. 1-2*, Estella 2012-2013.
- , *The new perspective on Paul: collected essays*, Tübingen 2005.
- , *The parting of the ways: between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*, London 2006.
- ESLER, Ph. F., *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, Estella 2006.
- FELDMAN, L. H., *Jew and Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.
- GASTON, Ll., *Paul and the Torah*, Vancouver 1987.
- GATHERCOLE, S. J., *Defending substitution: an essay on atonement in Paul*, Grand Rapids, MI 2015.
- , *Where is boasting? Early Jewish soteriology and Paul’s response in Romans 1-5*, Grand Rapids, MI 2002.
- GEORGI, D., *Remembering the poor: the history of Paul’s collection for Jerusalem*, Nashville 1992.
- GIL ARBIOL, C., “El Dios sin fronteras de Jesús”, en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL (ed.), *La pastoral en las fronteras de la fe*, Estella 2017, 13-52.
- , “El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción”, *Estudios Bíblicos* 73 (2015) 373-408.
- , “El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias”, en R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolu-*

- ción de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Estella 2017, 99-114.
- , *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella 2015.
- , “¿Qué relevancia actual tiene san Pablo? Apuntes para valorar su novedad en nuestro mundo”, *Cuestiones Teológicas* 85 (2009) 99-114.
- GRUEN, E. S., *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA 2004.
- HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – REID, D. G. (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Leicester 1993.
- HENGEL, M., *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, London 1974.
- HODGE, C. J., “The question of identity: Gentiles as Gentiles, but also not, in Pauline communities”, en M. D. NANOS – M. ZETTERHOLM (eds.), *Paul within Judaism: restoring the first-century context to the apostle*, Minneapolis, MN 2015, 153-173.
- JACOBSON, D. M., “Palestine and Israel”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (1999) 65-74.
- LAGRANGE, M.-J., *Épître aux Romains de Saint Paul*, Paris 1916.
- LEVENSON, J. L., *The death and resurrection of the beloved son: the transformation of child sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.
- LUCIUS JUNIUS MODERATUS COLUMELLA, *On agriculture*. Ed. E. S. FORSTER – E. H. HEFFNER, London-Cambridge, MA 1968, rev. ed.
- LUZ, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968.
- LYALL, F., “Roman Law in the Writings of Paul: Adoption”, *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 458-466.
- MARGUERAT, D., “Paul après Paul: une histoire de reception”, *New Testament Studies* 54 (2008) 317-337.
- MATE, M. R., *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona 2006.
- MCCREADY, W. O. – REINHARTZ, A., *Common Judaism: explorations in Second-Temple Judaism*, Minneapolis, MN 2008.
- MENDELS, D., *The rise and fall of Jewish nationalism: Jewish and Christian ethnicity in ancient Palestine*, Grand Rapids, MI 1997.
- MILLER, St. A., “Stepped Pools, Stone Vessels, and other Identity Markers of ‘Complex Common Judaism’”, *Journal for the Study of Judaism* 41 (2010) 214-243.
- MUNCK, J., *Paul and the salvation of mankind*, London 1959.
- MUSSNER, F., *Der Galaterbrief: Auslegung*, Freiburg-Basel-Wien 1974.
- NANOS, M. D – ZETTERHOLM, M. (eds.), *Paul within Judaism: restoring the first-century context to the apostle*, Minneapolis, MN 2015.

- NICKLE, K. F., *The collection: a study in Paul's strategy*, London 1966.
- NIENHUIS, D. R., *Not by Paul alone: the formation of the catholic epistle collection and the Christian canon*, Waco, TX 2007.
- ORÍGENES, *Commentary on the Epistle to the Romans, books 6-10*. Ed. Th. P. SCHECK, Washington 2002.
- PENNA, R., *Carta a los Romanos: introducción, versión y comentario*, Estella 2013 (kindle ed.).
- PERVO, R. I., *Pablo después de Pablo: cómo vieron los primeros cristianos al apóstol de los gentiles*, Salamanca 2012.
- RAMSAY, W. M., "The Olive Tree and the Wild Olive", *Expositor* 2 (1905) 16-34.
- REGEV, E., *The Hasmoneans: ideology, archaeology, identity*, Göttingen 2013.
- SANDERS, E. P., *Judaism: practice and belief, 63 BCE-66 CE*, London-Philadelphia 1992.
- , *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, Minneapolis, MN 1977.
- SCHWARTZ, D. R., "Priesthood and Monarchy in the Hasmonean Period", en I. GAFNI – I. HALPERN (eds.), *Ḳehal Yisrael: Jewish self-rule through the ages. 1. The Ancient Period*, Jerusalem 2001, 13-26.
- SCHWEITZER, A., *The mysticism of Paul the Apostle*, London 1953.
- SCHWEIZER, E., "huiiothesía", en G. KITTEL – G. FRIEDRICH – G. W. BROMILEY (dirs.), *Theological dictionary of the New Testament VIII*, Grand Rapids, MI 1964) 397-399.
- SCOTT, J. M., *Paul and the nations: the Old Testament and Jewish background of Paul's mission to the nations with special reference to the destination of Galatians*, Tübingen 1995.
- SIM, D. C., "Matthew's anti-Paulinism: a neglected feature of Matthean studies", *HTS Teologiese Studies* 58 (2002) 767-783.
- SMITH, M., "Rome and the Maccabean Conversion - Notes on Maccabees 8", en D. DAUBE – C. K. BARRETT – E. Bammel – W. D. DAVIES (eds.), *Donum gentilicium: New Testament studies in honour of David Daube*, Oxford 1978, 1-7.
- THIESSEN, M., *Contesting conversion. Genealogy, circumcision, and identity in ancient Judaism and Christianity*, New York – Oxford 2011.
- , *Paul and the gentile problem*, New York 2016.
- WRIGHT, N. Th., *Paul in fresh perspective*, Minneapolis, MN 2005.
- ZETTERHOLM, M., *Approaches to Paul: a student's guide to recent scholarship*, Minneapolis, MN 2009 (kindle ed.).

(recibido: 17/02/18 – aceptado: 05/05/18)