

cuses on generic or supplicatory prayer to the near, but not total, exclusion of praise/thanksgiving and liturgy/worship, precisely because such seem to serve “different function(s)” (46). Yet, in Luke’s presentation, such distinctions are not so neat, as Holmås himself indirectly acknowledges when he is constrained to argue for prayer as to be understood in episodes where Luke uses only cultic terms (Acts 8,27; 13,2; 24,11.14; 26,7; 27,23) or the language of entrustment (15,40; 20,32). In fact, in Luke’s usage praise and thanksgiving constitute prayer (e.g., Luke 18,10-11; Acts 2,42.47), as is also hymn-singing (16,26). This too Holmås acknowledges indirectly by his treatment of Jesus’ thanksgiving in Luke 10,21, but even as early as Anna’s thanksgiving (2,38) and Simeon’s blessing of God (2,28); προσεύχομαι occurs in relation to neither, yet both are clearly prayer, as much as the people’s prayer and Zechariah’s petition (1,10.13). Indeed, by these very figures Luke seems to imply his understanding of a complementarity in prayer between petition and blessing/thanksgiving, so that Holmås’s study which regularly neglects praise cannot unquestionably be said to have deciphered prayer’s “fundamental function” in Luke-Acts.

Unfortunate is Holmås’s decision to forego treatment of instances of individuals calling upon Jesus’ name (Acts 2,21; 7,59; 9,14; 9,21; 22,16; cf. p. 26), with the sole exception of Acts 7,59 in which the verb employed in this expression, ἐπικαλέομαι, introduces a quoted petition. Yet, everywhere Luke employs ἐπικαλέομαι, it means “to appeal to” or “to make petition to” even when God is not the recipient of such appeal (e.g., 25,11.12.21.25). Therefore, Holmås is mistaken in understanding “calling upon Jesus’ name” as indicating only a profession of faith and discounting its treatment on that basis; rather, the expression properly indicates a prayer or an appeal to Jesus, which necessarily also implies faith in him (cf. Rom 10,12-14). Thus, Paul’s calling upon Jesus’ name before his baptism (Acts 22,16), signifies his praying to Jesus, so that, as Jesus, he, too, receives the Spirit during prayer.

400 South Orange Avenue
South Orange, New Jersey, U.S.A

C. Anthony ZICCARDI

David J. RUDOLPH, *A Jew to the Jews. Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19-32* (WUNT II/304; Tübingen, Mohr Siebeck, 2011) xii-290 pp.

149233

Esta monografía es el fruto de la revisión de la tesis doctoral que David Rudolph defendió en la Universidad de Cambridge (2007), bajo la guía de M. Böckmuehl, y con la que logró el Premio Franz Delitzsch de la Freie Theologische Akademie. La pregunta fundamental del estudio, “¿se puede entender 1 Cor 9,19-23 como el discurso de un judío observante de la Ley?” (2), nace no sólo de un interés académico sino de una inquietud

tud existencial, ya que el prof. Rudolph es judío mesiánico comprometido con la causa de su Iglesia (cf. IDEM, "Messianic Jews and Christian Theology: Restoring an Historical Voice to the Contemporary Discussion", *Pro Ecclesia* 14 [2005] 58-84).

La tesis de la obra es enunciada en la p. 19: "The primary aim of the monograph is to demonstrate that scholars overstate their case when they maintain that 1 Cor 9:19-23 is incompatible with a Torah-observant Paul. A secondary aim is to show how one might understand 1 Cor 9:19-23 as the words of a law-abiding Jew". Rudolph nota que 1 Cor 9,19-23 ha sido empleado por muchos exégetas como un pasaje cardinal para demostrar que Pablo no era un judío observante. Los asertos paulinos, "con los judíos *me he hecho judío*" y "con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley, *sin estar bajo la Ley*" (9,20), suelen ser interpretados como pruebas de que el apóstol consideraba la observancia de la Ley como un *adiaphoron*, un indiferente al que se podía sujetar o no según la circunstancia misionera. En cambio, Rudolph intenta demostrar que este texto no es contradictorio con la imagen de un Pablo observante de la Ley. Para ello, propone una discusión bien organizada a partir de tres razones: el argumento intertextual (cap. 2), el argumento contextual acerca de 1 Cor 8,1-11,1 (cap. 3) y el argumento textual sobre 1 Cor 9,19-23 (cap. 4).

En su discusión intertextual (cap. 2), Rudolph trae a colación un primer grupo de textos que suelen ser aducidos para sostener que Pablo consideraba su antigua identidad judía superada en Cristo: He 16,3; Ro 14; 1 Cor 7,19; 10,32; Ga 1,13; 2,14; 3,28; 5,6; 6,15; Flp 3,8. El autor intenta, en cambio, probar que estos textos podían ser plausiblemente aceptados por judíos observantes en la época y que tan sólo revelan que ser en Cristo es un *plus* de sentido, sin erradicar la precedente identidad judía de los fieles de Jesús procedentes de la sinagoga. Así por ejemplo, según Rudolph, las afirmaciones de 1 Cor 7,19; Ga 5,6; 6,15 ("la circuncisión no es nada") no eliminan las diferencias de identidad sino que tan sólo indican que la circuncisión no cuenta para la salvación y que ser judío es menos importante que ser en Cristo. Más aún, según el autor, dicho lenguaje que trataba de evitar que los gentiles se circuncidaran resulta ser paradójicamente un modo de mantener la distinción entre judíos y gentiles, ya que unos deben seguir cumpliendo la Ley mientras que los otros permanecen libres de ella (28-30). Seguidamente, Rudolph estudia un segundo grupo de textos favorables a su hipótesis, ya que invitan a pensar que ser judío es una llamada en Cristo: He 21,17-26; 1 Cor 7,17-24, etc. Aquí el autor propone que, si bien la observancia de la Ley no es un medio de salvación, no en vano, el cumplimiento de la Ley no es cancelado para los seguidores de Cristo procedentes del judaísmo porque "los dones y la llamada de Dios son irrevocables" (Ro 11,29). Este capítulo acerca de la discusión intertextual es el más amplio y, a mi modo de ver, el mejor elaborado.

En el cap. 3, Rudolph examina el contexto del pasaje 1 Cor 8,1-11,1. Pablo urge a abstenerse de toda comida de la que se sepa que ha sido sacrificada a los ídolos –es el caso de las celebradas en los templos–, mientras que permite comerla cuando no se tenga conciencia de ello: la comprada en el *macellum* o servida en una casa, siempre que nadie mencione su origen. Rudolph estudia si esta posición era consistente con el decreto apostólico y trata de replicar a los que consideran que esta respuesta es irreconciliable con una actitud observante de la Ley. Al final expone brevemente la función de 1 Cor 9, como ejemplo paulino de renuncia a los propios derechos. A lo largo del capítulo, Rudolph intenta probar que el trasfondo de algunos términos es judío. Por ello, él concluye que la perspectiva que el apóstol adopta en 1 Cor 8,1-11,1 está marcada por su matriz judía (108). Esta conclusión puede ser cierta en lo que afirma pero no en lo que parece negar. Se podrían aducir igualmente términos y *topoi* procedentes del ambiente helenístico usados por Pablo en la sección. De hecho, el siguiente pasaje, 1 Cor 9,24-27, estrechamente unido a 9,19-23 por la inclusión del léxico de la esclavitud (δουλόω, δουλαγωγέω: vv. 19.27), utiliza el imaginario de las competiciones atléticas y pugilísticas, consideradas idolátricas por los judíos.

El cap. 4 está dedicado al argumento textual. Aquí Rudolph trata de probar que las afirmaciones de 1 Cor 9,19-23 deben ser explicadas a partir del contexto judío. Su perspectiva es histórico-crítica; por ello, tras negar el trasfondo helenístico del pasaje, busca ejemplos antiguos acerca de la acomodación judía. Él evidencia textos en los que se dice que los fariseos se acomodaban a los judíos comunes y aduce dos relatos en los que judíos piadosos comparten la mesa con gentiles (*Jdt* 12,17-19; *Let. Arist.* 181-185.275: 127-130). Rudolph ve en estos textos antecedentes de la acomodación paulina que, según él, debe ser leída en el marco de la pluralidad de ideas judías en el periodo del Segundo Templo. Más aún, él sugiere que la actitud de Pablo en 1 Cor 9,19-23 es afín a la actitud apologético-misionera de algunos métodos de proselitismo farisaico que él trata de identificar (123-142). En la segunda parte del capítulo, el autor se detiene a analizar algunas expresiones de 1 Cor 9,19-23.

En particular, no me parece adecuado su estudio de ὑπὸ νόμον (153-159). Rudolph trata los paralelos (Ro 6,14-15; Ga 3,23; 4,4; 5,21; 5,18) y concluye que Pablo usa la expresión con diferentes matices en contextos diversos. Él trata de desligar 1 Cor 9,20 de los otros textos donde se usa el sintagma, aduciendo 1 Cor 15,56 (“el poder del pecado es la Ley”) y diciendo que aquí “Ley” no se refiere solamente a la Ley mosaica, sino que es un término más genérico, para indicar la “ley divina” en general. Parte de aquí para sugerir que Pablo usa ὑπὸ νόμον en 1 Cor 9,20 no para referirse a la Ley mosaica, *sensu stricto*, sino para indicar una interpretación específica de la Ley: la farisaica (no termino de captar como una cosa lleva a la otra). Así pues, cuando Pablo dice hacerse “bajo la Ley”,

se estaría refiriendo a comer con fariseos. Estimo que la propuesta es bastante arriesgada, ya que no hay ningún elemento en el texto que apoye su lectura. Por eso, el autor debería dar argumentos sólidos, pero tan solo refiere el supuesto paralelo de Flp 3,5 (“en cuanto a la Ley, fariseo”) y otros argumentos de menor fuerza. Considero, por tanto, que esta interpretación –base de la propuesta que realizará en el cap. 5– es bastante opinable e infundada.

En el último capítulo, Rudolph formula su propuesta de lectura. 1 Cor 9,19-23 es leído como el discurso de un judío observante en el marco del judaísmo plural del Segundo Templo. Más concretamente, Pablo tendría en mente a los judíos comunes cuando decía “hacerse judío”, a los fariseos o a judíos más estrictos cuando decía acomodarse a “los que están bajo la Ley” y a los pecadores, cuando mencionaba a “los que están sin Ley”. Con esta actitud, Pablo imita la tradición evangélica de Jesús (cf. 1 Cor 11,1) quien también comió con judíos, fariseos y pecadores.

En general, la obra destaca por el orden en la exposición y por la cantidad de autores con los que dialoga; uno de los principales valores del libro es la ingente bibliografía que aporta. Como el mismo autor sugiere (18), la primera parte en la que cuestiona las posturas de los que ven en 1 Cor 9,19-23 un testimonio irrefutable de un Pablo no observante de la Ley (cap. 2-4) está más sólidamente probada que su propuesta de lectura (cap. 5) acerca de la acomodación paulina a judíos, fariseos y pecadores.

Por último, me gustaría hacer una crítica de base al planteamiento de la monografía: Rudolph es poco sensible al espesor retórico de un texto cuya función retórico-ejemplar requiere dicha sensibilidad. Pablo no aduce 1 Cor 9,19-23 para informar de cómo se conducía en la misión, sino para persuadir a los corintios a que renunciaran a sus derechos. Y en un *exemplum*, la utilidad persuasiva gobierna el *illustrans*, hecho o actitud ejemplar aducido por un autor para ilustrar su caso. Aquí, la utilidad del caso es que los fuertes de Corinto acepten renunciar a su derecho (ἐξουσία) a comer los *idolotitos* para no causar el tropiezo (πρόσκομμα) de los débiles (1 Cor 8,9). Este caso rige la *inventio* de 1 Cor 9 y la elección de los términos empleados en él. Por ello, Pablo aduce su derecho (ἐξουσία) a ser mantenido por la comunidad (9,4-6.12.18) o habla del “obstáculo” (ἐγκοπὴ: 9,12). Igualmente en 9,19-23, el apóstol emplea el vocabulario de la libertad (ἐλεύθερος, δουλόω: 9,19; cf. 10,29) y menciona a los débiles (9,22; cf. 8,7.9.10) porque eran elementos significativos para el problema enunciado en 1 Cor 8 y retomado en 1 Cor 10,14-11,1. Este fenómeno invita a buscar la *inventio* del vocabulario de νόμος (9,20-21) no tanto en el trasfondo (griego y/o judío) cuanto en la *utilitas* ejemplar: ante quienes reclamaban sus derechos y el ejercicio de su libertad (8,1-13; cf. 6,12), es adecuado presentar el *exemplum* de uno que se ha hecho esclavo, más aún, se ha sujetado tanto a los que están bajo la ley, sea cual sea ésta, como a los que están sin ley, para ganarlos al bien mayor del evangelio. Evidentemente

esta consideración no desautoriza la investigación exegética acerca del trasfondo del *illustrans* paulino. Ciertamente Pablo se estaba refiriendo a algo cuando decía adaptarse a los diferentes grupos. Pero dicha búsqueda debe partir del carácter primordial de la *utilitas* ejemplar, cosa que echo en falta en la monografía de Rudolph.

En cualquier caso, recomiendo vivamente su lectura ya que cuestiona una idea bastante consensuada entre los exégetas —que 1 Cor 9,19-23 es una prueba de que Pablo no observó la Ley tras su llamada— y ofrece suficientes argumentos como para aceptar que su hipótesis es plausible.

Centro de Estudios Teológicos
E-Sevilla

Alvaro PEREIRA DELGADO

Brian J. ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9,10-18. An Intertextual and Theological Exegesis* (Library of New Testament Studies 317) London – New York, T & T Clark, 2011. xiv-252 p. 15,6 × 23,5.

Il volume di B.J. Abasciano è il secondo passo di un'opera iniziata con un primo volume su Rm 9,1-9 (B.J. Abasciano, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9,1-9. An Intertextual and Theological Exegesis* [JSNTSS 301; London – New York 2005]) e che è intesa concludersi con un terzo volume su Rm 9,19-33 (1).

Lo scopo e l'approccio al soggetto sono presentati nel primo volume e succintamente ripresi nel libro in questione. Si tratta di cogliere il significato esegetico-teologico di Romani 9 analizzando l'uso che Paolo in questo testo fa dell'AT. Il tipo di approccio è intertestuale, che significa studiare i testi dell'AT utilizzati nel loro contesto originale, cogliere la storia della loro interpretazione nel giudaismo e nella cristianità contemporanea a Paolo e infine confrontare i risultati di queste analisi con l'interpretazione che Paolo fa di quegli stessi testi.

L'intertestualità in questo caso comporta il cercare di illuminare le parole e il pensiero di Paolo con tutte le possibili armonie di significato, di tradizione teologica, di input interpretativi che i testi citati e allusi portano con loro.

Il lavoro di Abasciano in questo è molto rigoroso. Prendendo in esame i due passaggi di Rm 9,10-13 e Rm 9,14-18, il primo passaggio dello studio è l'analisi dei testi citati (Gen 25,23 e Mal 1,2-3 per Rm 9,10-13; e Es 9,16, avendo già provveduto a una esegesi contestualizzata di Es 33,19b nel suo primo volume, per Rm 9,14-18). È una esegesi serrata, ampia e ragionata, sicuramente uno dei pregi principali del lavoro (capitoli 2, 3 e 6, [3-15; 16-21 e 75-140]).