

## Aproximación a la teología paulina\*

EDUARDO DE LA SERNA\*\*

### RESUMEN

*P*

resentar de un modo sucinto la teología paulina no es tarea fácil. Algunos niegan prácticamente todo aporte del Apóstol, al considerar que sólo se limita a repetir lo generado en el cristianismo primitivo. Otros pretenden señalar la "cristología", la "antropología", la "escatología" o la "eclesiología" como la clave de interpretación, o punto de partida del pensamiento teológico de Pablo. El presente trabajo pretende mostrar cómo en la mente del Apóstol estos cuatro grandes temas teológicos se van entremezclando e iluminando unos a otros, de modo que difícilmente puede entenderse uno sin mirar a su vez los otros tres.

Palabras clave: *Teología paulina, cristología, eclesiología, escatología, antropología.*

\* El presente trabajo de investigación personal, constituye una reflexión acerca de si puede o no presentarse la teología paulina con una u otra de nuestras categorías teológicas. Dada la complejidad del tema, se presenta a modo de aproximación, ofreciendo diferentes aspectos o temáticas que bien podrían ampliarse y desarrollarse. Fecha de recibo: 1 de octubre de 2007. Fecha de evaluación: 26 de febrero de 2008. Fecha de aprobación: 12 de marzo de 2008.

\*\* Presbítero en la Diócesis de Quilmes (Buenos Aires, Argentina); Licenciado en Teología con especialización en Sagradas Escrituras por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (1986) y Doctor en Teología Espiritual por el Pontificio Instituto del Teresianum (Roma, 1998). Ejerce la docencia de Nuevo Testamento en el Instituto Teológico "Fray Luis Bolaños", de los padres franciscanos (San Francisco de Padua, Buenos Aires), adscrito al Pontificio Instituto Antonianum (Roma), y en los profesorado de Ciencias Sagradas de los padres salesianos ("San Juan Bosco", Ciudad de Buenos Aires) y del "Espíritu Santo" (Quilmes, Buenos Aires). Correo electrónico: edlserna03@uolsinectis.com.ar

## AN APPROACH TO PAULINE THEOLOGY

*Abstract*

*To present Paul's theology in a concise way is no easy task. Some deny any contribution of the apostle to it, considering that he limits himself to reproducing the ideas generated in primitive Christianity. Others try to indicate "christology", "anthropology", "eschatology" or "ecclesiology" as the hermeneutical key themes or starting points of pauline thought. The present paper tries to show that in the mind of the apostle these four main theological themes are inextricably intertwined and shed light on each other, so that it is not possible to understand one of them without taking a look at the others.*

*Key words: Pauline theology, Christology, Ecclesiology, Eschatology, Anthropology.*

## A APROXIMAÇÃO À TEOLOGIA PAULINA

*Resumo*

*Apresentar a teologia paulina não é uma tarefa fácil, pois alguns teóricos negam praticamente contribuição alguma do apóstolo ao considerar que ele limita-se a repetir a teoria do cristianismo primitivo, enquanto outros acreditam que o apóstolo assinala a "cristologia", a "antropologia", a "escatologia" ou a "eclesiologia" como a chave de interpretação, ou o ponto de partida do pensamento teológico de Paulo. No presente trabalho trata-se de mostrar como na mente do apóstolo esses quatro temas teológicos se vão misturando, iluminando uns ao outros onde dificilmente pôde-se entender algum sem olhar no mesmo tempo os outros três.*

*Palavras Chave: Teologia paulina, cristologia, eclesiologia, escatologia, antropologia.*

## INTRODUCCIÓN

Al mirar dos recientes obras sobre la teología del apóstol Pablo, descubrimos fácilmente la dificultad que encierra todo intento de sistematizar su pensamiento: J.D.G. Dunn<sup>1</sup> (después de presentar la dificultad de “escribir una teología de Pablo”) propone, a modo de esquema, lo siguiente: Dios y la humanidad; la humanidad bajo interdicción; el Evangelio de Jesucristo; el comienzo de la salvación; el proceso de la salvación; la Iglesia; la ética. Por su parte, G. Barbaglio ha propuesto que Pablo escribe una “teología en epístola”; por ello, su esquema es presentar la teología de cada carta siguiendo cronológicamente una a una las siete epístolas auténticamente paulinas, y finalizar con un capítulo, “Coherencia de la teología de Pablo: hermenéutica del Evangelio”.<sup>2</sup>

La razón de la dificultad es obvia, y universalmente aceptada: “Pablo no es un teólogo sistemático”, y por tanto, toda sistematización fácilmente responde más a las preguntas del exegeta que a esquemas paulinos. De un modo “intermedio”, U. Schnelle ha preferido presentar primero una detallada “vida de Pablo”, incluyendo una presentación de cada carta en ella; en un segundo momento, las “estructuras básicas del pensamiento paulino”: el centro en la “presencia de la salvación”; y luego, presentar la teología, la cristología, la soteriología, la pneumatología, la antropología, la ética, la eclesiología y la escatología.<sup>3</sup>

Ciertamente, esto revela la dificultad de sistematizar un pensamiento *in progress*, como ocurre también con otros escritos del Nuevo Testamento:

El resultado (...) es que todo intento de poner ítems a su teología (de Juan) y presentarla en compartimentos netos conduciría a representarla mal (*misrepresent it*). La escatología se toca con la cristología, la salvación con la fe y el conocimiento, los milagros con los sacramentos...<sup>4</sup>

En el presente trabajo, pretendemos mostrar cómo esas fronteras de “ítems teológicos”, en el pensamiento paulino, se traspasan constantemente en el fluir de sus escritos y hacen que sea muy difícil detenernos en uno, sin

<sup>1</sup> Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*.

<sup>2</sup> G. Barbaglio, *La teología de San Pablo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005).

<sup>3</sup> U. Schnelle, *Apostle Paul. His Life and Theology* (Michigan: Baker Academia, 2005).

<sup>4</sup> C. K. Barrett, *The Gospel According to John* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 67.

prestar atención a los otros. Creemos, concretamente, que en el pensamiento del Apóstol, la cristología, la escatología, la antropología y la eclesiología se entremezclan constantemente y se iluminan unas a otras.

### LO QUE PABLO HA RECIBIDO

Hoy parecería insuficiente elaborar una teología de San Pablo sin tener en cuenta aquello en lo que él establece una *continuidad* y un *añadido* con el cristianismo de su tiempo: el cristianismo primitivo. Pablo no parte de cero, pero tampoco parece un simple repetidor de lo que otros han dicho.

Las comunidades primitivas han hecho su elaboración, notable y creativa. Ésta parte de la fe, la historia y expectativas del pueblo judío, pero también de la novedad absoluta de la resurrección. El movimiento cristiano, entonces, no podría limitarse a la mera formulación de la pregunta de quién es Jesús de Nazareth. Algunas respuestas ha dado. Pablo de Tarso también las adopta, pero con su propio genio y creatividad... El conflicto que mantiene a lo largo de su vida con los judeo-cristianos demuestra, al menos desde él, que la continuidad con el judaísmo palestinese (y también el judaísmo helenista) no es sencilla ni pacífica. Su vida no es tan sólo "continuidad".

Decir sencillamente "Jesús de Nazareth es el Mesías", ya era conflictivo; y más aún lo era indicar qué supone tal afirmación. Decir "Mesías" supone (al menos cierta) continuidad dentro del judaísmo; decir "cruz" supone ruptura; no en vano, para el judío Pablo, la cruz seguirá siendo escándalo a lo largo de su vida. Que el "maldito" Jesús sea fuente de "bendición" parece una contradicción insoluble (cfr. Ga 3,13).

Para tratar de detectar la teología de Pablo, convendría, entonces, partir de aquello que Pablo recibe (tradicción) para intentar descubrir su novedad (aportes).

¿Cómo detectar todo esto sin caer en un círculo hermenéutico en el que partamos de un supuesto que será a su vez nuestra conclusión? ¿Cómo detectar a Pablo entre los pliegues de la tradición? Si Pablo es el primer escritor del Nuevo Testamento, ¿cómo descubrir lo que recibe sin partir de nuestros propios esquemas preconcebidos? Al no tener fuentes escritas, ¿podemos detectar con una cierta seguridad o probabilidad lo que él recibe, para distinguirlo de lo que él aporta, lo cual sería *lo propiamente paulino* ?

Con frecuencia, para solucionar esto en parte (al menos desde la cristología), se ha recurrido a una “cristología de títulos” (O. Cullmann, F. Hahn, W. Kramer, L. Sabourin, R. Schnackenburg, J. Fitzmyer); se piensa que estudiar los diversos títulos que Pablo –o los diversos autores neotestamentarios– aplican a Jesús permitiría descubrir la profundidad de su contenido. Esto tiene una gran dosis de veracidad: hay títulos que –en principio– aparecen cargados de contenido y significado. Nadie podría negar la importancia en Pablo de títulos como Κύριος, por ejemplo. Sin embargo, parece probable que algunos títulos los recibe ya “cargados de sentido”. ¿Cómo descubrir ese sentido recibido, y a su vez, su novedad, su evolución, sus matices? Como judío que es, decir Χριστός implica decir una palabra con historia. ¿Aporta algo nuevo Pablo a todo esto?

Por otra parte, en momentos tan incipientes de la teología, como es el tiempo de Pablo, ¿es prudente poner límites tan infranqueables como para afirmar taxativamente que *tal* palabra significa siempre *tal* cosa para el Apóstol? A simple vista, parece difícil. Lo mismo ocurre para establecer barreras entre un título cristológico y otro. ¿Realmente –por ejemplo– son tan distintos en contenido títulos como “hijo” (υἱός) y κύριος, como plantea Schnackenburg?<sup>5</sup>

La “simple” esperanza en un mesías en Israel no es una cosa tan uniforme como se pensaba antiguamente<sup>6</sup>; por tanto, ¿qué quería decir la comunidad cuando aplicaba el título יהושע/ὁ Χριστός a Jesús? Y, luego de esto, ¿qué quería *además* afirmar Pablo? Cuando lo utiliza, ¿tiene en cuenta la conformación de la comunidad a la que se dirige? Lógicamente, un título no sonaba igual a una comunidad mayoritariamente pagana (como los filipenses) que a una comunidad con fuerte presencia judía (como quizás Galacia); pero, aun en este caso, no hubiera sonado igual a una comunidad cercana al grupo esenio que a un grupo mayoritariamente fariseo; incluso era diferente su sonido en una comunidad del judaísmo helenista que del judaísmo palestinese...

La comunidad podría estar hablando del “esperado”, pero no es claro cómo es este esperado, sus características, su origen. Luego de profundizar

<sup>5</sup> Schnackenburg, “Cristología del Nuevo Testamento”, 264-270.

<sup>6</sup> Recientemente ha profundizado el tema Fitzmyer, en *The One Who is to Come*.

este punto será necesario entender qué dice Pablo sobre este “esperado”. Quizás el uso del término Mesías no sea suficiente para descubrirlo.

“Les he transmitido lo que a mi vez recibí.”

Al partir de los principios de la *Religionsgeschichte*, sobre el título “Hijo de Dios”, Bultmann, afirma:

La figura del Hijo de Dios era familiar a la concepción helenística, donde se encuentran diversas matizaciones, entre las que destaca “el culto de los misterios, contaba el mito que habían padecido el destino mortal humano, pero que habían resucitado de nuevo de la muerte” y “la figura del salvador del mito gnóstico... en esa figura ha dejado su huella de una manera especialmente enfática aquella paradoja de la encarnación de un ser divino (una divinidad-hijo) y de su destino humano<sup>7</sup>”. “Tales concepciones son manifiestamente mitológicas (...) en particular, la concepción del Hijo de Dios preexistente, que desciende al mundo en forma humana para redimir a la humanidad, forma parte de la doctrina gnóstica de la redención, y nadie vacila en llamar mitológica a esta doctrina.<sup>8</sup>”

Otros, en cambio, parten del uso del término “Hijo de Dios” en el judaísmo. Así lo hace Hengel en su clásico libro *El Hijo de Dios*. Así –también– lo propone Fitzmyer<sup>9</sup> a la luz del siguiente texto de Qumrán:

#### Col. 1

<sup>1</sup>[...] se instaló sobre él y cayó ante el trono <sup>2</sup>[...] rey eterno. Tú estás airado y tus años <sup>3</sup>[...] te verán, y todo venga por siempre. <sup>4</sup>[...] grandes, la opresión vendrá sobre la tierra <sup>5</sup>[...] y grandes matanzas en la ciudad <sup>6</sup>[...] rey de Asiria y de Egipto <sup>7</sup>[...] y será grande sobre la tierra <sup>8</sup>[...] harán, y todos servirán <sup>9</sup>[...] grande será llamado y será designado con su nombre.

#### Col. 2

<sup>1</sup>Será denominado hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas <sup>2</sup>de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre <sup>3</sup>la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. <sup>4</sup>[Vacat]. Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descanse de la espada. <sup>5</sup>Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en verdad y dere[cho]. <sup>6</sup>La tierra (estará) en la verdad, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra, <sup>7</sup>y todas las ciudades le rendirán homenaje. Él es un Dios grande entre los dioses (?), <sup>8</sup>Hará guerra con él; pondrán los pueblos en su mano y <sup>9</sup>arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno y todos los abismos [4Q246 (4QHijo de Dios)]<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 180-181.

<sup>8</sup> Bultmann, *Jesucristo y mitología*, 20.

<sup>9</sup> J. A. Fitzmyer, “The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament” (WA 85-113), citado por Fitzmyer, “The Consecutive Meaning of ΕΦΩ in Romans 5,12”, 233.

<sup>10</sup> Texto en García Martínez, *Textos de Qumrán*, 185.

Ciertamente, estas opiniones son diametralmente opuestas, pero ello sólo dice algo sobre la (posible) influencia subyacente en el título “Hijo de Dios”; de todos modos, debemos añadir que uno es el título –y su contenido– tal como parece que Pablo lo recibe, y otro puede ser el contenido que él le añade (por ejemplo, a causa de sus destinatarios).

Más aun, ¿hay que dar crédito a lo dicho por M. Hengel?

Durante aquel lapso de ni siquiera dos decenios ocurrió más, desde el punto de vista cristológico, que durante todos esos siete siglos que hubieron de transcurrir hasta que quedó ultimado el dogma de la antigua iglesia.<sup>11</sup>

Si así fuera, Pablo sólo se limitaría a recibir, sin aportar (casi) nada.

N.A. Dahl afirma que en Pablo, Χριστός, ya no es más un título sino simplemente la designación de una persona: Jesús. Nunca aparece como predicado (nunca afirma “Jesús es el Cristo” como sí lo hace Hechos); en contraste con el judaísmo pre-cristiano o la tradición judía, nunca lo acompaña un genitivo θεοῦ, κυρίου, etc. o un posesivo; no encontramos en Pablo la aposición Ἰησοῦς ὁ Χριστός.<sup>12</sup>

El mismo Dahl concluye diciendo:

La cuestión teológica es complicada ya que el mesianismo de Jesús no es un elemento dogmático que pueda aislarse de la cristología total de Pablo. Decir que Cristo es “Hijo de Dios” es decir mucho más que decir “Jesús es el Mesías”. De todos modos, la filiación divina de Jesús incluye el oficio mesiánico. En Pablo uno no debe siempre intentar distinguir entre una comprensión teocrática de una comprensión metafísica de “Hijo de Dios”. El señorío de Jesús, expresado por el título *kyrios* trasciende todos los conceptos judíos de mesianismo. La preeminencia de este título fue favorecida por la analogía antitética con los muchos “señores” del mundo oriental-helenístico-romano y por el uso de *kyrios* por los judíos greco-parlantes para traducir el *Tetragrammaton*. Los discípulos pueden haberse dirigido a su señor celestial como “nuestro Señor”; la misma dirección fue utilizada más tarde para invocar al Cristo resucitado. Todavía, la significación del Sal 110 no debe ser pasada por alto; decir “Jesús es Señor” implica que es el soberano mesiánico a la derecha de Dios. *Kyrios* es –de algún modo– una correcta apropiación de lo que *Christos* podría no comunicar a los griegos. En este punto, *la interpretatio graeco* y *la interpretatio christiana* coinciden.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Hengel, *El Hijo de Dios*, 12-13.

<sup>12</sup> Dahl, “The Crucified Messiah”, 15-16.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 20

Valgan estos ejemplos para preguntarnos sobre el sentido original o no de los títulos cristológicos que Pablo recibe y transmite; en este caso, concretamente, los títulos “Cristo”, “Hijo” y “Señor”.

Pero L. Keck agrega sobre esto:

...concentrarnos en los títulos puede llevarnos a olvidar la cristología que está en los textos. Por ejemplo, puesto que Pablo usa “Cristo” virtualmente como un nombre propio (excepto en Rm 9,5) ni la etimología de *Christos* ni la historia de las esperanzas mesiánicas pre-cristianas y clamores mesiánicos es relevante para su elaboración sobre Jesús. Nada dice el Apóstol sobre la identidad de Jesús, ni nada significativo sobre la revelación de la justicia de Dios depende del título cristológico. De hecho, concentrándonos en los títulos no podremos entrar en la cristología paulina sino pasar de largo...<sup>14</sup>

Si prestamos atención a los tres títulos mencionados, es importante notar su uso en tres textos paulinos que tienen clara apariencia de ser anteriores al Apóstol:

1Co 15,3. En el texto kerigmático por antonomasia, el uso de *χριστός* sin artículo hace pensar seriamente que Pablo ha recibido un título que ya es usado como nombre propio en su tiempo; por ello, parece que puede afirmarse sencillamente que el título *χριστός* no es propio de Pablo sino del cristianismo primitivo.

Rm 1,3-4. Encontramos un doble uso del término “hijo”; y hay varios motivos para pensar estos versículos como pre-paulinos: (1) Única referencia a Jesús como hijo de David en Pablo. (2) Único uso en Pablo de *ὀριζειν* (1,4). (3) El semitismo “espíritu de santidad” (v.4). (4) El contraste “carne”-“espíritu” (vv.3-4) en un modo no paulino: aquí más cristológico que antropológico.<sup>15</sup> (5) Única referencia en Pablo a la relación filiación-resurrección (v. 4; cfr. el kerigma de Hch 13,33) cuando es preferiblemente paulina la referencia a la cruz.

Filp 2,(5)6-11. Con frecuencia, este himno, donde se reconoce a Jesús como “Señor”, es visto como pre-paulino por diversos motivos de estructura, vocabulario y teología. El silencio de la cruz (“y muerte de cruz” parece agregado paulino) y el sentido de la muerte (“para”, “por”), lo mismo que la ausencia del tema de la resurrección, aparecen como importantes para dudar de su autenticidad.

<sup>14</sup> Keck, “Toward the Renewal of N.T. Christology”, 369

<sup>15</sup> Penna, *Lettera ai Romani I, Rm 1-5*, 95 (No. 56).

Que estos textos, con sus títulos *χριστός*, *υἱός* y *κυριός*, parezcan prepaulinos nos invita a reconocer que ellos –los tres con profunda raigambre veterotestamentaria– son utilizados por el movimiento cristiano. Creemos muy probable que Pablo los recibe y a su vez los comunica.

Como hemos visto, se ha llegado a afirmar que toda la novedad y originalidad se agotó en el grupo cristiano primitivo (Hengel); entonces, al transmitir su Evangelio Pablo sólo habría repetido lo que a su vez recibió; es absolutamente probable que el cristianismo primitivo presentara estos tres títulos veterotestamentarios como primera respuesta a la pregunta “¿quién era este hombre?” La crisis de la cruz queda resuelta en la resurrección, pero hace falta responder a la pregunta “¿quién era?” Lógicamente, las escrituras judías debían dar la respuesta. Sin embargo, creemos que muchos elementos nos invitan a sospechar que Pablo ha hecho un gran aporte a la “cristología cristiana”. Pablo los recibe, pero añade contenido a lo que transmite. ¿Es así? Y, si lo es, ¿cuál es este aporte?

“Les hago saber... no lo recibí de persona alguna.”

Con demasiada facilidad se ha afirmado que el uso de “Cristo” en Pablo es una aplicación a Jesús de Nazareth de la esperanza en un *Mesías* que sería, a su vez, característico del Antiguo Testamento. La simple “traducción” de *Χριστός* por “Mesías”, como lo hace la Nueva Biblia Española, parece eliminar cualquier novedad en el uso paulino del término. También se ha dicho, de modo especial, recientemente (Hengel, Sanders, Ziesler), que para Pablo “Cristo” es simplemente un nombre propio, en cuyo caso se trata tan sólo de un sinónimo de “Jesús”, sin tener en cuenta el contenido que el título encierre (aunque siempre se considere la excepción de Rm 9,5).

Sin embargo, podemos ver que algunas veces, el uso de *Χριστός* se presenta tan cercano a una comunidad que parece identificarse con ella (con lo que “cristología” y “eclesiología” se aproximan)... Esto nos ha llevado a preguntarnos si realmente el uso de *Χριστός* es, en Pablo, tan “esquemático” como a simple vista parece; si es tan simplemente traducible por “Mesías”, o por “Jesús”...

Dentro de esto nos interesa señalar particularmente estos últimos usos: aquéllos en que se parece identificar, o al menos poner en una misma línea de discurso, a Cristo y la comunidad, los cristianos. No porque Cristo quede tan identificado con los suyos que termine desapareciendo (como se insinuó

en un tiempo), pero quizás sí debamos decir que casi desaparece la cristología hasta fundirse en una eclesiología, una antropología, y/o una escatología... En realidad, veremos, nuestras categorías teológicas, que nos permiten profundizar un aspecto, constituyen una suerte de especialización, y como tal, por otra parte, nos impiden descubrir la integridad del anuncio de Buenas Noticias que significa para Pablo el acontecimiento Cristo.

No en vano, numerosos estudiosos han intentado –con resultados bastante dispares– sintetizar la teología de Pablo, sea como apocalíptica (Käsemann<sup>16</sup>), como antropología (Bultmann<sup>17</sup>), como cristología (Lohse<sup>18</sup>, Fitzmyer<sup>19</sup>), etc., que llegan incluso a fórmulas complicadas (Benoit<sup>20</sup>) para expresar lo que nuestra propia complicación nos impide abarcar: la simplicidad. Como en tantos otros temas, la variedad y disimilitud de opiniones suele ser signo de un rumbo desacertado y expresa más bien nuestras propias opiniones que la propia de Pablo.

Muchas veces, Pablo habla de estar “en Cristo”, o de ser “Cuerpo de Cristo”, o utiliza diferentes expresiones que nos permiten sospechar que no se limita simplemente a una –por así llamarla– cristología. Podemos afirmar que al menos en determinadas ocasiones, cuando Pablo habla de Cristo, se está refiriendo *también* a los cristianos. Esto, lógicamente, nos pone en la *antesala* de la eclesiología, y en cierta manera nos “abre perspectivas” antropológicas... En esto, por otra parte, la escatología tiene una palabra que decir. Todos estos aspectos comienzan a entremezclarse (en reali-

<sup>16</sup> La “apocalíptica (es) la madre de la teología cristiana”. (Käsemann, “Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva”, 246).

<sup>17</sup> La “teología paulina es al mismo tiempo una antropología”. (Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 245).

<sup>18</sup> La “exposición de la teología paulina (...) debe seguir el orden de la teología paulina, comenzando por la cristología” (Lohse, *Teología del Nuevo Testamento*, 122).

<sup>19</sup> La “teología de Pablo es predominantemente una cristología” (Fitzmyer, “Teología de San Pablo”, 777; *Idem.*, “Pauline Theology”, 1388).

<sup>20</sup> “Pablo no es un sistemático. Si se quiere sistematizar su pensamiento con la ayuda de nuestras categorías modernas hay que ubicar su centro en una cristología y una pneumatología, que comprometen una antropología y desemboca en una eclesiología que se expande en la amplitud de una cosmología. Todo sostenido por una escatología, donde la apocalíptica no es más que una coordenada cada vez menos importante, y donde la fuerza que sostiene de una punta a la otra la historia de la salvación es la esperanza, llamada a desaparecer con la fe frente a la visión del amor.” (Benoit, “L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien”, 335).

dad, nosotros los hemos separado y nos parece difícil entenderlos como integridad).

Quizás el ejemplo más evidente lo encontramos en 2Co 5,17: “El que está en Cristo es una nueva criatura, lo primero pasó [aoristo], lo nuevo ha venido [perfecto].” Evidentemente, aquí “nuevo” remite a la escatología, “el que está” y “criatura” a la antropología, estar “en Cristo” es eclesiológico, y –obviamente– “Cristo” es cristología...

Para analizar esto, trataremos –en primer lugar– de detectar brevemente la que algunos han llamado cristología del Antiguo Testamento<sup>21</sup>, y luego intentaremos detectar lo recibido y aportado por la comunidad primitiva. Así podremos llegar a lo recibido por Pablo y descubrir su aporte. Más adelante intentaremos profundizar *algunos* usos paulinos del título “Χριστός”, con el fin de descubrir su sentido, aparentemente colectivo, que nos permitirá reconocer que la profundización de la escatología, la antropología y la eclesiología con la cristología constituyen un importante *aporte paulino a lo que ha recibido*.<sup>22</sup>

## CRISTOLOGÍA

Ningún conocedor de las Escrituras afirmaría hoy que la esperanza en el Mesías es uno de los hilos conductores del Antiguo Testamento. Difícilmente se encontrarán elementos mesiánicos en los escritos sapienciales, por ejemplo. Esto no significa que esté ausente una esperanza en un futuro mejor, o un *tiempo* nuevo. Los *tiempos* mesiánicos son un elemento frecuente en la predicación de los profetas. Estos tiempos suponen la presencia de una figura, algún personaje –generalmente real, aunque no siempre– que hará realidad estos tiempos.

<sup>21</sup> “No estoy de acuerdo con los escritores que hablan de ‘cristología del Antiguo Testamento’...” (Fitzmyer, *The One Who is to Come*, ix, Nota 4, quien se refiere a Cazelles, Maas, Reimer). Nos detenemos en el uso del término “Cristo” porque parece ser el primero que se atribuyó a Jesús hasta el punto de reemplazar muchas veces su propio nombre. Además, es el más inquestionablemente “recibido”.

<sup>22</sup> Precisamente –además– porque pensamos que lo “cristológico” constituye el primer paso del pensamiento teológico del cristianismo primitivo –como hemos dicho– es que comenzamos por este título. Pretendemos mostrar cómo en Pablo se integran con otros elementos teológicos.

Muchas veces, se trata de una figura anónima, casi esfumada en el texto, como cuando se habla de “el día” de Yahweh. Otras veces es una figura simbólica, como cuando se habla de David o de un rey (o un olivo) por venir, ya que el contemporáneo al escritor no presenta aspectos atractivos. Otras veces, la esperanza queda abierta a una intervención de Dios, sin que se precise cómo será ésta (el Hijo de Hombre), o presentada como una gran liturgia (un mesías sacerdotal). Otras, se aguarda una figura profética, al estilo de Elías o simplemente visto como “el profeta”, por ejemplo, “semejante a Moisés”. Otras veces, la atención está en la efusión de los bienes que Dios derramaría sobre su pueblo cuando “reinara”: la paz, la alegría, el espíritu... Pero la expresión “el Mesías” (en un sentido absoluto) no es una expresión propiamente bíblica, sino más bien –y escasamente– del período intertestamentario (Testamento de los Doce Patriarcas; Literatura de Qumrán [Sicre, de Jonge, Fitzmyer]).

Entonces, en tiempos de Jesús de Nazareth, proclamar que alguien era el Mesías-Cristo no era una afirmación clara o unívoca. El sentido era diferente según lo dijeran miembros de uno u otro grupo judío: esenios, samaritanos, saduceos, apocalípticos, fariseos... Podemos, por otra parte, partir del presupuesto casi seguro de que Jesús no reivindicó este título para sí, aun cuando sí se lo aplicó desde el comienzo la comunidad cristiana primitiva. ¿Cómo llegó a esto *la comunidad*? ¿Qué quiso afirmar con ello?

Sin dudas no se refería a un rey triunfante: el escándalo de la cruz se lo impedía; tampoco a una figura celestial, a pesar del probable uso –en boca de Jesús– del término “Hijo de Hombre”<sup>23</sup>; la persona de Jesús no aparece con ribetes sacerdotales, por lo cual tampoco se referiría a este aspecto mesiánico... Probablemente, se vio en él –el Resucitado– la inauguración de los tiempos nuevos (escatología), la llegada del Reino (= reinado) de Dios y sus dones de vida.

De hecho, la predicación del Reino aparece como uno de los temas claros y casi seguros del Jesús histórico. Quizás también fue visto como un profeta, como algunos textos parecen indicarlo, e incluso, probablemente, Jesús mismo se vio así. Su muerte, sin embargo, invitó a identificarlo más con profetas rechazados como Jeremías, probablemente releídos a la luz del siervo sufriente de Is 53, o de los Salmos del justo perseguido, que a profe-

<sup>23</sup> Theissen y Merz, *El Jesús histórico*, 592-604.

tas “poderosos” como Eliseo, a pesar de las comparaciones con él que encontramos.

Pero al anotar que Jesús es “el Cristo”, la comunidad primitiva ¿sólo afirmaba esto, o decía algo más? Si coincidimos con Dibelius, Bultmann y otros, en que Jesús predicó el Reino mientras que la primitiva Iglesia predicó a Jesús<sup>24</sup>, podemos afirmar al menos, sin dudas, que la relación entre Jesús y el Reino de Dios fue vista como muy estrecha desde los comienzos.

Lamentablemente, mucho de lo que digamos en este terreno será internarse en una hipótesis. No sabemos lo suficiente sobre este período. Sin embargo, se ha avanzado bastante al distinguirse entre un judaísmo palestinese y un judaísmo helenista (incluso en Palestina, como lo revelaría la existencia de una sinagoga en Jerusalén: cfr. Hch 6,9). Sin embargo, conocer mejor el tiempo gracias a numerosos y muy científicos estudios, no siempre garantiza conocer *seguramente* los planteamientos teológicos de los diferentes grupos.

M. Hengel afirma, por ejemplo, que Cristo es –ya cuando Pablo lo recibe– un nombre de Jesús, e incluso recurre a escritos judíos que muestran tal posibilidad (siguiendo a Dalman, Rengstorf y J. Jeremias<sup>25</sup>); E. P. Sanders, en cambio, sostiene que el pensamiento religioso de Pablo no se puede explicar adecuadamente por el judaísmo palestinese y que no se adecúa a modelos o esquemas preexistentes<sup>26</sup>; por su parte, R. Penna afirma lo contrario.<sup>27</sup>

Con estos ejemplos sólo pretendemos relativizar algunas conclusiones por más documentadas que aparezcan: que algo se demuestre como posible

<sup>24</sup> “La predicación del Nuevo Testamento anuncia a Jesucristo, no sólo su predicación acerca del Reino de Dios, sino ante todo su persona...” (Bultmann, *Jesucristo y mitología*, 19).

<sup>25</sup> Hengel, “Christological Titles in Early Christianity”, 385: “La primera confesión cristiana ‘Jesús es Mesías’, *Christos Iesous*, rápidamente mudó a nombre propio.”

<sup>26</sup> Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese*, 743-756: “Dos conclusiones principales: que hay un tipo religioso prevalente en el judaísmo palestinese (el nomismo del pacto); que el modelo paulino de pensamiento religioso es fundamentalmente diferente (la escatología participacionista).”

<sup>27</sup> Penna, *Paolo di Tarso*, 101: “El título expresa la comprensión de Jesús de Nazaret en la antigua esperanza mesiánica del judaísmo.” Debemos notar que ni Sanders afirma que el judaísmo palestinese no tiene nada en común con el cristianismo (además de que su investigación no se centra en la cristología), ni Penna afirma que “Cristo” sea una mera traducción del término semítico. Como dijimos, no decimos que Sanders niegue toda continuidad, ni que Penna niegue novedad; simplemente señalamos acentos.

no es prueba de que sea conclusivamente así; que algo esté fuera de lo común no significa necesariamente que los primeros cristianos lo hicieran.

Evidentemente, las primeras comunidades cristianas tuvieron un arduo trabajo de pensamiento para llegar a afirmaciones que hoy pronunciamos con toda facilidad. Sin dudas, por otra parte, al decir que “Jesús de Nazareth es el Cristo”, se llegó a una meta, al término de este proceso de reflexión. Esto –como hemos dicho– es algo recibido por Pablo (J. Jeremias, Güttgemanns<sup>28</sup>); no nos parece posible ponerlo en duda. Pablo no lo afirma nunca, ya que lo da por supuesto, al menos a los destinatarios de las cartas, que son “cristianos”. Sin embargo, algunos usos del término, enmarcados, además, en contextos evidentemente paulinos, nos invitan a sospechar que el Apóstol agrega algo a lo dicho; dice la misma palabra, pero “dice algo más”.

Decir que para Pablo Cristo es igual a Mesías, simplemente, no parece muy coherente en el Apóstol a los Paganos, que –por serlo– no esperaban Mesías alguno. Decir Cristo es igual a Jesús no aclara suficientemente por qué Pablo no recurre a fórmulas como “cuerpo de Jesús”, “estar en Jesús”, “pertenecer a Jesús”, etc., mientras que frecuentemente dice “cuerpo de Cristo”, “estar en Cristo”, “pertenecer a Cristo”... Sin dudas Jesús es Cristo y Cristo es Jesús, pero aparentemente, al referirse a Jesús de Nazareth con el título “Cristo”, Pablo está diciendo algo más.

Veamos un ejemplo meramente *estadístico*: Pablo usa el término “Cristo” unas 272 veces; sin embargo, no usa nunca estar “en Jesús Cristo” (salvo las lecturas variantes de 1Ts 1,1 y Ga 3,14); no usa “señor Cristo Jesús” (salvo el texto de Flp 3,8 donde dice “señor mío”), ni “señor Cristo”, salvo el interesante texto de Rm 16,18 que merece leerse en el contexto de las bendiciones.<sup>29</sup>

En cambio, utiliza frecuentemente “en Cristo Jesús” o “señor Jesús Cristo”. Usa, a veces, “Cristo Jesús señor nuestro”, como en 1Co 15,31 o en Rm 6,23; 8,39, donde también usa el “en”. Aparentemente, Pablo usa “en”

<sup>28</sup> Güttgemans, “Χριστός in 1Kor 15,3b - Titel oder Eigennamen”; Jeremias, “Artikelloses Χριστός; Idem., “Nochmals: Artikelloses Χριστός in 1 Cor 15,3”.

<sup>29</sup> Trevijano, “Eulogia in Paul and the Text of Rom 16,18”, 540: texto por otra parte interesante, ya que aparecería como *hapax* la palabra “cristología” en hendiadís con eulogía en crítica al judeo-cristianismo, quizás docetista.

con “Cristo” y “señor” con “Jesús”... No debe dejarse de prestar atención al uso de “en Cristo Jesús... Jesús Cristo señor nuestro”, en el mismo versículo de 1Co 1,2. Nótese la relación evidente del título con lo comunitario. Por otra parte, no se ha llegado a una conclusión satisfactoria acerca del sentido o diferencias en el uso de “Cristo-Jesús” y “Jesús-Cristo” en Pablo.

En ese “algo más” que Pablo dice, llama la atención la referencia a terceros; son *otros* los que “están en Cristo”, son el “cuerpo de Cristo”, otros de quien Jesús es “Señor nuestro”... En esto, el uso del término parece referirse también a una relación estrecha entre Jesús “el Cristo” y estos “otros”: los cristianos; una relación tan estrecha que no parece posible separar sus partes sin forzar el pensamiento de Pablo. Este parece, al menos, un aporte (ruptura) de Pablo al uso de “Cristo” (continuidad). Veremos algunos elementos que ayudan a profundizar en este sentido lo que venimos diciendo.

### EL APORTE DEL TÉRMINO “CUERPO DE CRISTO” EN SAN PABLO

La categoría “cuerpo de Cristo” suele ser entendida, con justicia, como una de las principales categorías eclesiológicas de Pablo, pero tampoco puede entenderse como una eclesiología aislada.

El uso de la fórmula  $\sigma\omega\mu\alpha \text{ Χριστοῦ}$  aparece, en el Nuevo Testamento, como casi exclusivamente paulina. Ciertamente, ella es leída en clave eclesiológica, lo cual abre el genitivo “Χριστοῦ” a nuevas dimensiones. Muchas de estas dimensiones escapan al objeto de nuestro estudio, pero otras muchas lo afectan directamente. Entre las primeras, citemos particularmente dos, con el fin de precisar nuestro objetivo: el uso del término  $\sigma\omega\mu\alpha$  en las cartas deuteropaulinas que, sean o no del Apóstol, representan una nueva dimensión respecto de las seguramente paulinas. No es a esta dimensión (“la cabeza de su cuerpo, que es la Iglesia”, Col 1,18) a la que nos referimos. Tampoco nos referiremos a la fórmula más eclesiológica “cuerpo místico” que así formulada no es paulina, como ha señalado expresamente L. Cerfaux.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo*, 222-237. Cfr. Culliton, “Lucien Cerfaux's Contribution Concerning the Body of Christ”. Cerfaux hace la distinción entre una unión mística al cuerpo de Cristo, y una unión al cuerpo místico de Cristo. Esta expresión, señala, no es paulina...

Sin dudas, no podemos negar una referencia “eclesiológica” a la fórmula, pero sí pretendemos buscarla dentro de estos marcos paulinos señalados; la intertextualidad tiene sus límites. Tampoco nos vamos a referir al uso de una fórmula semejante (τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) en Hb 10,10, donde el sentido es claramente físico. Pretendemos, como lo hemos dicho, mirar los textos auténticamente paulinos.

Es cierto que Pablo también usa el término en un sentido físico (cfr. Rm 7,4: τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ<sup>31</sup>), pero también afirmará que los cristianos son *miembros de*, o son *el*, o son *como el* cuerpo de Cristo, o que estamos en *comunión con* el cuerpo de Cristo... Todas estas fórmulas las encontramos en 1Corintios y necesitarían ser analizadas antes de preguntarnos por el origen de la fórmula<sup>32</sup> y antes de dar un pequeño paso como el que manifiestamente da Pablo, en Rm 12,5.

### 1Co 6,15

Los capítulos 5 y 6 de 1Corintios pertenecen a una unidad propia, sea cual fuere nuestra opinión sobre la integridad de 1Corintios. Esta unidad se caracteriza por las relaciones *ad intra* entre los corintios y la vida interna de la comunidad paulina, caracterizada, en este caso, por tres actitudes éticas: la reacción (de la comunidad) frente a un incestuoso, la presentación de hermanos ante tribunales paganos, y el trato sexual con prostitutas. Estos textos tienen relación uno con el otro y debemos mirarlos brevemente en conjunto:

En 5,1 Pablo afirma que “sólo se oye hablar de ‘inmoralidad’ (πορνεία) entre ustedes”, y la raíz πορν- se repite seis veces en el sub-bloque 6,12-20. Algo semejante ocurre con la referencia al cuerpo, que Pablo menciona en 5,3 y repite insistentemente (seis veces) en el párrafo 6,12-20. Esto nos invita a ver estos tres sub-bloques como una unidad de sentido siguiendo, como es clásico, el esquema A B A’... La frase “no saben que...” (οὐκ οἴδατε οτι) se

<sup>31</sup> Jeremias, *La Última Cena*, 110, señala que en este pasaje “no significa el cuerpo físico de Jesús, sino la comunidad”. Quedará para otro momento el análisis de este texto, su relación con el bautismo y con la resurrección...

<sup>32</sup> No parece un método correcto preguntarse primero por las posibles fuentes. Analizar el texto en primer lugar nos permitiría, en un segundo momento, descartar posibles influencias que no tienen un mismo sentido, o limitar otras que sólo aportan algún aspecto... Sobre esto volveremos brevemente.

repite también seis veces en estos tres sub-bloques y en otra parte hemos señalado esta fórmula como una de las características del modo paulino de enfrentar la crisis corintia...<sup>33</sup> Estamos, por tanto, en una unidad caracterizada por diferentes tipos de inmoralidad. Dentro de ésta encontramos un bloque marcado por la idea de la fornicación. Obviamente, precisamente por causa de la πορνεία, en esta unidad es importante el tema del cuerpo... De hecho, la explícita referencia al “cuerpo” enmarca toda la unidad (“inclusión”, 5,3; 6,20).

La sub-unidad 6,12-20 comienza con un *slogan* corintio: “Todo me es lícito” (eslogan que se repite en 10,23), el cual –como todas las demás veces que Pablo los utiliza– acepta y a su vez corrige (en este caso: ἀλλ’ οὐ). Termina la unidad con una exhortación en imperativo (φεύγετε v.18, δοξάσατε v.20). Como la mayoría de los autores afirma, en 8,1 comienza una nueva unidad (sea una nueva carta, una nueva etapa o un nuevo paso retórico); el uso de περὶ δὲ nos parece estructurante en la carta.<sup>34</sup> Así queda delimitada la sub-unidad 6,12-20 dentro de la unidad cc.5-6.

La referencia al cuerpo en relación con la comida y la fornicación (probablemente también un eslogan corintio) es completada con una referencia de la resurrección. Nos interesa, en este caso, que nuestros “*cuerpos son miembros de Cristo*” (v.15). Se debe notar que encontramos aquí dos de los términos usuales de la fórmula: “Cristo” y “miembros”, pero la referencia al “cuerpo” cambia de sujeto: es nuestro cuerpo. El siguiente paso es una referencia bíblica a Gn 2,24: “Los dos se harán una sola carne.” Es evidente que aquí Pablo pone en paralelismo ἐν σώμα con εἰς σάρκα y éstos a su vez en antagonismo con ἐν πνεῦμα (v.17). En este caso, Pablo toma el término cuerpo en un sentido físico y distingue entre ser “un cuerpo con prostituta” y ser “un espíritu con el Señor”. La referencia al cuerpo está puesta para señalar que el cuerpo es “santuario del Espíritu Santo que está en ustedes” (v.19).

Digamos, entonces, que aquí la mención del cuerpo no hace referencia al “cuerpo de Cristo” sino a Cristo mismo, del cual *nuestros cuerpos* son miembros. El título “Cristo” sólo aparece aquí dos veces, en la fórmula “miembros de Cristo” (v.15). Aparentemente, entonces, esta unidad no nos

<sup>33</sup> Serna, “Los Orígenes de 1Co”, 207.

<sup>34</sup> Ibid.

serviría para comprender la fórmula “cuerpo de Cristo”, pero el uso de los términos “cuerpo” y “miembro”, la idea de la unidad en el cuerpo o el espíritu, nos ayuda a entender más profundamente los usos que vendrán... Nótese, además, que la aparente oposición “cuerpo”-“espíritu”, no es tal, puesto que los cuerpos son miembros de Cristo y santuario del Espíritu Santo. El problema no es el cuerpo, sino con qué/quién se *hace uno*.

### 1Co 10,1-22

En un nuevo contexto veterotestamentario<sup>35</sup>, Pablo refiere a los acontecimientos del éxodo. Es probable que (un grupo de) los corintios creyera estar ya salvado por la recepción de los sacramentos del bautismo y la eucaristía. Al hacer una lectura de los acontecimientos pasados como acontecimientos “en figura” (τύπος vv.6.11), los presenta como “bautizados en Moisés”, alimentados con bebida y alimento espiritual (“y la roca era Cristo”). En este contexto, presenta una serie de verbos repetidos de a pares remitiendo al pasado: “Para que nosotros no (...) como ellos...” Sólo uno de estos verbos no está en par con su referencia al pasado: “no se hagan idólatras” (μηδὲ εἰδωλολάτραι)... Y es importante, en tal contexto, que la sección en imperativo (parenética) de esta unidad pida que huyan de la idolatría.<sup>36</sup>

Pablo cita aquí el Antiguo Testamento: la “pequeña homilía” se mueve en el contexto del máximo acontecimiento veterotestamentario de las manifestaciones del Dios: el éxodo, y se referirá al acontecimiento idólatrico original de este período del Antiguo Testamento. Obviamente, Pablo tenía muchos pasajes para citar, y en este contexto, la referencia a Ex 32,6 no parece ser la mejor; sin embargo, es la única en la que el Apóstol encuentra referencia al “comer y beber”... Así, puede poner en paralelo ambos acontecimientos y partiendo del Antiguo Testamento hacer una relectura al presente de la situación de la comunidad y su alusión a la eucaristía, como hemos dicho.

<sup>35</sup> Autores como Senft (*La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 128) lo han llamado “pequeña homilía”. Inostroza (*Moisés e Israel en el desierto*) lo llama “Midrás paulino”.

<sup>36</sup> La otra vez que Pablo había usado el término huir (también en imperativo, φεύγετε) fue en 6,18: “Huyan de la fornicación.” Fuera de aquí no volvemos a encontrarlo en Pablo. ¿Tenemos que pensar, como hacen algunos en prostitución sagrada, o la clásica identificación bíblica entre idolatría y prostitución nos aporta algún elemento en este sentido? La referencia a los “celos” del Señor, tema clásico en las referencias veterotestamentarias a la idolatría, nos invitan a tomar en serio este término. Cfr. Serna, 1995: 131-147.

Pablo ha ido más allá de la carne inmolada a los ídolos, que había motivado la temática; ahora incluye la bebida: de hecho, el término ποτήριον (vv. 16.21) aparece como inclusión en esta sección.<sup>37</sup> La referencia al “cuerpo de Cristo” es entonces evidentemente eucarística. Encontramos el término σώματος τοῦ Χριστοῦ (γάλατος) como algo con lo que entrar en comunión (κοινωνία) y que a su vez causa (γα.ρ es una “conjugación coordinante causal”<sup>38</sup>) la unidad en un cuerpo y un pan (ἄρτος). La fórmula, todavía no llega a su máxima expresión: el cuerpo de Cristo es algo ajeno a nosotros con el que entramos en comunión al participar de su comida (pan que partimos) y bebida (copa de bendición); ser “un cuerpo” está en paralelo con ser “un pan”. Seguimos en el terreno de lo simbólico-sacramental.

### 1Co 11,17-34

En una nueva unidad, a continuación de la anterior, Pablo vuelve a referir al cuerpo de Cristo. La unidad está enmarcada por la repetición del término “reunir” (συνέρχῃσθῃ, vv. 17.22). Esta unidad tiene tres partes bien marcadas<sup>39</sup>:

- La primera, donde presenta el problema de división en la asamblea, tiene una inclusión quiástica formada por los términos “no los alabo” (οὐκ ἐπαινω vv.17.22) y asamblea/Iglesia (ἐκκλησία vv.18.22).
- La segunda, donde presenta lo que él ha recibido por tradición; también nos presenta una inclusión quiástica formada por los términos “Señor... entregado (παρεδίδετο) [v.23] y “muerte (θάνατον)... Señor” [v.26].
- Finalmente, en una tercera unidad, como tantas otras unidades pareneticas caracterizada por la presencia de imperativos (“exámínese”, “es-pérense”, “coma”) y partículas conclusivas (“por lo tanto”, “pues”, “por eso”), y a su vez enmarcada por una de éstas (ὥστε, vv. 27.33) Pablo concluye con referencias prácticas a la situación de la comunidad a la luz de los datos de la tradición. No hace falta decir que el uso del término “cuerpo” (más precisamente “cuerpo del Señor”, vv. 24 [“Señor Jesús”]. 27) en esta unidad es eucarístico; incluso tampoco podemos olvidar que Pablo presenta un dato

<sup>37</sup> Serna, “La idolatría”, 92.

<sup>38</sup> F. Blass y A. Debrunner, *Grammatica del griego del Nuevo Testamento* § 452.

<sup>39</sup> Seguimos lo que hemos dicho (Serna, “¿Ver-Juzgar-Actuar en San Pablo?” 95-97).

de la tradición, y por ello una formulación que no le es propia.<sup>40</sup> Sin embargo, la referencia a la unidad, a la solidaridad, a la asamblea, dan a la fórmula un sentido también eclesial; sin este elemento, lo celebrado no puede llamarse “Cena del Señor” (v.20), con lo que establece una interesante relación –como venimos diciendo– entre “Señor” y comunidad eclesial.

Aquí corresponde preguntarnos por el tercer uso del término “cuerpo”, el más propiamente paulino de esta unidad. Pablo lo usa como absoluto<sup>41</sup>, lo cual nos dificulta descubrir el sujeto del término “cuerpo”: “quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propio castigo” (v.29). Como hemos visto, el término lo encontramos en la sección parenética (vv.27-34) de la unidad (los otros dos, en cambio, los encontramos en la unidad que remite a la tradición). “Cuerpo”, por el contexto, parecería hacer una referencia eucarística: es el cuerpo eucarístico el que no se discierne.<sup>42</sup>

Sin embargo, algunos autores, teniendo en cuenta que Pablo dice “cuerpo” y no “cuerpo y sangre”, como sería de esperar después de haber dicho “come y bebe”, prefieren suponer que el “cuerpo” que no se discierne es el cuerpo eclesial al que acaba de hacer referencia en 10,17<sup>43</sup>; de hecho, la parte parenética pone el acento en la actitud frente al hermano (“es- pérense”). Finalmente, algunos piensan que no debe hacerse una división tan tajante y dejan el sentido abierto a ambas lecturas.<sup>44</sup> De hecho, aunque

<sup>40</sup> Se ha señalado suficientemente el parentesco de esta unidad con el relato eucarístico en Lucas, y su diferencia con los relatos de Marcos y Mateo; se la ha llamado “tradición antioquena”. Cfr. Léon Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, 115-121; Jeremias (en *La Última Cena*, 105-111) señala que el relato circula autónomamente y Pablo lo incorpora con pequeñas modificaciones.

<sup>41</sup> “τοῦ κυρίου” agregan  $\aleph$  2, C3, D, F, G, Koiné, P, it., sy., muchos unciales y padres. No sólo deben preferirse los manuscritos más antiguos (P<sup>46</sup>,  $\aleph$ , A, B, C\*, 6, 33, 1739, 1881, pc., co., Pel.) sino que es más fácilmente explicable que sea agregado por influencia del v.27 y con sentido litúrgico (recordar que ya la Did 14 institucionaliza a modo de mandato: confesión de los pecados y reconciliación con los enemigos antes de la eucaristía) mientras que no es fácil explicar por qué se omitió.

<sup>42</sup> Léon Dufour, *Le partage du pain eucharistique*, 254 (No.52); Senft, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 153.

<sup>43</sup> Conzelmann, *1Corinthians*, 202; Orr y Walther, *1Corinthians*, 274; Bornkamm, “Eucaristía e Iglesia en San Pablo”, 136.

<sup>44</sup> Walter, *Primera Carta a los Corintios*, 215; Barrett, *La prima Lettera ai Corinti*, 340; Ernst, “Significado del cuerpo eucarístico de Cristo, 620: “No es fácil encerrar en conceptos y expresar en palabras la estrecha vinculación del cuerpo de Cristo sacramental-cristológico y

la referencia fuera simplemente eucarística, no se discierne el cuerpo por la actitud frente al hermano, por la falta de unidad en la asamblea (ἐκκλησία), “desprecian a la Iglesia de Dios y avergüenzan a los que no tienen” (v.22), puesto que “eso ya no es comer la Cena del Señor” (v.20) se come y bebe “indignamente” (v.27).

La conclusión del Apóstol será: “Así pues, hermanos míos, cuando se reúnan para la cena, espérense los unos a los otros” (v.33). Notemos, por otra parte, que aunque el lenguaje de vv. 23-25 no sea (totalmente) paulino, por ser un párrafo de la tradición, no deja de serlo la unidad; comer y beber indignamente (v.27) y comer y beber sin discernir (v.29) están en paralelo. La referencia de 10,16-17, por eclesial, no deja de ser eucarística; la referencia de 11,29, por eucarística, no deja de ser eclesial.

### 1Co 12,1-30

En 12,1, empieza una nueva unidad con la nueva respuesta de Pablo a la Carta de los Corintios (περὶ δὲ). La unidad abarca los capítulos 12-14. En el primero de ellos, el Apóstol busca presentar un orden frente a las diversas capacidades espirituales (πνευματικῶν, 12,1) de los corintios, a las cuales preferirá llamar carismas (χαρισμάτων, 12,4). Sea lo que fuere, presentará un criterio abarcador que da sentido a todo, y sin lo cual nada tiene entidad: el amor (c.13). La natural continuación de 12,31a en 14,1b<sup>45</sup> hace sospechar que el c.13 fue incorporado, quizás en un segundo momento de la redacción, con el clásico esquema A B A'.<sup>46</sup> El c.14 presentará los casos concretos de dos

---

eclesiológico.” El mismo Senft (*La première*, 153) agrega: “No es menos verdadero que para el apóstol cena y unidad de la Iglesia están unidas.”

<sup>45</sup> Senft, *La première*, 165; Barrett, *La prima*, 365-366; Conzelmann, *1 Corinthians*, 217; Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neues Testaments I*, 213-224; Kieffer, “Afin que je sois brûlé’ ou bien ‘Afin que j’en tire orgueil?’ (1 Cor XIII.3)”; Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*; Standaert, “1Corinthiens 13”; Bornkamm, “Eucaristía e Iglesia”.

<sup>46</sup> Esto es válido si la Carta presenta etapas en la redacción (Serna, “Los Orígenes de 1Co”; De Boer, “The Composition of 1 Corinthians”), si Pablo cita un himno preexistente suyo (o de otro autor: Titus, “Did Paul Write 1Cor 13?”; Walker, “Is First Corinthians 13 a Non-Pauline Interpolation?”) o si 1Co es una recopilación de cartas (Schmithals, “Die Korintherbriefe als Briefsammlung”; Schenk, “Der 1 Korintherbrief als Briefsammlung”; Widmann, “1Kor 2,6-16”, entre otros).

carismas: el don de lenguas y la profecía... La referencia al cuerpo, en esta unidad, la tenemos exclusivamente (¡y extensamente!) en la primera parte.

Esta primera parte se subdivide a su vez en tres, aunque encontramos una introducción a toda la unidad (12,1-3). Ésta termina con una referencia trinitaria (“Dios”-“Señor”-“Espíritu”), que es a su vez (quiásticamente) con lo que comienza 12,4-6 (“Espíritu”-“Señor”-“Dios”). Por otra parte, toda esta unidad (12,4-31) comienza y termina con el término “carisma”. La primera parte de las restantes tres (12,4-11), refiere “desordenadamente” a los diversos carismas que el espíritu (vv. 4, 7, 8 [x2], 9 [x2], 11 [la primera y la última forman una inclusión]) “obra” (12,6.11 [inclusión]) en “cada uno” (ἐκάστῳ, vv.7.11 [inclusión]). Sin embargo, mientras la primera parte gira en torno del πνεῦμα, la segunda parte (12,12-27) está toda construida sobre la imagen del cuerpo (“cuerpo” y “miembros” se repiten al comienzo y fin de la unidad: vv.12.27). La tercera vuelve a la imagen del comienzo, pero ahora “ordenando”<sup>47</sup> (“primero”, πρῶτον; “segundo”, δεύτερον; “tercero”, τρίτον...) la lista anteriormente dada.

Lo que debemos enfocar, dicho esto, es el uso del término σῶμα en la segunda parte. Lo que nos importa está en el hecho de que Pablo usará el tema del cuerpo y los miembros para destacar la importancia de la diversidad y la unidad en la Iglesia.<sup>48</sup> No nos preguntaremos aquí –lo hemos dicho– el origen del término paulino; nos interesa ver cómo lo usa.

En la sub-unidad que refiere al “cuerpo de Cristo”, como hemos dicho, usa la imagen para resaltar la importancia de la unidad y la diversidad; esta unidad tiene su origen (ga.r) en el bautismo por el único espíritu. Mientras en textos como Ga 3,28 (cfr. Col 3,11), los pares antagónicos (esclavo-libre, judío-griego, varón-mujer) servían para indicar que las divisiones habían

<sup>47</sup> Lo ponemos entre comillas, ya que hay en la primera dones que no encontramos en la segunda (palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, discernimiento de espíritus) y viceversa (apóstoles, maestros, asistencia, gobierno); los que se repiten los encontramos quiásticamente: curaciones, milagros y profecía; salvo el caso de las lenguas y su necesaria interpretación que en ambos casos está en último lugar.

<sup>48</sup> Vanhoye (“Nécessité de la diversité dans l’unité selon 1Co 12 et Rom 12”, 148) señala que la diversidad de dones puede representar un peligro para la unidad, particularmente, para quienes con un complejo de inferioridad o de superioridad creen no ser verdaderamente de la comunidad. La diversidad tiene su origen trinitario; es sobre “el misterio de Cristo (...) que Pablo descubre la eclesiología cristiana”.

desaparecido<sup>49</sup>, aquí se mantienen las diferencias señalando la unidad<sup>50</sup> causada por el espíritu recibido en el bautismo.

La importancia de la unidad causada en el bautismo ya había sido señalada por Pablo al comienzo de la Carta, cuando frente a la división en partidos dentro de la comunidad presenta brevemente este tema: “¿Han sido bautizados en el nombre de Pablo?”<sup>51</sup> El bautismo es causa de unidad<sup>52</sup>, y también lo es la eucaristía (10,17).<sup>53</sup> Para expresar esta unidad, Pablo recurre a la imagen de un cuerpo y sus miembros. La abundancia de ejemplos y comparaciones busca expresar lo absurdo que para él significa creerse más o creerse menos que otros en la comunidad, por tener o dejar de tener determinados carismas. La novedad absoluta consiste en que este cuerpo no es “un cuerpo” sino “Cristo” (12,12), y que la comunidad es llamada expresamente: “Ustedes son el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte” (12,27). Que utilice “así también Cristo” y no “en Cristo”, o “el cuerpo de Cristo” muestra una vez más que los límites entre cristología y eclesiología no son siempre claros.

<sup>49</sup> Nuevamente se indica esto en relación al bautismo. Volveremos sobre este texto.

<sup>50</sup> En Gálatas se afirma que “ya no hay” (οὐκ ἔνι) “judío o griego” (Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγν), “todos son uno” (ὁμεῖς εἰς ἕστε), y el acento está puesto en la unidad; en 1Co, en cambio, “un cuerpo” (εἰς ἓν σῶμα), “judíos y griegos” (Ἰουδαῖοι εἶτε Ἕλληγνες), “todos en un espíritu hemos bebido” (Πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν), el acento está puesto en la diversidad.

<sup>51</sup> Algunos autores, particularmente, de la *Religionsgeschichte* (Reitzenstein), han pretendido relacionar la división con los *thiasoi* (iniciadores) de las religiones de misterios. Así, los corintios se habrían dividido según quien los hubiera bautizado. Si así fuera, no queda claro quiénes formarían el “partido de Cristo”; no sabemos, además, si Pedro había pasado por Corinto. Además, Pablo señala expresamente que no bautizó casi a nadie. ¿Cómo habría, entonces, un partido con su nombre?

<sup>52</sup> Un tradicional análisis de A. Descamps sobre este tema (1974) es reproducido recientemente: “El bautismo, fundamento de la unidad cristiana”, *RevisTB* 69 (2007): 31-64.

<sup>53</sup> El uso del término “bebido de un solo espíritu” invita a muchos autores a pensar que Pablo se refiere también a la eucaristía (Goppelt, “ποτιζῶ”, 147, No. 18, y 160; Feuillet, *Le Christ*, 101-102; Walter, *Primera Carta*, 231; Cerfaux, *El cristiano en San Pablo*, 125, No. 77). Ladd (*A Theology of the New Testament*, 541-543) habla de “bautismo en el Espíritu”, distinto de bautismo de agua; y cita a 12,13 como prueba.

## OTROS ELEMENTOS DONDE LA CRISTOLOGÍA NO PUEDE ENTENDERSE AISLADA

### Escatología

La división del tiempo entre los judíos lleva a que Pablo, en continuidad con el judaísmo, se plantee una ruptura temporal, la llegada de algo nuevo a partir del acontecimiento Cristo. Ha concluido el tiempo de la Ley, para entrar en el tiempo mesiánico, la plenitud de los tiempos (Ga 4,4) (Bultmann, Fitzmyer, Schnackenburg<sup>54</sup>). Sin embargo, esta plenitud no está definitivamente alcanzada, y eso se manifiesta en la vida cotidiana del creyente, que entra en tensión entre su ser (indicativo) y su deber ser (imperativo) (Bultmann, Käsemann, Schrage<sup>55</sup>). No obstante, la ruptura temporal marca la novedad que comienza. El bautismo, la Iglesia, la vida cristiana son –para Pablo– realidades escatológicas, aunque todavía no definitivas...

Esto permitirá que algunos estén sumergidos en el nuevo eón mientras otros todavía permanecen en el antiguo. El ser humano se sumerge en el ser de Cristo, es *en Cristo*, le pertenece. En cierta manera, podemos decir que por esto que hemos dicho, la escatología es un concepto antropológico (Bultmann<sup>56</sup>). Los llamados, sean judíos o paganos, son los que encuentran en Cristo fuerza y sabiduría que vienen de Dios...

### Dimensión comunitaria del pecado

La solidaridad que Pablo descubre en la humanidad y su pecado es otro tema muy importante que lo lleva a reflexionar respecto de la obra de Cristo y su repercusión en la vida del cristiano. En Adán “todos hemos pecado”, y por tanto, todos (πασι) nos hemos hecho acreedores a la cólera de Dios (Fitzmyer, Aletti, Grelot<sup>57</sup>). Sin embargo, Cristo, el nuevo (escatológico) Adán (antro-

<sup>54</sup> Bultmann, *Foi et Compréhension II*, 354-355; Schnackenburg, “Cristología”, 267-268; Fitzmyer, “Teología de San Pablo”, 771.

<sup>55</sup> Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 393-394: “El indicativo funda el imperativo” (394); Käsemann, “Sobre el tema de la apocalíptica”, 245; Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 200-207.

<sup>56</sup> Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 348-349: La gracia “es el acontecimiento escatológico decisivo con el que ha irrumpido el tiempo de la salvación... El creyente ‘ha sido llamado a la gracia’ (Ga 1,6) y ha adquirido en ella su estado (Rm 5,2)...”

<sup>57</sup> Fitzmyer, *Romans*, 339; Aletti, “Romains 5,12-21”, 14; Grelot, “Pour une lecture de Romains 5,12-21”, 499.

pológico) también nos hace partícipes de su solidaridad y, por la gracia, nos hace hijos, nos justifica. La “solidaridad” en el pecado no lleva a Pablo a un pesimismo, pues es la misma razón que lleva a una solidaridad mayor en Cristo, a la que se accede por el bautismo, por la fe.

### **El bautismo**

El cristiano es un ser liberado por Cristo, es hijo (como él); es una muerte y una vida: muerte a la dimensión antigua, al antiguo eón (escatología), para vivir “sumergidos” en Cristo (cristología). El bautismo pone a la humanidad (antropología) en relación tan estrecha con Cristo, que lo hace “cristiano”, y tan estrecha con la comunidad (eclesiología), que lo hace “hermano”.<sup>58</sup>

El bautismo es el inicio de la vida nueva del creyente; lo pone en relación con Cristo, en una relación tal que lo hace vivir en el nuevo tiempo (=eón), que lo hace entrar en un nuevo modo de relación con los hermanos (miembros del mismo cuerpo).<sup>59</sup> La unidad que se establece entre los bautizados es más fuerte que toda relación que se pueda establecer entre los seres humanos... No puede dejarse de lado el sentido escatológico del bautismo, ni su sentido eclesiológico: supone unión con la muerte y resurrección de Cristo, y estar “en Cristo”.

### **Estar “en” Cristo**

El estar “en Cristo” es una de las expresiones más frecuentes de Pablo; según Schweitzer, supone un estar “inertado” en su corporeidad<sup>60</sup>, “incorporado”; otros preferirán hablar de un “espacio” o ámbito *en* el que se está... Sea como fuere, Pablo utiliza una categoría espacial (“en”) para referir a Cristo y a los cristianos en relación con él. Estar “en” Cristo es todo el *ser* del cristiano.

---

<sup>58</sup> “...lo que (...) proponemos es que la fraternidad, ser hermanos, algo que nace en el bautismo, derriba toda distinción que implique superioridad e inferioridad [...] la unidad ‘escatológica’ que se da ‘en Cristo’ en el párrafo bautismal de Ga 3,28 viene dada por la ‘in-corporación’ al ‘pueblo de Dios’ (...) es una incorporación *fraternal*...” (Serna, “El lugar de la mujer en los escritos de Pablo”, 382; 405).

<sup>59</sup> Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, 119: “Llama la atención que el bautismo tenga como efecto, según se dice, ‘revestirse’ de Cristo (véase Rm 13,14). Esta afirmación hay que relacionarla, indudablemente, con 1Co 12,13, según el cual texto el bautismo incorpora al bautizado al cuerpo de Cristo.”

<sup>60</sup> Schweizer, *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihre Diensten*, 50-59.

Vivir, pensar, hacer; se vive, piensa y hace en Cristo. Es “ser del nuevo eón”, ser nueva criatura. La nueva creación esperada para los tiempos escatológicos es realidad en el cristiano por estar “en Cristo”.

### Estar “con” Cristo

Estar “con” (σύν) Cristo pone al cristiano en tal relación con él que actúan en el creyente todos los dones escatológicos y salvíficos. Así se entienden los numerosos aoristos que Pablo pone en el texto de Rm 6: el cristiano murió en tiempos de Pilatos... y volver a los tiempos pre-bautismales es un imposible, no psicológico o personal, sino teológico y eclesial. Al estar “con-Cristo” el cristiano todo (Rm 6,13) es renovado por la fuerza de Dios (cfr. Col 2,12) y viene a ser “instrumento de justicia” (Rm 6,13). Por eso, el cristiano está muerto, resucitado y vive con Cristo.<sup>61</sup>

### Dimensión comunitaria de la predicación

Para Pablo, su ser predicador (y también el ser de los demás predicadores; en realidad se refiere a “la predicación”) lo pone en continuidad con la predicación de Cristo.<sup>62</sup> Pablo no podría pensar su “evangelizar” sin su ser “de” y “en” Cristo.<sup>63</sup> Es para eso que tiene el mismo Espíritu; es por eso que se identifica él mismo (como Cristo) con el Servidor de Yahweh de Is 53; es por eso que Pablo concibe su predicación como un hacer pasar de las tinieblas a la luz... Evidentemente, esto nos pone en un marco escatológico: de hecho, el mismo Apóstol se presenta como profeta mesiánico.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Cfr. Mendoza Magallón, “Estar crucificado juntamente con Cristo”: el nuevo estatus del creyente en Cristo. Estudio exegético-teológico de Ga 2,15-21 y Rm 6,5-11”.

<sup>62</sup> Murphy-O'Connor, *La prédication selon Saint Paul*: La “misión del predicador está ligada a la encarnación en tanto que ésta es prolongación de la misión del Verbo hecho carne”.

<sup>63</sup> En este sentido debe entenderse el texto deuteropaulino de Col 2,24, “completo en mi carne...”: no sucede que a la pasión de Cristo le falte algo (impensable para Pablo y sus discípulos), sino que pone sus sufrimientos como predicador como continuidad con los mismos sufrimientos del Señor (cfr. 1Co 9,26s), como decimos también en la Nota 65.

<sup>64</sup> Denis, “L'Apôtre Paul, prophète 'messianique' des gentils”; Merklein, “Der Theologe als Prophet”; Hoppe, “Der Topos der Prophetenverfolgung bei Paulus”.

### **Dimensión comunitaria de la cruz (los “crucificados”)**

Pablo y sus discípulos no hablarían, como se hace hoy, de “crucificados”, como análogamente no hablarían de “hombres nuevos”, sino del Crucificado, del Hombre Nuevo... Sin embargo, así como un discípulo de Pablo dirá que debemos estar revestidos de este hombre nuevo, que es Cristo (deuteropaulinas), del mismo modo estamos en él, crucificados, y vivimos en fe. Así planteada la situación, Pablo podrá presentarse como “con-crucificado” (Ga 2,19; Rm 6,6) pues Cristo vive en él: incluso podrá decir que él se ha presentado “débil y tembloroso” en continuidad con la pedagogía de la cruz que Dios manifestó en Cristo. La misma comunidad de Corinto, que se “glorúa” de cosas superficiales, deberá tener en cuenta que también ella “encarna” la pedagogía de la cruz y no hay “muchos sabios” en ella.<sup>65</sup>

### **Dimensión comunitaria de la resurrección**

Para Pablo, hablar de la resurrección de Cristo es inseparable de hablar de la resurrección del cristiano (1Ts 4,14); del mismo modo, es inconcebible negar la resurrección del cristiano sin negar, así mismo, la resurrección de Cristo (1Co 15,13). El cristiano, así como está muerto al antiguo eón, ya está resucitado y debe vivir como resucitado. Su ser resucitado es un vivir con Cristo, para Cristo. La vida del cristiano necesariamente debe reflejar la resurrección: es una vida escatológica.

### **Dimensión comunitaria de la vida cristiana**

La ética, lo hemos dicho, es inseparable –en Pablo– de la realidad escatológica del indicativo y el imperativo; por esto, la moral paulina es escatológica y por serlo, también es cristológica.<sup>66</sup> La realidad que hemos alcanzado en nuestro bautismo y en nuestra incorporación a Cristo es la misma que nos lleva –nos debe llevar– a una vida coherente. El escándalo sería llevar una vida no coherente con el bautismo recibido, con el ser que tenemos...

<sup>65</sup> Serna, “El pueblo crucificado”, 128-134; ver también Idem., “Segunda Carta a los Corintios”, 878: “Es la cruz de la vida apostólica la que lo recomienda como una suerte de credenciales (...) una vida crucificada es el sello del ministerio apostólico.” Ver Nota 61.

<sup>66</sup> Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 201: “La acción salvífica escatológica de Dios en Jesucristo constituye insoslayablemente la base, el fundamento y el presupuesto de toda la acción cristiana.”

### El cuerpo de Cristo<sup>67</sup>

Como hemos dicho, el término eclesial (=comunitario) por excelencia, de Pablo, es “cuerpo” (σῶμα). Cristo es (como) un cuerpo del cual los cristianos somos miembros, partícipes... Aunque está fuera de nuestro objetivo, sería interesante detectar de dónde recibe Pablo esta imagen para su uso colectivo: se ha supuesto que Pablo piensa en el “*Urmensch*” de los gnósticos (Käsemann), que ha tomado una imagen de la filosofía estoica (Senft, Cerfaux), que piensa en la personalidad corporativa característica de la “psicología semita” (Léon Dufour; de Fraine), que toma su origen en la eucaristía (Rawlinson, Benoit), que parte de un mito del “*Makroanthropos*” (Penna, Fischer)...

Sea como fuere, parece evidente que al usar el término “Cristo”, éste parece adquirir una dimensión comunitaria. No en el sentido de un “Cristo total”, sino como si la referencia al “nuevo eón” no fuera una categoría exclusivamente *temporal*, sino que lo fuera también *espacial* y refiriera a Cristo como un “lugar” en el cual la persona (humanidad) entra desde el bautismo para una vida nueva, escatológica, un llamado a la unidad que supera todo lo “común”.

### A MODO DE CONCLUSIÓN

Esto que hemos dicho, partiendo de la cristología y terminando con los usos más comunitarios de Cristo, nos pone a las puertas de la eclesiología y nos invita a preguntarnos si realmente deberíamos separarlas a la hora de estudiar la teología paulina.

Como hemos señalado, muchas veces, al hablar de Cristo, Pablo lo concibe tan unido a los cristianos que no parece prudente separarlos; otras veces, al hablar de los cristianos, lo hace en una unión tan estrecha a Cristo que nos encontramos con la misma dificultad a la hora de presentarlos separadamente... Sin duda, la escatología juega un lugar muy importante en esto: es la causa de esta unión tan estrecha que permitiría afirmar que no es posible plantear una cristología paulina que no incluya su eclesiología...

<sup>67</sup> Además de lo ya dicho, se debe resaltar la importancia del tema, particularmente, en 1Co. Varios trabajos lo han destacado, desde un Congreso de los Profesores franceses de Biblia (1981), publicado en 1983, hasta el interesante *The Corinthian Body*, de D. B. Martin (New Haven: Yale University Press, 1995).

Del mismo modo, la unión del creyente con Cristo permite afirmar lo mismo de la antropología. Tomar uno a uno estos temas permite una mayor profundización, pero la dificultad radica en que esto nos impide –o dificulta– encontrarlos tan unidos como se ve en las cartas del Apóstol. Una vez más debemos decirlo: Pablo no es un sistemático, y por ello no presenta un manual de teología con sus ítems delimitados; pero para nuestros manuales, no deberíamos descuidar que la unión tan estrecha entre uno y otro “tratados” aporta una riqueza nueva que debe ser tenida en cuenta.

A lo que ha recibido, Pablo añade una transversalidad teológica que integra todo el acontecimiento salvífico; es su Evangelio. Señalémoslo claramente: no afirmamos que Cristo “desaparezca” o que sea un simple nombre para designar una categoría colectiva; lo que en todo caso desaparecería es la cristología fundiéndose con la eclesiología, y/o la antropología, y/o en la escatología.

El bautismo nos parece, en esto, un tema principal, ya que nos sumerge “en Cristo” (cristología), con lo que nos incorpora a la comunidad eclesial (eclesiología), por introducirnos en el nuevo y definitivo eón (escatología), y renovarnos plenamente (antropología). Cristo sigue siendo una persona: Jesús de Nazareth, reconocido como el que cumple en sí las esperanzas judías (Mesías); pero su solidaridad con la humanidad, su acción escatológica salvadora, establece entre sí y los suyos un vínculo tan estrecho que es posible afirmar que se vive en él tanto como que él vive en nosotros; que la cristología es eclesiología y a su vez antropología y escatología...

## BIBLIOGRAFÍA

- Aletti, J. N. “Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction.” *Bib* 78 (1997): 3-32.
- Barrett, C. K. *La prima lettera ai Corinti*. Bologna: EDB, 1979.
- Barth, G. *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Benoit, P. “L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien.” En *Apocalypse et Théologie de l'Esperance*, por Assoc. Catol. Pour l'Étude de la Bible, 299-335. Paris: Cerf, 1977.
- Bornkamm, G. “Eucaristía e Iglesia en San Pablo.” En *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, por G. Bornkamm, 103-144. Salamanca: Sígueme, 1983. [Orig., 1956]

- Bornkamm, G. "El camino más excelente." En *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, por G. Bornkamm, 37-58. Salamanca: Sígueme, 1983a. [Orig., 1937]
- Blass, Friedrich y Debrunner, Albert. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Ed. Paideia, 1982
- Bultmann, R. *Foi et Compréhension II. Eschatologie et démythologisation*. Paris: Ed. du Seuil, 1969.
- Bultmann, R. *Jesucristo y mitología*. Traducido por R. Alaix y E. Sierra. Barcelona: Libros del Nopal, 1970.
- Bultmann, R. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Casey, M. "Chronology and the Development of Pauline Christology." En *Paul and Paulinism. Essays in Honour of C. K. Barrett*, editado por M.D. Hooker y S.G. Wilson, 124-134. London: SPCK, 1982.
- Cerfaux, L. *Jesucristo en San Pablo*. Pamplona: DDB, 1963.
- Cerfaux, L. *La Iglesia en San Pablo* (2a. ed.). Bilbao: DDB, 1963a.
- Cerfaux, L. *El cristiano en San Pablo*. Bilbao: DDB, 1965.
- Conzelmann, H. *1Corinthians* (2a. ed.). Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Culliton, J. "Lucien Cerfaux's Contribution Concerning the Body of Christ." *CBQ* 29 (1967): 41-60.
- Cullmann, O. *The Christology of the New Testament* (8a. ed.). Traducido por S. C. Guthrie y C. A. M. Hall. London: SCM Press Ltd., 1983.
- Dahl, N.A. "Sources of Christological Language." En *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, editado por D.H. Juel, 113-136. Mineapolis: Fortress Press, 1991b.
- Dahl, N. A. "The Crucified Messiah." En *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, editado por D. H. Juel, 27-47. Mineapolis: Fortress Press, 1991.
- Dahl, N. A. "The Messiahship of Jesus in Paul." En *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, editado por D. H. Juel, 15-25. Mineapolis: Fortress Press, 1991a.
- De Boer, M. C. "The Composition of 1Corinthians." *NTS* 40 (1994): 229-245.

- Denis, A. M. "L'Apôtre Paul, prophète 'messianique' des gentils. Étude thématique de 1Thess 2,1-6." *ETL* 33 (1957): 245-318.
- Dunn, J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Ernst, J. "Significado del cuerpo eucarístico de Cristo para la unidad de la Iglesia y del cosmos." *Conc* 40 (1968): 618-628.
- Feuillet, A. *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*. Paris : EB, 1966.
- Fitzmyer, J. A. "Pauline Theology." En *The New Jerome Biblical Commentary*, editado por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy, 1382-1416. New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Fitzmyer, J. A. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: The Anchor Bible Doubleday, 1993a.
- Fitzmyer, J. A. "Teología de San Pablo." En *Comentario Bíblico "San Jerónimo" V*, editado por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy, 763-832. Madrid: Cristiandad, 1971.
- Fitzmyer, J. A. "The Consecutive Meaning of ΕΦΩ in Romans 5,12." *NTS* 39 (1993): 321-339.
- Fitzmyer, J. A. *The One Who is to Come*. Michigan-Cambridge: Eerdmans, 2007.
- García Martínez, F. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1992.
- Gnilka, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998.
- Goppelt, L. "ΠΟΤΙΣΩ." *TDNT* VI (1959, 1980): 145-160.
- Grelot, P. "Pour une lecture de Romains 5,12-21." *NRT* 116 (1994): 495-512.
- Güttgemans, E. "Χριστός in 1Kor 15,3b - Titel oder Eigennamen?" *EvTh* 28 (1968): 533-554.
- Hahn, F. *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*. Traducido por Harold Knight y George Ogg. London: Lutterworth Press, 1969.
- Hengel, M. *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*. Salamanca: Sígueme, 1978.

- Hengel, M. "Erwägungen zum Sprachgebrauch von *Christos* bei Paulus und in der 'vorpaulinischen' Überlieferung." En *Paul and Paulinism. Essays in Honour of C. K. Barrett*, editado por M.D. Hooker y S.G. Wilson, 135-159. London: SPCK, 1982.
- Hengel, M. "Christology and the New Testament Chronology." En *Between Jesus and Paul*, por M. Hengel, 30-47. London: SCM Press, 1983.
- Hengel, M. "Christos in Paul." En *Between Jesus and Paul*, por M. Hengel, 65-77. London: SCM Press, 1983a.
- Hengel, M. "Hymns and Christology." En *Between Jesus and Paul*, por M. Hengel, 78-96. London: SCM Press, 1983b.
- Hengel, M. "Christological Titles in Early Christianity." En *Studies in Early Christology*, por M. Hengel, 359-389. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Hoppe, R. "Der Topos der Prophetenverfolgung bei Paulus." *NTS* 50 (2004): 535-549.
- Inostroza, J. C. *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1Co 10,1-13*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2000.
- Jeremias, J. "Artikkelloses *Χριστός*. Zur Ursprache von 1Cor 15,3b-5." *ZNW* 57 (1966): 211-215.
- Jeremias, J. "Nochmals: Artikelloses *Χριστός* in 1Cor 15,3." *ZNW* 60 (1969): 214-219.
- Jeremias, J. *La Última Cena. Palabras de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Käsemann E. "Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva." En *Ensayos exegéticos*, por E. Käsemann, 217-246. Salamanca: Sígueme, 1978.
- Keck, L. E. "Toward the Renewal of N.T. Christology." *NTS* 32 (1986): 362-377.
- Kieffer, R. "'Afin que je sois brûlé' ou bien 'Afin que j'en tire orgueil' (1Cor XIII.3)." *NTS* 22 (1975-1976): 95-97.1
- Ladd, G. E. *A Theology of the New Testament* (2a. ed). Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Léon Dufour, X. *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*. Paris: Ed. du Seuil, 1982.
- Longenecker, R. N. "The Foundational Conviction on New Testament Christology: The Obedience/Faithfulness/Sonship of Christ." En *Jesus of Naza-*

- reth Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, editado por J. B. Green y M. Turner, 473-488. W. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Lohse, E. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Mendoza Magallón, P. "Estar crucificado juntamente con Cristo: el nuevo *status* del creyente en Cristo. Estudio exegético-teológico de Ga 2,15-21 y Rm 6,5-11." *Tesi Gregoriana* 122, Pont. Univ. Gregoriana, 2005.
- Merklein, H. "Der Theologe als Prophet: zur Funktion prophetischenn Redens im theologischen Diskurs des Paulus." *NTS* 38 (1992): 402-429.
- Murphy-O'Connor, J. *La prédication selon Saint Paul*. Cahiers de la revue biblique 4. Paris: Gabalda, 1966.
- Orr, W. F., y Walther, J. A. *1 Corinthians*. Garden City, NY: Doubleday & Co., 1976.
- Penna, R. *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*. Milano: Ed. Paoline, 1992.
- Penna, R. *Lettera ai Romani I, Rm 1-5*. Introduzione, versione, commento. Bologna: EDB, 2004.
- Sanders, E. P. *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*. Brescia: Paideia, 1986.
- Schenk, W. "Der 1Korintherbrief als Briefsammlung." *ZNW* 60 (1969): 219-243.
- Schmithals, W. "Die Korintherbriefe als Briefsammlung." *ZNW* 64 (1973): 263-288.
- Schnackenburg R. "Cristología del Nuevo Testamento." En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación III* (2a. ed.), dirigido por J. Feiner y M. Löhrer, 251-273. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Schnackenburg, R. *Die sittliche Botschaft des Neues Testaments I* (Von Jesus zur Urkirche). Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1986.
- Schrage, W. *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Schweizer, E. *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihre Diensten. Eine Vatersuchung der neutestamentlichen Gemeinderdnung*. Zürich: Zwingli Verlag, 1946.

- Schweizer, E. "Pauls Christology and Gnosticism." En *Paul and Paulinism. Essays in Honour of C. K. Barrett*, editado por M.D. Hooker y S.G. Wilson, 115-123. London: SPCK, 1982.
- Senft, C. *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1979.
- Serna, E. de la. "El lugar de la mujer en los escritos de Pablo." En *Donde está el espíritu, está la libertad*. Homenaje a L. H. Rivas con motivo de sus 70 años, coordinado por J. L. D'Amico y E. de la Serna, 379-407. Buenos Aires: San Benito, 2003.
- Serna, E. de la. "'El pueblo crucificado.' Aspectos bíblicos." *Proyecto 33* (1999): 115-141.
- Serna, E. de la. "La idolatría: una clave de interpretación de 1Corintios (la militancia de la fe y sus adversarios)", *Ribla* 20 (1995): 131-147.
- De la Serna, E. "Los Orígenes de 1Co." *Bib* 72 (1991): 192-216.
- Serna, E. de la. "Segunda Carta a los Corintios." En *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, dirigido por A. Levoratti, 859-894. Navarra: Verbo Divino, 2003a.
- Serna, E. de la. "¿Ver-Juzgar-Actuar en San Pablo?" *RevistB* 52 (1990): 85-98.
- Standaert, B. "1 Corinthiens 13." En *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, editado por L. De Lorenzi, 127-139. Roma: Monographic Series of "Benedictina", Biblical-Ecumenical Section 7, 1983.
- Theissen, G. y Merz, A. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Titus, E. L. "Did Paul Write 1Cor 13?" *JBR* 27 (1959): 299-302.
- Trevijano, R. "Eulogia in Paul and the Text of Rom 16,18." En *Studia Evangelica VI*, editado por E. A. Livingstone, 537-540. Berlin: Akademie-Verlag, 1973.
- Vanhoye, A. "Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1Co 12 et Rom 12." En *Unité et diversité dans l'Église*. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres, 143-156. Città del Vaticano: 1989.
- Walker, W. O. "Is First Corinthians 13 a Non-Pauline Interpolation?" *CBQ* 60 (1998): 484-499.
- Walter, E. *Primera Carta a los Corintios*. Barcelona: Herder, 1977.

Widmann, M. "1Kor 2,6-16: Ein Einspruch gegen Paulus." *ZNW* 70 (1979): 44-53.

Wischmeyer, O. *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes, (StNT 13)*. Gütersloh: Ed. Mohn, 1981.

