

# Conflictos comunitarios y comunión eclesial en Corinto<sup>1</sup>

## Community conflicts and ecclesial communion in Corinth

JACINTO NÚÑEZ REGODÓN  
Universidad Pontificia de Salamanca  
jnunezre@upsa.es

Recepción: 3 de mayo de 2024

Aceptación: 20 de mayo de 2024

<sup>1</sup> En este artículo late el eco de la que fue mi *Ultima Lectio* en la Universidad Pontificia de Salamanca, dictada el día 17 de mayo de 2023, rodeado del afecto de las autoridades académicas de la Facultad y de sus profesores y alumnos, así como de amigos de otras facultades y de otros llegados de fuera. A todos y cada uno de ellos mi gratitud por haberme acompañado con afecto e interés en mi dedicación a la Palabra de Dios, “lámpara para mis pasos y luz en mi sendero”.

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.71.21>



## RESUMEN

El presente trabajo parte del texto de 1Cor 1,26-31, donde el apóstol Pablo dice: “no hay entre vosotros muchos sabios, ni muchos nobles, ni muchos ricos”. Es con ellos con los que Pablo tiene conflictos. Nos preguntamos si se trata de tres grupos o, quizás mejor, se trata de un solo grupo que “da la cara” en tres aspectos, y que podríamos definir con lenguaje actual como cultural, social y económico. Pablo se las tuvo que ver con este grupo de alto rango social que probablemente se relacionaba con la comunidad y con Pablo conforme a las reglas convencionales del patronazgo. Frente a los conflictos y para poder superarlos, el apóstol apela a la comunión en el seno de la comunidad, sirviéndose de la imagen de “cuerpo”, que es una categoría polisémica: cuerpo antropológico, eclesial, eucarístico y escatológico.

*Palabras clave: Conflictos comunitarios, cuerpo eclesial y cuerpo eucarístico, fuertes y débiles, heterogeneidad social, ricos y pobres, sabios y necios.*

## ABSTRACT

The present work starts from the text of 1Cor 1:26-31, where the apostle Paul says: "there are not many wise men among you, not many nobles, not many rich". It is with them that Paul is in conflict. We wonder whether we are dealing with three groups or, perhaps better, with a single group acting in three aspects, which we could define in today's language as cultural, social and economic. Paul had to deal with this high-ranking social group who probably related to the community and to Paul according to the conventional rules of patronage. In the face of conflicts and in order to overcome them, the apostle appeals to the communion within the community, using the image of the "body", which is a polysemous category: anthropological, ecclesial, eucharistic and eschatological body.

*Keywords: Community conflicts, ecclesial body and Eucharistic body, rich and poor, social heterogeneity, strong and weak, wise and foolish.*

## 1. EL TEMA

Aunque hablo de Corinto en general, me ocuparé sólo de la primera carta, que muchos han calificado como un cajón de sastre, en la que es difícil encontrar un hilo conductor que dé unidad a las partes y al todo, más allá de un mero precipitado de temas. Diría yo que bendito precipitado... porque cuánto nos hubiéramos perdido sin aquellos desalmados corintios o sin la intrepidez de nuestras hermanas corintias. Unos y otras dieron al apóstol algunos quebraderos de cabeza, pero

a él le provocaron ricas reflexiones, y de ahí que podamos contar con luminosas palabras suyas sobre los temas más variados.

En 1Cor no es fácil encontrar aquel punto nuclear que puede señalarse en otras cartas<sup>2</sup>. Muchos lo han buscado, aunque en otro lugar he advertido del riesgo de establecer de forma rígida el centro o núcleo de un escrito<sup>3</sup>. Fue el caso de Lutero con Gálatas, que él redujo al tema de la justificación, cuando, en realidad, esa categoría está necesitada de entrar en relación con otras claves fundamentales de esa misma carta, pues sólo así despliega toda su riqueza.

Yo quiero proponer que el fondo argumental en 1Cor está en la relación que se establece entre una situación real de conflictos en el seno de la comunidad y la apelación a la comunión para superar aquellos. Conflicto y comunión, pues.

Que hay conflictos resulta evidente. Nada más comenzar el cuerpo epistolar (1Cor 1,10-17) Pablo aborda el asunto de las divisiones. Habla expresamente de “divisiones” y de “discordias”: “que no haya divisiones entre vosotros” (v. 10), “[sé] que hay discordias entre vosotros” (v. 11).

En el v. 12 el apóstol explicita esas divisiones de la siguiente manera: “os digo esto porque cada cual anda diciendo: Yo soy de Pablo, yo soy de Apolo, yo soy de Cefas, yo soy de Cristo”. No voy a entrar ahora en explicar esa cuádruple referencia, que en todo caso no debe interpretarse, según hiciera cierta tradición protestante, como “los partidos de Corinto”.

2 A modo de ejemplo, en 1Tes está en torno a la escatología, en Gal en torno a ley y justificación, en 2Cor en torno al ministerio apostólico o en Rom en el desarrollo de la tesis de la carta formulada en 1,16-17: “pues no me avergüenzo del evangelio, que es fuerza de Dios para salvación de todo el que cree, primero del judío y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios de fe en fe, como está escrito: ‘el justo vivirá por la fe’”.

3 Con carácter general para la teología de Pablo, tradicionalmente se ha atribuido una importancia especial al concepto de justificación. Pero un análisis de su presencia en Pablo demuestra que las cosas no son tan simples. Es verdad que en Gal y Rom es una idea no sólo central sino probablemente la categoría principal de esas dos cartas. Aunque no en la misma medida, la terminología de justificación es también importante en Flp 3. En 2Cor aparece sólo con relación al ministerio apostólico. Y en 1Tes, 1Cor y las deuteropaulinas Col y Ef no aparece ni siquiera una vez. Sin embargo, tampoco sería exacto decir que la ausencia explícita de esa terminología equivale a que la idea de justificación no sea significativa en esas cartas. En el caso de 1Tes la idea de elección, tradicional para referirse a los judíos y que Pablo aplica ahora abiertamente a la vocación de los gentiles a la fe en Cristo, es equivalente a la de justificación. Por su parte en 1Cor aparece un abundante lenguaje nomista que, en el fondo, responde a la antítesis ley-gracia; una antítesis que en otros lugares se articula en torno a la idea de justificación. Por otra parte, el concepto mismo de justificación necesitaría ser comprendido en su contexto o contextos originales, pues, como en el caso de otros conceptos, su comprensión está muy determinada por el existencialismo de la Reforma y post-reforma protestante. Aun en el caso de establecer un solo concepto o categoría, su riqueza sólo puede captarse si se pone en relación con otras ideas del propio apóstol. Esto se ve de forma especial en Gal, donde la idea de justificación ha de conjugarse con las de “evangelio” y “libertad”. Cf. Jacinto Núñez Regodón, “Gálatas: Estructura ternaria y teología trinitaria. Una propuesta de lectura de Gál”, en *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad: Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*, ed. Gonzalo Tejerina Arias y Jesús Yusta Sainz (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2021), 501-516.

Estos conflictos son consecuencia de las diferencias en el seno de aquella comunidad. En efecto, hoy se cree que las comunidades helenistas en general y paulinas en particular se caracterizaban por su heterogeneidad social. Es lo que, en expresión de A. Malherbe, se ha dado en llamar el "nuevo consenso", en contraposición a la convicción ya expresada por Celso en el s. II y extendida, por influjo de A. Deissmann, desde finales del s. XIX hasta mediados del XX, tanto entre los autores "liberales" como entre los marxistas<sup>4</sup>, de que los cristianos pertenecían a las clases sociales más bajas<sup>5</sup>. Con todo, el nuevo consenso debería distinguir entre cristianos de diferentes comunidades, lugares y tiempos. Los datos con que contamos indican que había diferencias notables entre las iglesias paulinas, por ejemplo entre los cristianos macedonios pobres y los cristianos de Corinto<sup>6</sup>.

Por lo que respecta a estos últimos, el propio apóstol da a entender incidentalmente en 1Cor 1,26-29 que el estamento acomodado de la ciudad estaba de alguna manera representado en la comunidad: "entre vosotros no hay muchos sabios ni muchos potentados ni muchos nobles". El examen de los nombres que aparecen en la carta hace presumir incluso que esa representación era proporcionalmente superior en la comunidad cristiana que en la ciudad<sup>7</sup>. Esta heterogeneidad va a ser fuente de conflictos en el interior de la comunidad cristiana.

Desde luego 1Cor 1,26, a la par que afirma que los bien situados mundanamente no son muchos en la comunidad, reconoce que los hay<sup>8</sup>. Los tres adjetivos de 26b indican las bases concretas de su pertenencia a la capa social superior. Aunque pueda estar haciendo uso de una fórmula muy convencional, Pablo se

4 Cf. Karl Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1974), 309-335, que, a propósito de "la primitiva comunidad cristiana", usa el típico lenguaje marxista de "carácter proletario de la comunidad", "odio de clase", "comunismo", etc.

5 Un buen resumen de la historia del viejo al nuevo consenso en Bengt Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento* (Córdoba: El Almendro, 1995), 45-103.

6 Cf. Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia: Fortress, 1986), 118-123, para quien en la comunidad de Tesalónica se daba una gama de niveles sociales más reducida que en las otras comunidades paulinas. La instrucción de evitar la ociosidad y de trabajar con las propias manos (cf. 2Tes 3,10-13) puede ir dirigida no a los miembros de una clase superior ociosa, sino a unos pobres urbanos que explotaban la generosidad de la comunidad cristiana y especialmente de sus miembros más ricos. Cf. Ronald Russell, "The Idle in 2 Thess 3:6-12: An Eschatological or a Social Problem?", *New Testament Studies* 34 (1988): 105-119, <https://doi.org/10.1017/S0028688500022244>.

7 Cf. Gerd Theissen, "Estratificación social de la comunidad de Corinto. Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista", en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 1985), 189-234, para quien "el resultado es terminante: la mayor parte de los corintios designados nominalmente disfrutaba probablemente de una posición social elevada. Pero no es necesario por esta causa dudar de la afirmación de Pablo de que 'no muchos' corintios pertenecían a los estamentos superiores" (p. 215).

8 Ya Orígenes, en *Contra Celso*, usó el texto para responder a la crítica de Celso de que los cristianos sólo procedían de las clases bajas.

dirige a una comunidad en la que, sin ser numerosos, tenían mucho peso los cristianos que representaban la antigua educación (*sophot*), riqueza (*dynatoi*) y linaje (*eugeneis*).

Pero con la simple constatación de la heterogeneidad social no hemos dicho lo que más interesa a nuestro propósito. Hay que preguntarse expresamente cómo planteaba el apóstol la relación entre los miembros de unas comunidades así configuradas socialmente. Es lo que he llamado "el principio del débil". Está fuera de duda que Pablo tiene una sensibilidad especial para captar los binomios que configuran la realidad social. Veamos algunos ejemplos. En Gál 3,28 se habla de judío-griego, esclavo-libre y hombre-mujer. En 1Cor 1,26-28, que venimos comentando, la contraposición es sabio-necio, poderoso/fuerte-débil y noble-plebeyo. Por su parte, en 1Cor 8-10, a propósito del problema de los idolotitos, el binomio que se subraya, de forma abundante por cierto, es el de fuerte-débil.

He organizado mi estudio de la siguiente manera. En un primer momento, parto del texto de 1Cor 1,26-31, donde el apóstol dice: "no hay entre vosotros muchos sabios, ni muchos nobles, ni muchos ricos". No muchos, le contestamos nosotros, pero sí algunos. Es con estos con los que Pablo tiene conflictos. ¿Se trata de tres grupos o, quizás mejor, se trata de un solo grupo que "da la cara" en tres aspectos, y que podríamos definir con lenguaje actual como cultural, social y económico? Pablo se las tuvo que ver con este grupo de alto rango social que probablemente se relacionaba con la comunidad y con Pablo conforme a las reglas convencionales del patronazgo.

En un primer bloque (1Cor 1-4) sobresale el conflicto cultural en torno a la contraposición entre la sabiduría humana y la sabiduría de la cruz. Por su parte, en 1Cor 8-10 se subraya más bien el aspecto social (nobles-plebeyos, equivalente a fuertes/débiles). En el cap. 11, en fin, sobresale el aspecto económico, es decir, ricos y pobres.

En un segundo momento, veremos de forma mucho más breve, apenas sugerida, que, frente a los conflictos, el apóstol apela a la comunión en el seno de la comunidad, sirviéndose de la imagen de "cuerpo", que es una categoría polisémica: cuerpo antropológico, eclesial, eucarístico y escatológico.

## 2. LA SABIDURÍA DE LA CRUZ FRENTE A LA SABIDURÍA HUMANA

El apóstol habla expresamente de “la palabra de la cruz”. La perícopa en la que se enmarca esa expresión es 1Cor 1,8-25:

“La palabra de la cruz es una necedad para los que se pierden, mas para los que se salvan –para nosotros- es fuerza de Dios, pues dice la Escritura: destruiré la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el maestro? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a Cristo y a éste crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles, mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios”.

Dentro de la unidad literaria de 1Cor 1,10-4,21<sup>9</sup>, ¿a qué viene ese contraste entre “sabiduría” y “palabra de la cruz” cuando en la perícopa inmediatamente anterior el problema tratado es el de la división en bandos en la comunidad (cf. 1Cor 1,10-17)?

En el v. 17, que cierra la perícopa de las divisiones comunitarias, el apóstol critica la “sabiduría de palabra” como contraria a la cruz de Cristo. Cabe decir, pues, que la división entre grupos o, al menos, una de sus manifestaciones tiene que ver con esa criticada “palabra de sabiduría”, que algunos utilizan con relación a la cruz de Cristo. Conviene advertir la fuerza de la negación: “no con sabiduría de palabra”. Desde el punto de vista de la retórica tiene tanta más fuerza lo que se niega que lo que se afirma. Al decir que su evangelización no ha sido con “sabiduría de palabra”, ¿Pablo está haciendo una afirmación atemporal, de carácter general, o lo dice “contra” alguien y, en concreto, cuestionando el modo de proceder de algún grupo de los implicados en los litigios corintios? Todo apunta a que algunos, efectivamente, hacían uso de una forma de “sabiduría” que terminaba por invalidar la cruz de Cristo.

Para comprender el sentido de la expresión “sabiduría de palabra” hay que recurrir a las expresiones paralelas del mismo contexto. D. Litfin ha hecho un estudio de algunas expresiones que se encuentran en la correspondencia corintia, en las cuales Pablo explica y justifica sus maneras o formas (“modus operandi”)

9 Cf. Martinus C. De Boer, “The Composition of 1 Corinthians”, *New Testament Studies* 40 (1994): 229-245, <https://doi.org/10.1017/S0028688500020579>.

de predicador<sup>10</sup>. Por señalar sólo las que están en el contexto que propiamente a nosotros interesa habría que citar:

\* 1 Cor 1,17: No en sabiduría de palabra

\* 1 Cor 2,1: No con supereminencia de palabra

\* 1 Cor 2,4: No con persuasivas palabras de sabiduría

\* 1 Cor 2,13: No con aprendidas palabras de sabiduría humana

Al defender su proceder, expresado positivamente en 1 Cor 2,3 (“con debilidad, miedo y temblor”), el apóstol está cuestionando abiertamente el modo de proceder de aquel grupo<sup>11</sup>. Del conjunto de expresiones se deduce claramente que se trataba de un uso de la retórica que terminaba por anular la cruz.

Es probable que este grupo que tanto valoraba la elocuencia de la predicación y de la catequesis contrapusiera a Pablo la figura de Apolo, un alejandrino de cuya proverbial elocuencia ya deja constancia el libro de los Hechos: “un judío, natural de Alejandría, llamado Apolo, hombre elocuente y muy versado en las Escrituras” (23,24). Queda expresamente excluido que fuera Apolo el instigador o jefe de aquel grupo que hacía gala de retórica. Por el testimonio de Pablo en 1 Cor 1-4 se ve que la relación del apóstol con el alejandrino se mantuvo siempre en los límites del respeto y de la mutua colaboración. De hecho, mientras que de algunos textos como 1,12 ó 3,22 se podría deducir que eran varios los bandos en litigio, por 3,4-6 y sobre todo 4,6 puede suponerse que el conflicto lo centraban algunos entre Pablo y Apolo: “que nadie se engría a favor de uno contra otro”. Pero mientras los dos misioneros fueron capaces de mantener la unidad, los secuaces de Apolo hacían probablemente ostentación de la capacidad retórica de este en comparación con Pablo<sup>12</sup>.

Aquella complacencia retórica afectaba de lleno al tema de la cruz. Pero del texto no queda claro en qué estaba el error de contenido sino que la elocuencia retórica devaluaba el significado de la cruz. Quizás se presentaba la cruz de Jesús

10 Cf. Duane Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 181-209.

11 Ya en 1 Tes 1,5, al hablar de su anuncio del evangelio entre los tesalonicenses, el apóstol relaciona palabra y poder: “pues el anuncio del evangelio entre vosotros no fue solo con palabra sino en poder...”. En la crisis corintia, sin embargo, esa relación se había hecho conflictiva.

12 Para un buen repaso de los distintos grupos, cf. David Álvarez Cineira, “La misión de Pablo y sus enemigos en Corinto”, *Estudio Agustiniiano* 36 (2001): 461-494, <https://doi.org/10.53111/estagus.v36i3.404>, específicamente sobre la relación con Apolo no sólo en el uso de la retórica sino también en la posición social en pp. 88ss.

con tanta astucia verbal que perdía su poder de “escándalo” o, más concretamente, puede ser que se tratara de reducir la cruz a un acontecimiento del pasado, totalmente superado, y se insistiera en que ahora lo importante es el Cristo resucitado. Al subrayar tanto el elemento carismático actual quedan obviadas las dificultades y el hecho histórico de la cruz<sup>13</sup>.

Es probable que la *sophía* que Pablo teme que contamine a los corintios fuera la retórica en cuanto tal. Es decir, los interlocutores de Pablo no estarían preocupados por construcciones doctrinales. Los términos *lógos* y *sophía* no indicarían sistemas de pensamiento filosófico o especulativo religioso. *Lógos* significa discurso y *sophós* elocuente, es decir, se trata de la retórica.

S. M. Pogoloff postula que la retórica estaba íntimamente relacionada con el status social; y entre retórica y divisiones había una relación de causa-efecto, en el sentido de que la competición, la disputa, formaba parte de la retórica clásica, y la disputa crea divisiones<sup>14</sup>. Aquel grupo de corintios se comportaba como los discípulos de los antiguos sofistas y otros maestros, pavoneándose de quién tenía el maestro más convincente.

Hay motivos para pensar que para este grupo la sabiduría tenía que ver, además, con el estatus social y la influencia. Por 1Cor 11,17 sabemos que había un “grupo de los ricos” que en las reuniones de la comunidad hacía ostentación de su riqueza. ¿Pueden ser aquellos ricos los mismos que aquí hacen gala de retórica? De hecho, en este contexto se les acusa de tener una disposición arrogante: “estáis hartos, estáis satisfechos” (4,8); “vosotros... fuertes, llenos de gloria, reconocidos” (4,10); en 4,19 se los llama “orgullosos”. No es difícil postular esta relación entre complacencia retórica y gala de la propia posición social. Quizás podría añadirse también el elemento de superioridad espiritual: ellos se considerarían a sí mismo como los “espirituales”.

Frente al abuso retórico que invalida el valor de la cruz, Pablo habla positivamente de “la palabra de la cruz”. Con esa expresión el apóstol se refiere, en primer lugar, a su predicación, cuyo contenido está determinado por el anuncio de la cruz. En ese sentido apunta la relación de la expresión “la palabra de la cruz” con otras frases del contexto inmediato:

13 Cf. Bruno Maggioni, *El Dios de Pablo. Y el Evangelio de la gracia* (Madrid: San Pablo, 2008), 114-116.

14 C. Stephen M. Pogoloff, *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (Atlanta: Scholars Press, 1992).



\* 1, 23: nosotros predicamos a Cristo crucificado.

\* 2,2: pues resolví no saber cosa entre vosotros sino a Cristo Jesús, y a éste crucificado.

La forma sintáctica no admite duda sobre el énfasis que quiere darse a la cruz como centro de la predicación.

¿En qué consistía exactamente la predicación de la cruz para Pablo? Hay razones para pensar que aquella predicación se refería, en primer lugar, al acontecimiento histórico de la cruz.

Para Pablo “la palabra de la cruz” no se refiere sólo al hecho histórico de la cruz de Cristo, presentado como acontecimiento salvífico. De hecho, como ya hemos señalado en 1Cor 1,18 el primer sentido es el de la predicación actual del apóstol. El texto paralelo de 2,4, en el que *lógos* está en correspondencia directa con *kérygma*, no ofrece dudas sobre el sentido de predicación-anuncio. Llama la atención la mezcla que establece el texto entre la cruz y la predicación de la cruz, hasta el punto que se habla de una cosa y otra con los mismos términos<sup>15</sup>.

Esta “confusión” entre cruz y predicación de la cruz es debida a que la cruz se ha convertido en una especie de universal teológico o herramienta de carácter epistemológico. Del *lógos* de la cruz se ha pasado a la cruz como *lógos*. Esta nueva epistemología se articula en una serie de antítesis, la primera de las cuales es necesidad (para los que se pierden) – fuerza (para los que se salvan), aplicada a la “palabra de la cruz” (1Cor 1,18). Esos dos términos no son de suyo antitéticos, pues a necesidad debería oponerse sabiduría y a fuerza, debilidad. Pero no hay que exigir demasiada lógica a la retórica del apóstol. En el texto se encuentran cruzados de diversas maneras todos esos términos, con la idea de apurar al extremo la paradoja y subrayar así la novedad introducida por la cruz. Pablo ha hecho de esta paradoja un programa teológico.

En todo el pasaje tiene una importancia fundamental la idea de sabiduría. Los datos estadísticos son incontestables: el sustantivo *sophía* y su correspondiente adjetivo *sophós* aparecen en el corpus paulino 44 veces, de las cuales 28 en 1Cor. El uso del término en este contexto es mayoritariamente peyorativo: se habla de “sabiduría del mundo” (1,20. 21) o “sabiduría de los hombres” (1,25; 2,5). Se ha servido para ello el apóstol del texto de Is 29,14, presentado de forma quiástica:

15 Cf. Álvaro Pereira Delgado, *Primera Carta a los Corintios* (Madrid: BAC, 2017), 26: “El término *logos* es polisémico. Puede indicar el contenido interno, ‘el mensaje de la cruz’, o mejor su proclamación externa, ‘la proclamación de la cruz’, debido al paralelo con 1,23: ‘predicamos a Cristo crucificado’”.

“destruiré la sabiduría de los sabios y la inteligencia de los inteligentes anularé” (1,19). Aunque la cita es básicamente de LXX, Pablo ha alterado el verbo final del original (“ocultar”) por otro más radical, inspirado probablemente en Sal 33,10, con el sentido de “desechar”.

A la vez, Pablo habla positivamente de la “sabiduría de Dios”, que es Cristo mismo:

\* 1: 25: “Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios”

\* 1, 30: “Cristo Jesús, al cual hizo para nosotros sabiduría de Dios”.

No hay que olvidar que esto se predica de Cristo no de manera abstracta o atemporal. De quien se dice que es sabiduría de Dios es específicamente del Cristo crucificado. En el primero de los textos que acabamos de citar no hay ninguna duda: si en el v. 25 llama a Cristo sabiduría de Dios, en el versículo anterior se ha dicho claramente que este Cristo es el crucificado.

Se ha discutido mucho si estos textos suponen en Pablo una sospecha de principio sobre la razón humana. Las afirmaciones del apóstol hay que entenderlas en su contexto inmediato. Él no está teorizando sobre la capacidad humana para usar la razón y, en consecuencia, para adquirir sabiduría. Lo que el apóstol hace es denunciar el mal uso o, si se quiere, los riesgos que puede tener esa capacidad natural del hombre. En el contexto de Rom 1,18-2,10, paralelo por más de un concepto al que ahora nos ocupa, Pablo no tiene empacho en reconocer la capacidad de conocimiento como don creatural, un conocimiento que alcanza a la capacidad de conocer a Dios (Rom 1,18-19): “porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras” (v. 20).

Pero se señala inmediatamente a continuación que el problema es que ellos se “ofuscaron en sus razonamientos”.

Este mismo es el fondo que se encuentra en el contexto de 1Cor 1,18-25. No son los judíos en cuanto judíos ni los griegos en cuanto griegos los que han errado al no haber sido capaces de ver el sentido de la cruz. De hecho, para los llamados, que pueden ser “ya judíos, ya griegos” (1Cor 1,24) Cristo crucificado es “fuerza de Dios y sabiduría de Dios”.

La referencia a los judíos y a los griegos, que sólo se hace explícita a partir de 1,22, se encuentra ya en 1,20, cuando el apóstol pregunta: “¿dónde está el sabio (*sophós*)?, ¿dónde el maestro (*grammatéus*)?, ¿dónde está el filósofo (*syzetetés*) de este mundo?”. La primera pregunta se refiere sin duda al pensador griego. Por su parte,

*grammatéus* es la palabra griega que usaban los judíos para referirse a los maestros de la ley, es decir, a los escribas. La tercera designación, en fin, es un sustantivo poco común que literalmente significa “disputador”, pero, dada la naturaleza de muchas actividades que en el mundo antiguo se hacían llamar “filosofía”, la traducción de “filósofo” probablemente no esté descaminada. Con esta tercera designación el apóstol hace una generalización en aras de los corintios mismos.

El rechazo de la cruz se ha dado tanto en judíos como en paganos o griegos, aunque por distintas razones. Al diferenciar que la cruz es “escándalo para los judíos” y “locura para los griegos” (1Cor 1,23), Pablo está remitiendo a las dos grandes tradiciones de conocimiento que existían para él.

“Escándalo” es lo que impide creer, a la manera de una piedra de tropiezo en el itinerario de la fe. Así es la cruz para los judíos, que representan el conocimiento propio de la fe, que podríamos llamar teología. Para los judíos la cruz contradice la naturaleza de Dios que, coherentemente con su condición de todopoderoso, no puede manifestarse sino mediante “signos” de poder y omnipotencia. Por su parte, para los griegos la cruz es locura, es estupidez, un insulto a la lógica de la razón, algo carente de lógica racional. La fe se convierte, así, en instancia crítica tanto de la fe judía como de la razón griega. No queda invalidado el conocimiento de la fe ni el conocimiento de la razón sino una determinada forma de los mismos. Ahora la fe está determinada por la cruz: todo lo que pueda saberse de Dios tiene que incorporar el dato de la cruz de Cristo. De igual forma la razón queda determinada por la “lógica” de la cruz, en la que no falta una forma de racionalidad.

La dinámica de la cruz tiene una clara derivación eclesiológica. No en vano la perícopa que sigue a la que venimos comentando habla de forma directa de la comunidad de corinto y su composición social (1Cor 1,26-31):

“porque mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados... Que no hay entre vosotros muchos ricos, poderosos ni nobles” (v. 26).

Aunque hoy no existe apenas duda acerca la heterogeneidad social de la comunidad corintia, tampoco se duda de que esa heterogeneidad no fuera “conflictiva”. Pablo, que tiene una sensibilidad especial para captar los binomios que configuran la realidad<sup>16</sup>, la comunidad está determinada por el elemento que

16 Además del texto de 1Cor 1,26-28, que venimos comentando, en el que la contraposición es sabio-necio, poderoso/fuerte-débil y noble-plebeyo, hay que citar también, entre otros, Gál 3,28, que habla de judío-griego, esclavo-libre y hombre-mujer, y 1Cor 8-10, a propósito del problema de los idolotitos, donde el binomio que se subraya, de forma abundante por cierto, es el de fuerte-débil. Cf. Jacinto Núñez Regodón, “Pobreza y comunión de

podemos llamar “débil”: “Dios eligió lo necio del mundo para confundir a lo sabio y lo débil para confundir a lo fuerte” (1,27-28). El dinamismo que ahora se predica de la comunidad cristiana es el mismo del misterio pascual. El referente cristológico, principal y fundante, determina la comprensión de la comunidad y sus opciones.

Dentro de la unidad de 1Cor 1-4, la dinámica de la cruz lleva también a Pablo a una nueva comprensión del ministerio apostólico: “Pues, al parecer, a nosotros los apóstoles Dios nos ha destinado al último lugar, como condenados a muerte [...]; así que nosotros somos necios por Cristo y vosotros sabios en Cristo, nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros llenos de gloria y nosotros despreciados” (4,9-10).

El dinamismo de la cruz determina de manera radical la forma del ministerio. En 1Cor se presenta de manera expresa, en torno a la cruz, la raíz de una comprensión del ministerio apostólico que tendrá un desarrollo mayor en 2Cor<sup>17</sup>.

Pero el tratamiento de este asunto nos llevaría demasiado lejos. Basta retener que al señalar valor de la cruz, en contraposición a la retórica, Pablo habla 1) del hecho histórico de la cruz, 2) de su predicación actual, 3) de la configuración de la comunidad y 4) de la comprensión del ministerio.

### 3. FUERTES Y DÉBILES EN LA COMUNIDAD DE CORINTO

Venimos ahora, de forma más breve, a observar cómo en los capítulos 8 al 10 aparece un nuevo conflicto en el seno de la comunidad, conflicto en el plano de las relaciones sociales, es decir, entre los nobles y la gente sencilla, los “fuertes y los débiles”. Y este conflicto se suscita a propósito de la participación de unos y de otros en los banquetes con idolotitos, es decir, carnes sacrificadas a los ídolos.

El texto se encuentra en la sección que se extiende de 8,1 a 11,1<sup>18</sup>, cuyo hilo argumental gira en torno a la cuestión de los idolotitos y particularmente en

bienes en las comunidades primitivas”, en *Pobres en un mundo global*, ed. Bonifacio Fernández y Fernando Prado (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2004), 99-120.

<sup>17</sup> De la dimensión cruciforme del ministerio nos hemos ocupado en varios estudios. Entre otros, cf. Jacinto Núñez Regodón, “Teología y espiritualidad del ministerio apostólico en 2Cor”, en *Ministerio apostólico y misterio pascual. Para una lectura pastoral de la segunda carta a los corintios*, ed. Jacinto Núñez Regodón (Madrid: EDICE, 2007), 141-162 y Jacinto Núñez Regodón, “El ministerio apostólico en Pablo”, en *Ministerio presbiteral. Retos y tareas*, ed. José María de Miguel González (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006), 81-100.

<sup>18</sup> Para el *status quaestionis* sobre 1Cor 8,1-11,1, cf. Wendell Lee Willis, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (Chico: Scholars Press, 1985) y especialmente Id., “1 Corinthians 8-10: A Retrospective after Twenty-five Years”, *Restoration Quarterly* 49 (2007): 103-112.

responder a la pregunta de si los cristianos pueden participar en banquetes en los que se consumen carnes sacrificadas a los ídolos. A los cristianos corintios se les presentaban muchas ocasiones de comer aquellas carnes. Pablo contempla tres casos diferentes: en primer lugar, podría tratarse de la participación en banquetes de los mismos templos paganos, como parece ser el caso en 8,10; en segundo lugar, estaba la posibilidad de que los cristianos, sin saberlo, compraran en el mercado carnes sacrificadas a los ídolos, como parece deducirse del texto de 10,25; finalmente, el caso probablemente más común era que se les ofreciera ese tipo de carnes en invitaciones a casas particulares, como queda sugerido en 10, 27-30<sup>19</sup>.

Al comienzo de la sección, en relación directa con el asunto de lo idolotitos, Pablo plantea un criterio de discernimiento que le es familiar: los límites de la propia libertad. En 8,1 este criterio se presenta bajo la contraposición de ciencia y amor: “sabemos que todos tenemos ciencia, pero la ciencia hincha, sólo la caridad edifica”. El sentido parece claro: no basta que uno tenga claro los principios (“ciencia”) sino que el criterio último de aplicación de los mismos es el amor, concretamente el amor a los “débiles” (cf. 8, 9: “pero mirad que esa libertad que os tomáis no venga a ser tropiezo para los débiles; v.11: “mira que si se pierde el débil por tu ciencia, el hermano por quien Cristo murió”; cf. 8,12). En este esquema el amor al débil se convierte en instancia epistemológica, una forma superior de conocimiento. La recomendación de Pablo es tajante: “tened cuidado de que vuestra libertad no sirva de tropiezo a los débiles” (8,9).

El principio con el que Pablo opera reaparece también bajo la fórmula “todo me es lícito” que él matiza con la de “mas no todo es conveniente” (1Cor 10,23; cf. 1Cor 6,12) y, especialmente, con la afirmación de que el auténtico ejercicio de la libertad es el que se hace desde y para el amor: “habéis sido llamados a la libertad, sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne, antes al contrario, haceos esclavos por amor los unos de los otros” (Gal 5,13). Era imposible llegar más alto en la relación entre libertad y amor.

En esta clave se entiende que el apóstol dedique dentro de la sección todo el cap. 9, para hablar de su derecho a ser sustentado por la comunidad y de su renuncia del mismo, para ilustrar con su propio comportamiento, la recomendación

19 En los capítulos 8-10 es abundantísimo el lenguaje de “comer” y “participar”. Es frecuente el verbo “comer”, con 16 recurrencias, cinco de las cuales en el brevísimo capítulo 8, cuatro en el 9 y siete en el 10. También “beber” (9,4; 10, 4.7.21.31) y otros términos del campo semántico del “comer” y del “participar”. Cf. Rinaldo Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi* (Milano: Paoline, 1999), 114. Para una visión amplia de las asociaciones voluntarias en las que tenía gran importancia la mesa, cf. Stephen J. Chester, *Conversion at Corinth. Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church* (London-New York: T & T Clark, 2003), 211-266.

hecha a los corintios de renunciar a su libertad, si fuera necesario, en atención a los más débiles. De hecho toda la sección se cierra con el motivo de la imitación: “sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo” (1Cor 11,1).

Para empezar suele advertirse una cierta confusión de Pablo, en el sentido siguiente. En 8,1 dice así: “En cuanto a los idolotitos (es decir, las carnes sacrificadas a los ídolos), todos tenemos conocimiento”. En el versículo 4, en el mismo sentido, dice: “acerca de comer las víctimas sacrificadas a los ídolos, sabemos...” (se sobreentiende que “todos sabemos” como en el v. 1). La primera impresión es que Pablo se está dirigiendo a los corintios en conjunto. Pero no. Un poco más adelante, en el versículo 7 dice: “pero no en todos se halla este conocimiento”. Luego ese conocimiento lo tienen sólo algunos. A los que tienen ese conocimiento no los califica el apóstol de una manera determinada, a los que no lo tienen los llama “débiles” (equivalente a “gente sencilla”). Hay un claro paralelismo con el texto de Rom 14-15, donde se habla de fuertes y débiles. Concretamente en 15,1: “nosotros los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles y no complacernos a nosotros mismos”. No entro ahora en dilucidar si estas dos binas de los capítulos 8-10 y 14-15 responden a una situación social idéntica. Nos interesa, más bien, subrayar el contraste fuertes-débiles como expresión de un conflicto más en la comunidad corintia.

Es a esos “fuertes” a quienes Pablo se dirige con un “tú” literario: “si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creará inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos?” (1Cor 8,10). Es razonable pensar que Pablo se presenta como modelo de comportamiento para todos, pero particularmente para aquellos. Ahora en nuestro texto les dice: “os hablo como a prudentes”, una expresión con la que el apóstol está usando con ellos la *captatio benevolentiae* si no abiertamente la ironía.

Más arriba he hecho notar que estos cristianos corintios podían verse en la situación de comer idolotitos por tres circunstancias diferentes. En las dos primeras, es decir, en el caso de la carne comprada en la carnicería o en el caso de la invitación de algún amigo para compartir la mesa familiar, el apóstol dice, con cierto desenfado, “comed” (1Cor 10,24) o “comed todo lo que se os presente” (v. 27). En el texto que nos ocupa, sin embargo, la actitud de Pablo es claramente restrictiva, pues se trata de participar en un banquete sagrado de tipo idolátrico, y por eso el texto empieza de forma tajante: “huid de la idolatría”. Y aunque es verdad que los ídolos son nada (cf. 1Cor 8,4-6), la participación en este tipo de banquetes es una forma de dar reconocimiento al mundo de los demonios,

entendidos como las fuerzas hostiles a Dios, y, en último término, una manera de anular el reconocimiento de que hay un solo Señor<sup>20</sup>.

Para entender el sentido del texto tiene una importancia capital el sustantivo *koinonía* o sinónimos, que aparecen hasta un total de cuatro veces. Se habla de “comunión” con la sangre de Cristo y de “comunión” con el cuerpo de Cristo” así como de los que, en el culto israelita, entran en “comunión” con el altar o de los que, en los banquetes idolátricos paganos, entran en comunión con los demonios. No creo que sea necesario demostrar que para el apóstol esa comunión no es igualmente lograda en cada uno de los tres casos. Su interés, evidentemente, está en subrayar la comunión real y plena que se realiza por la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo.

La terminología eucarística es evidente. Sangre y cuerpo. Sangre en relación con el cáliz de bendición. Pan en relación con la imagen de partir: “el pan que partimos”. No hay ninguna duda de que aquí se encuentra una presencia de la tradición de la cena y –aún más- de la práctica de esa tradición. Por lo demás, poco importa, a mi entender, que en lugar de seguir el orden de, primero, pan y, después, cáliz, en nuestro texto el apóstol haya invertido el orden y por dos veces hable primero del cáliz y después del pan. Esta inversión del orden tradicional nada dice de una práctica distinta en las comunidades paulinas. La razón está probablemente en que la mención del pan le sirve mejor para explayarse con la idea de cuerpo, como veremos en un momento.

¿Cómo hay que entender esta *koinonía* eucarística? Existen dos líneas de interpretación. La primera de ellas, defendida por exegetas tan prestigiosos como Käsemann o Bornkamm, entiende *koinonía* en el sentido de participación-comunión del hombre con la divinidad a la que se ofrece el sacrificio, es decir, Pablo estaría queriendo decir que los creyentes entran en comunión con Cristo sacramentalmente presente. Se apoyan en que en el v. 17 se usa el verbo sinónimo *metechéin* como “participar del mismo pan”. Según esta línea de interpretación la *koinonía* tiene un sentido fundamentalmente vertical.

Una segunda opción interpretativa, representada sobre todo por Willis, es la que entiende *koinonía* en sentido horizontal. El significado del término, seguido

20 Cf. Romano Penna, *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini* (Roma: Carocci Editore, 2020), 92-97, en el marco de una propuesta interesante, presenta diversas actitudes del cristianismo naciente con el contexto cultural circundante: a) rechazo, b) constatación de la diversidad, c) acogida. A este propósito vale, en líneas generales, el luminoso principio enunciado en la carta a los Filipenses: “Finalmente, hermanos, todo lo que es verdadero, noble, justo, amable laudable, todo lo que es virtud o mérito, tenedlo en cuenta” (Flp 4,8). En 1Cor 8-10 puede advertirse esta pluralidad de perspectivas y comportamientos.

de genitivo, es el de asociación de los participantes, es decir, el de comunidad cultural. En defensa de esta opción estaría el v. 17, que habla expresamente de que “los muchos formamos un solo cuerpo”.

Entre estas dos líneas de interpretación existe una tercera, que defiende precisamente que la idea de *koinonía* lleva incorporada tanto la unión vertical (participación en la divinidad) como la horizontal (comunidad con los otros participantes). Así, Barbaglio y otros que hablan de “participación comunional”<sup>21</sup>, queriendo recoger los dos aspectos: se trataría de una solidaridad corporativa de todos con Cristo.

Este doble sentido (en relación con Cristo como participación en su muerte, por una parte, y en relación con la comunidad, por otra) se encuentra también en torno a la idea de cuerpo. El v. 16 habla del “cuerpo de Cristo”: “el pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?”. El v. 17 habla del cuerpo eclesial: “somos un cuerpo”. Se establece así una profunda relación entre cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial. En razón de esa relación puede afirmarse que no existe Cristo sin la iglesia, de igual manera que es en Cristo donde encuentra su principio de unidad el cuerpo eclesial. La conjunción causal *hoti* (pues) del v. 17 viene a subrayar que es la unidad del pan eucarístico la que funda la unicidad del cuerpo eclesial.

Es de todos conocido que Pablo subraya la dimensión comunitaria del ser creyente con el recurso a la metáfora o símil del cuerpo en algunos pasajes de sus cartas, y sobre todo, la consecuencia de tal recurso en la consideración de los cristianos como “cuerpo de Cristo”. Es especialmente rico el uso de la imagen en 1Cor 12. Se suele poner de relieve, con razón, que esta imagen es un *topos* conocido en la antigüedad clásica, tanto en la reflexión filosófica como en el mundo de la política. Pero, aunque su origen sea común, su uso específico en Pablo ha perdido el carácter meramente social y se ha convertido en una imagen religiosa. Cuando en 12,12 se habla del cuerpo en sentido general y se dice “así es Cristo”, la lógica de esa asociación termina en 12,27 donde abiertamente se afirma: “vosotros sois cuerpo de Cristo, y miembros cada uno por su parte”. Lo mismo ocurre con expresiones análogas construidas siempre con el verbo “ser”: “somos un solo cuerpo en Cristo” (Rom 12,5) y “vuestrós cuerpos son miembros de Cristo”.

Pero en nuestro texto se subraya la idea de unidad y unicidad: “el pan es uno” - “el cuerpo es uno”. Es difícil sustraerse a la idea de que esta afirmación de la

21 Giuseppe Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (Bologna: EDB, 1996), 482.



unidad del pan y del cuerpo es el contrapunto a las divisiones de las que habla el apóstol al comienzo de la carta: “que no haya entre vosotros escisiones”, les dice, enterado por los de Cloe de que “hay contiendas entre vosotros” (cf. 1Cor 1,10-11). Frente a esa situación, pregunta el apóstol. “¿Está dividido Cristo?”. Ahora venimos a saber que aquella no era una pregunta retórica sin más, sino que el cuerpo eclesial encuentra en el pan eucarístico su principio de unidad.

Los problemas de división en Corinto tienen el mismo fondo que el problema particular del daño que, por vía de escándalo, puede ocasionar a los débiles (es decir, los sencillos) el comportamiento de los que son o se creen fuertes. En la perícopa siguiente a la que estamos estudiando Pablo vuelve sobre el mismo argumento: “ora comáis, ora bebáis, ora hagáis cualquier cosa [...] no deis ocasión de tropiezo a judíos ni a gentiles ni a la iglesia de Dios” (1Cor 10,31-32).

En definitiva, la eucaristía es el principio de la unidad eclesial y del amor y cuidado de los más pequeños y pobres dentro de la misma. Esto mismo es lo que vamos a ver en el texto que estudiamos a continuación.

#### 4. RICOS Y POBRES EN TORNO A LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

Nos ocupamos ahora de un nuevo conflicto, explicado en 1Cor 11,17-34, a propósito de las divisiones comunitarias en torno a la cena del Señor. El texto que ahora nos ocupa tiene un estrecho paralelismo con que el 1Cor 10,14-22 que acabamos de estudiar. En ambos casos se trata de una situación, en la comunidad corintia, de ruptura de la unidad eclesial, ya sea a cuenta de la participación de algunos en la comida de idolotitos o a cuenta de las divisiones entre hermanos ricos y pobres con ocasión del ágape. Y en ambos casos Pablo apela a la celebración del pan y del vino, expresión del cuerpo entregado del Señor y de su sangre derramada, para criticar aquellos comportamientos y, sobre todo, para situar en la celebración de la Eucaristía la raíz de la caridad y de la unidad eclesial.

Observando específicamente el texto de 1Cor 11,17-34 se pueden distinguir tres bloques:

- 1) el problema que se está viviendo en la comunidad corintia: vv. 17-22
- 2) la tradición de la Cena del Señor: vv. 23-26
- 3) la crítica que esa tradición supone para aquel problema: vv. 27-34

1) Acerca del problema que se está viviendo en la comunidad el apóstol no puede ser más expeditivo. Empieza diciendo directamente: “no os alabo” (v. 17), y, al final, repite: “en esto no puedo alabaros” (v. 22). La situación que trasluce 1Cor 11,17-34 tiene que ver con las divisiones entre los miembros de la comunidad cuando se reúne para celebrar “la cena del Señor”: “mientras uno pasa hambre, otro está borracho” (v. 21b). El apóstol habla de aquellas divisiones como “bandos” y “partidos”, términos que hacen pensar que no se trata de divisiones individuales sino grupales<sup>22</sup>. O sea, en las reuniones culturales de la comunidad se dejaba sentir la diferente extracción social de sus miembros. Los ricos a un lado, los pobres a otro.

2) El conflicto del que ahora se ocupa el apóstol resulta particularmente grave en el marco de la comunidad reunida precisamente para celebrar la entrega de quien, con su sangre, ha roto el muro de la separación (cf. Ef 2,14-16). Se trata, en definitiva, de una negación del ser más profundo de la comunidad como iglesia del Señor. A eso apunta el recuerdo de la tradición de la última cena de Jesús, que Pablo introduce aquí de forma solemne y con una fórmula fija y estereotipada: “porque yo he recibido del Señor lo que a mi vez os he transmitido” (v. 23ss).

3) La tradición remite a un acontecimiento histórico bien determinado y que conocemos por otras fuentes. No voy a entrar en ello ahora. Por el contrario, sí quiero subrayar que la perícopa siguiente a esta de la tradición de la Cena del Señor, de marcado lenguaje judicial (vv. 27-34), tiene un mensaje claro y contundente: en la práctica de la comunidad corintia está en juego la condenación de los comensales. Con su comportamiento los comensales se hacen culpables de la muerte del Señor e invalidan el sacrificio de Cristo.

En esta nueva perícopa, a partir del v. 27, cuyo inicio queda claramente marcado por la conjunción *hóste* (“de manera que” o “hasta el punto de que”), el apóstol dice: “quien comiere el pan o bebiere el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor”. El adverbio “indignamente” no ha de ser entendido con carácter general<sup>23</sup> sino de manera situacional y contextual:

22 Cf. Juan Miguel Díaz Rodelas, *Primera carta a los Corintios* (Estella: Verbo Divino 2003), 197-206.

23 Pablo reclama un examen exigente, pero tiene más que ver con las relaciones interpersonales (con Cristo y con los hermanos) que con la culpabilidad subjetiva. En *Eclesia de Eucharistia*, 20, Juan Pablo II comentaba así 1Cor 1,27: “El apóstol Pablo califica como ‘indigno’ de una comunidad cristiana que se participe en la cena del Señor, si se hace en un contexto de división e indiferencia hacia los pobres”; y cita el famoso texto de San Juan Crisóstomo que pone en relación 1Cor 11,17-34 y Mt 25,31-46: “¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo encuentres desnudo en los pobres, ni lo honres aquí en el templo con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez. Porque el mismo que dijo ‘esto es mi cuerpo’ y con su palabra llevó a realidad lo que decía, afirmó también: ‘tuve hambre y no me disteis de comer’, y más adelante: ‘siempre que dejasteis de hacerlo a uno de estos pequeñuelos, a mí en persona lo dejasteis de hacer’. ¿De qué serviría adorar la mesa de Cristo con vasos de oro, si el mismo Cristo

come y bebe indignamente quien rompe la unidad eclesial menospreciando al hermano pobre y necesitado.

En este mismo sentido eclesial puede entenderse la frase del v. 29: “porque quien come y bebe, su propia condenación come y bebe, si no discierne el cuerpo del Señor”. ¿A qué “cuerpo” se refiere? ¿Al eucarístico o al eclesial? El contexto permite entender que están involucrados los dos sentidos.

En el v. 27 se usa la palabra “reo”: el que participa indignamente se hace reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Esta palabra, perteneciente claramente al ámbito judicial, puede ser entendida en el sentido de que uno peca “contra” el Señor en cuanto que profana su cena; o en el sentido de que uno se hace culpable de la muerte del Señor. ¿Reo de la cena o reo de la muerte? Con relación a esta segunda posibilidad, alguien puede preguntarse cómo es posible equiparar la culpabilidad de los que ejecutaron al Señor y de los que comen su pan indignamente. La idea de fondo es que el comportamiento de estos últimos hace ineficaz la muerte de Jesús. Este mismo pensamiento se encuentra en Pablo en otras ocasiones; por ejemplo, cuando quiere subrayar el principio de la justificación por la fe en la perícopa de Gal 2,15-21, concluye con esta afirmación tan tajante: “Si la justificación no es por la fe, entonces Cristo murió inútilmente” (v. 21).

En nuestro contexto la relación es muerte de Cristo y comunidad de hermanos. Quien daña a la comunidad, invalida la muerte. En el texto no está explícita la idea de que la muerte de Cristo ha constituido una nueva comunidad. Pero está, desde luego, de fondo la idea que en Ef 2,14-16 tiene esta expresión tan plástica: “Él, de los dos pueblos, hizo uno y derribó el muro que los separaba, la enemistad [...], para hacer de los dos en sí mismo un solo hombre nuevo y reconciliar a ambos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz”.

## 5. LA COMUNIÓN ECLESIAL, CONTRAPUNTO DE LOS CONFLICTOS COMUNITARIOS

Más arriba he indicado que para entender el sentido de 1Cor 8-10 tiene una importancia capital el sustantivo *koinonía* y sinónimos, que aparecen hasta un total de cuatro veces. Se habla de “comunión” con la sangre de Cristo y “comunión” con el cuerpo de Cristo (cf. 10, 16)

muere de hambre? Da primero de comer al hambriento y luego, con lo que te sobre, adormarás la mesa de Cristo”: Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el evangelio de Mateo*, 50, 3-4 (PG 58, 508s).

La terminología eucarística es evidente. Sangre y cuerpo. Sangre en relación con el cáliz de bendición. Pan en relación con la imagen de partir: “el pan que partimos”. No hay duda de que aquí se encuentra una presencia de la tradición de la cena y de la práctica de esa tradición. Poco importa que el orden no sea pan-vino sino vino-pan. La razón está probablemente en que la mención del pan le sirve mejor para explayarse con la idea de cuerpo.

Tanto en el texto de los caps. 8-10 como del cap. 11, hemos visto que se confunden el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial. La referencia a uno y otro sirve de superación de los conflictos y apunta a un horizonte de comunión. Como ya he señalado, en 1Cor se pueden distinguir cuatro sentidos de cuerpo: antropológico, eclesial, eucarístico y escatológico.

A propósito del sentido antropológico y del sentido escatológico, un brevísimo comentario. Ya al referirse al aspecto antropológico, Pablo apunta a un principio de unidad. En 1Cor 3,16 el apóstol pregunta: “¿no sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?”. Este texto ha de entenderse en relación con otros (cf. 1Cor 6,13 y 6,19) donde se dice que “el cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habita en vosotros”. En el mismo contexto, “el cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor y el Señor para el cuerpo” (6,13). Es decir, el cuerpo es expresión de nuestra identidad y unidad personal, soporte de la presencia de Dios en nosotros.

El tema del cuerpo vuelve a aparecer en el capítulo 15 a propósito de los resucitados<sup>24</sup>. Ahora se habla de cuerpo espiritual, frente al cuerpo carnal y corruptible. “Se siembra un cuerpo animal, resucita espiritual” (1Cor 15,44), incorruptible, lleno de fortaleza. Este cuerpo supone la plenitud de la comunión frente a toda forma de digresión y discordia. Esa es nuestra esperanza.

Por lo que se refiere a los sentidos eucarístico y eclesial, hemos visto que en 1Cor 8,16 se habla del “cuerpo de Cristo”: “el pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?”. El v. 17 habla del cuerpo eclesial: “somos un cuerpo”. Se establece así una profunda relación entre cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial. En razón de esa relación puede afirmarse que no existe Cristo sin la iglesia, de igual manera que es en Cristo donde encuentra su principio de unidad el cuerpo eclesial. La conjunción causal *hoti* (“pues”)

<sup>24</sup> Para comprender el marco de este asunto y de la relación resurrección-cuerpos, cf. James Ware, “Paul’s Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15:36-54”, *Journal of Biblical Literature* 133 (2014): 809-835, <https://doi.org/10.1353/jbl.2014.0055>.

del v. 17 viene a subrayar que es la unidad del pan eucarístico la que funda la unicidad del cuerpo eclesial.

Es bien conocido que Pablo subraya la dimensión comunitaria del ser creyente con el recurso a la metáfora del cuerpo en algunos pasajes de sus cartas, y sobre todo, la consecuencia de tal recurso en la consideración de los cristianos como “cuerpo de Cristo”. Es especialmente rico el uso de la imagen en 1Cor 12. Cuando en 12,12 se habla del cuerpo en sentido general y se dice “así es Cristo”, la lógica de esa asociación termina en 12,27 donde abiertamente se afirma: “vosotros sois cuerpo de Cristo, y miembros cada uno por su parte”. Pero en nuestro texto se subraya la idea de unidad y unicidad: “el pan es uno” – “el cuerpo es uno”. Es fácil concluir que esta afirmación de la unidad del pan y del cuerpo es el contrapunto a las divisiones existentes.

Al comienzo de la carta, el apóstol había dicho: “que no haya entre vosotros escisiones”, pues “hay contiendas entre vosotros” (cf. 1Cor 1,10-11). Frente a esa situación, Pablo hacía esta apremiante pregunta: “¿Está dividido Cristo?” (1, 13). Ahora venimos a saber que aquella no era una pregunta retórica sin más: bien sabía él que el cuerpo eclesial encuentra en el pan eucarístico su principio de unidad y el fundamento del amor y cuidado de los más pequeños dentro de la comunidad.

## CONCLUSION

Hasta aquí mis palabras. Soy consciente de los límites de las mismas, pero también de que nos hemos acercado a una realidad que nos introduce de lleno en la vida de la comunidad corintia y, a partir de ella, también en los retos que tienen nuestras comunidades hoy. Ojalá seamos capaces, como Pablo, de afrontar los problemas con honestidad y de encontrar los modos necesarios para pasar del conflicto a la comunión.

Una vez más, la Palabra nos ofrece un derroche de luz y de esperanza. Habrá que seguir roturando sus campos. He dicho.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Cineira, David. "La misión de Pablo y sus enemigos en Corinto". *Estudio Agustiano* 36 (2001): 461-494. <https://doi.org/10.53111/estagus.v36i3.404>.
- Barbaglio, Giuseppe. *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 1996.
- Chester, Stephen J. *Conversion at Corinth. Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church*. London-New York: T & T Clark, 2003.
- De Boer, Martinus C. "The Composition of 1 Corinthians". *New Testament Studies* 40 (1994): 229-245. <https://doi.org/10.1017/S0028688500020579>.
- Díaz Rodelas, Juan Miguel, *Primera carta a los Corintios*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Fabris, Rinaldo. *Prima Lettera ai Corinzi*. Milano: Paoline, 1999.
- Holmberg, Benget. *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*. Córdoba: El Almendro, 1995.
- Jewett, Robert. *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rethoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Kautsky, Karl. *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Litfin, Duane. *St. Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Maggioni, Bruno. *El Dios de Pablo. Y el Evangelio de la gracia*. Madrid: San Pablo, 2008.
- Núñez Regodón, Jacinto. "El ministerio apostólico en Pablo". En *Ministerio presbiteral. Retos y tareas*, editado por José María de Miguel González, 81-100. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006.
- Núñez Regodón, Jacinto. "Gálatas: Estructura ternaria y teología trinitaria. Una propuesta de lectura de Gál". En *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad: Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*, editado por Gonzalo Tejerina Arias y Jesús Yusta Sainz, 501-516. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2021.
- Núñez Regodón, Jacinto. "Pobreza y comunión de bienes en las comunidades primitivas". En *Pobres en un mundo global*, editado por Bonifacio Fernández y Fernando Prado, 99-120. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2004.
- Núñez Regodón, Jacinto. "Teología y espiritualidad del ministerio apostólico en 2Cor". En *Ministerio apostólico y misterio pascual. Para una lectura pastoral de la segunda carta a los corintios*, editado por Jacinto Núñez Regodón, 141-162. Madrid: EDICE, 2007.
- Penna, Romano. *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*. Roma: Carocci Editore, 2020.
- Pereira Delgado, Álvaro. *Primera Carta a los Corintios*. Madrid: BAC, 2017.
- Pogoloff, Stephen M. *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Russell, Ronald. "The Idle in 2 Thess 3:6-12: An Eschatological or a Social Problem?". *New Testament Studies* 34 (1988): 105-119. <https://doi.org/10.1017/S0028688500022244>.
- Theissen, Gerd. "Estratificación social de la comunidad de Corinto. Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista". En *Estudios de sociología del cristianismo*

*primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985, 189-234.

Ware, James. "Paul's Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15:36-54". *Journal of Biblical Literature* 133 (2014): 809-835. <https://doi.org/10.1353/jbl.2014.0055>.

Willis, Wendell Lee. "1 Corinthians 8-10: A Retrospective after Twenty-five Years". *Restoration Quarterly* 49 (2007): 103-112.

Willis, Wendell Lee. *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*. Chico: Scholars Press, 1985.

