

LOS QUE DICEN QUE NO HAY RESURRECCION (1 Cor 15, 12)

La sección de 1 Cor en que san Pablo critica los partidos entre los fieles de Corinto (1, 10-4, 21) engloba el contraste de sabidurías que desarrolla el Apóstol de 1, 17 a 3, 4. De la existencia de los partidos se llega al contraste de sabidurías. Ambas cuestiones quedan muy connexas; pero no hay por qué identificarlas. Se parte de un problema de confianza y adhesiones personales. La vida de grupos contradecía la concepción paulina de una comunidad escatológica unitaria. Pablo rechaza el papel de mistagogo (1, 13-17) y con ello quita un presupuesto importante para la formación de grupos¹. Los que decían ser de Pablo estaban orgullosos de él. Las otras apelaciones (1, 12) han de entenderse como declaraciones de independencia respecto a Pablo². El círculo de Stephanas (1, 11.16; 16, 15-18) parece haber sido el núcleo de los fieles a Pablo, en una comunidad que entre tanto había crecido mucho por obra de misioneros que Pablo reconoce como válidos (3, 4-8). La actitud oficial de la comunidad, expresada por una delegación, parece haber sido de lealtad al Apóstol; pero la gente de Khloe pudo informarle de que había cierta oposición (1, 11). Había sectores de la comunidad que ya no atendían a Pablo y sus amigos. Una explicación corriente y que parece sugerida a primera vista es la de que el grupo de Kephass podían constituirlo judeocristianos observantes; en tanto que el grupo de Apolo reclamaba un discurso sabio (1,17), acorde con la retórica y la filosofía griegas³. Podría admitirse otra explicación más compleja si se

1 Cf. V. Hasler, 'Das Evangelium des Paulus in Korinth. Erwägungen zur Hermeneutik', NTS 30 (1984) 109-29, en pp. 113-15.

2 Con esta interpretación se hace lúcida la analogía entre 1 Cor 1, 12-13 y 2 Cor 10, 7. Cf. N. A. Dahl, 'Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1-4', en *Christian History and Interpretation. Studies presented to J. Knox* (Cambridge 1967) 313-35, en pp. 320-26.

3 Cf. K. H. Schelkle, *Paulus. Leben-Briefe-Theologie*, EF 152 (Darmstadt 1981), quien, en pp. 93-97, remite a P. Vielhauer, 'Paulus und die Kephasspartei in Korinth', NTS 21 (1974-75) 341-52.

podiese probar que Pablo y Apolo estaban familiarizados con la tradición evangélica «Q» y algunas de sus diferencias se debían a la diferente percepción de la importancia y autoridad de «Q»⁴. Nos parece un tanto sofisticada la interpretación de Horsley, que ve a Apolo como trasmisor de una gnosis judeohelenística, sapiencial, de tipo filoniano⁵.

Aparte de las divisiones que se apoyan en adhesiones personales (1, 10-12), aparecen otras (11, 18-19)⁶ que pueden explicarse por las tensiones propias de la estratificación social⁷.

Tampoco hay por qué confundir las divisiones creadas por la diferente comprensión de la sabiduría con la cuestión de las manifestaciones del Espíritu (2, 4-5). Ya a primera vista queda planteada como una cuestión aparte (12, 1). Sin embargo, es corriente poner en la misma línea la corrección de los partidismos, la controversia sobre la sabiduría y la polémica contra «la gente del Espíritu». Desde el presupuesto de que estos últimos son los adversarios de Pablo en 1 Cor, exegetas recientes han propuesto toda una serie de explicaciones del lenguaje de la carta. Puesto que el término *πνευματικὸς* es casi un paulinismo (1 Cor, Gal, Rom, Col, Ef, 1 Pe) y el uso absoluto, referido a «la gente del Espíritu», es distintivo de 1 Cor, la concentración del uso en 1 Cor indicaría la naturaleza específica y distintiva del problema encontrado en Corinto⁸. Se ha sugerido 1) que se trata enteramente de una construcción paulina de su propia enseñanza. Pablo estaría usando motivos y términos de la teología apocalíptica sapiencial judía y cristiana; 2) una corrección de Pablo a su propia posición anterior. El mismo habría introducido y valorado la glosolalia en Corinto; pero los «espirituales» de la comunidad exageraron su entusiasmo por los dones espirituales con una postura

4 Cf. P. Richardson, 'The Thunderbolt in Q and the Wise Man in Corinth', en P. Richardson - J. C. Hurd (ed.), *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. W. Beare* (Waterloo, Ontario 1984) 91-111.

5 Cf. R. A. Horsley, '«How can some of you say that there is no resurrection of the dead?». Spiritual elitism in Corinth', NT 20 (1978) 203-31, en pp. 205-7.

6 Pablo trasmite aquí una frase comúnmente aceptada por la teología cristiana primitiva (cf. Mt 10, 34-36; Lc 12, 51-53). Lo decisivo de la interpretación paulina es que lo refiere a la situación corintia. Cf. H. Paulsen, 'Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1 Kor 11, 18-19', ZTK 79 (1982) 180-211, en pp. 194-95.

7 Cf. G. Theissen, 'Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums', ZNW 65 (1974) 232-72; W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven 1983), en pp. 63-72, ilustra 1 Cor 11, 21 con los testimonios de Plinio, Marcial y Juvenal por los que consta que en la sociedad romana los patronos servían a veces diverso menú a sus amigos y a sus libertos invitados.

8 Cf. J. Painter, 'Paul and the *πνευματικοί* at Corinth', en M. D. Hooker - S. G. Wilson, *Paul and Paulinism. Essays in honour of C. K. Barret* (London 1982) 237-50, que ofrece una presentación de las diversas interpretaciones, sintetizada y completada en nuestra exposición.

gnostizante; 3) respuesta de Pablo a lo promovido por los enviados de la iglesia de Jerusalén. Los misioneros itinerantes palestinos, carismáticos, habrían adoptado los criterios corintios de espiritualidad para promover su propia causa; 4) reacción de Pablo a la influencia de los cultos místéricos. También desde esta perspectiva puede concluirse que la influencia de los misterios paganos sobre la cristianidad corintia llevó a una situación gnostizante; 5) Pablo sale al paso a la teología sapiencial ilustrada de una gnosis judeohelenística⁹; 6) Pablo se acomoda a la terminología de sus adversarios gnósticos; pero a la par cuestiona radicalmente su comprensión. La contraposición dualista «pneumático-psíquico» estaría ligada indisolublemente a la especulación «Adam-Anthropos», originalmente extracristiana y precristiana. La contraposición dualista y la valoración negativa radical de lo psíquico tendría su hogar original en la gnosis¹⁰. Schmithals cree poder describir la teología herética de Corintio como un sistema judío de gnosis de Cristo, similar a la doctrina de Cerinto¹¹. Por otra parte considera que se trataba de un pneumatismo libre, contra la tradición apostólica representada por Pablo, Apolo y Cefas¹².

No vamos a detenernos ahora en el examen de cada uno de estos planteamientos. Nos orientamos a una propuesta de solución al considerar que la identificación de los «herejes» combatidos en 1Cor construye un problema en falso. La discusión de Pablo se realiza «intra muros» de la Iglesia. Los que se escandalizan o juzgan necesidad la predicación de la cruz son los de fuera: judíos y paganos (1, 18-2, 5). La carta de Pablo a los cristianos de Corinto se abre con una acción de gracias por la situación de la comunidad (1, 4-9) que, lo mismo que Pablo (2, 1-5), participa (1, 26-31) en la paradoja divina (1, 21b-25) de una estupidez más sabia y una debilidad más fuerte que los contradictorios logros humanos. El lenguaje de Pablo en toda esta polémica no es de reprobación, como en Flp 3 o en Gal, sino de corrección. Toma en solfa la sabiduría de los presuntos espirituales, los ridiculiza; pero en su denuncia queda lejos de proponer las medidas drásticas que establece para lograr la salvación del

9 Cf. R. A. Horsley, 'Pneumatikos vs. psychikos distinction of spiritual status among the corinthians', HTR 69 (1976) 269-88; 'Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8, 1-6', NTS 27 (1980-81) 32-51; y el artículo citado en nota 5.

10 Cf. M. Winter, *Pneumatiker und Psychiker in Korinth. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1 Kor. 2, 6-3, 4*, MTSt 12 (Marburg 1975), en pp. 293-31.

11 Cf. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, FRLANT 66 (Göttingen 3¹⁹⁶⁹), en pp. 171-81.

12 Cf. W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, EF 208 (Darmstadt 1984), en pp. 28-33.

incestuoso (5, 1-5)¹³ o para corregir a los miembros de la comunidad que puedan haber incurrido en los pecados más graves (5, 9-13)¹⁴. Opinamos que en la discusión sobre los espirituales el Apóstol satiriza las aplicaciones exageradas de un uso lingüístico muy suyo (γνώσις, σοφία, πνευματικώς)¹⁵; pero que ha encontrado un eco desorbitado, porque llegó a inflamar las aspiraciones espirituales del hombre helenístico al traspasarle el ardor de las tradiciones judías apocalíptico-sapienciales. Podemos reconocer que este entusiasmo desviado responde a una tendencia que seguirá desarrollándose hasta culminar en el gnosticismo. Entonces se dará la paradoja de que los gnósticos cristianos ignoren a los «opositores» de Pablo y se consideren los legítimos herederos del Apóstol. Llegarán a esta convicción al construir muy en serio sus sistemas con la terminología de la sátira paulina.

Hasta hace muy poco los exegetas han solido concentrarse en una lectura diacrónica¹⁶ de los temas de la carta, ciñéndose a los precedentes histórico-religiosos de la terminología de esta controversia o a la evolución de los motivos que parecen inspirarla. Algunos han insistido en enfocar las cuestiones aisladas a la luz de la mentalidad con que gnósticos posteriores manipularon esos términos. La pluralidad de presupuestos históricos multiplica la disparidad de soluciones propuestas. El profano, y aún el perito, que trata de orientarse por esa variedad de caminos, puede acabar decepcionado sintiéndose en un laberinto. Si fuera así podría ser que una simple lectura sincrónica del documento le proporcionara un plano de la salida. De esta lectura puede sacarse la impresión de que, pese al

13 G. W. H. Lampe, 'Church discipline and the interpretation of the Epistles to the Corinthians', en *Christian History and Interpretation* (Cambridge 1967) 337-61, en pp. 358-61, ve en 1 Cor 5, 5 una prueba de que Pablo y sus comunidades no consideraban a un pecador moral, por grande que fuera su pecado, como fuera del objetivo de la disciplina pastoral y de la esperanza de arrepentimiento y restauración. Es muy probable que 2 Cor 2, 5-11 manifieste que la sentencia severa de 1 Cor 5, 5 tenía intención y fue de hecho medicinal (ibid., pp. 341-54).

14 A. Y. Collins, 'The function of «excommunication» in Paul', HTR 73 (1980) 251-63, en p. 253, ve vínculos significativos entre el c. 5 y 1-4: las alusiones a arrogancia y vanagloria en 5, 2,6 implicarían que la vinculación incestuosa no era un hecho disimulado, por debilidad, sino un acto ideológico realizado abiertamente, con el apoyo al menos de un sector influyente de la comunidad. Pero 5, 2,6 se entiende mejor de arrogancia «pese a» que «en razón de».

15 B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology. A Study in the Theology of the Corinthians Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*, SBL DS 12 (Missoula, Montana 1973), en pp. 82-85, argumenta que la diferenciación πνεῦμα - ψυχή es básicamente una versión judía de la diferenciación νοῦς - ψυχή helenística común. Un producto marginal judío de la cosmovisión dominante en la antigüedad tardía, caracterizada por un pesimismo respecto a la existencia terrena y una aspiración a las regiones etéreas del puro espíritu. Señala también que son decisivas las diferencias entre los opositores corintios de Pablo y los varios grupos gnósticos.

calor y amplitud de la exposición, la denuncia de los partidos y la discusión sobre las sabidurías constituyen quizás problemas menores que la recaída en vicios paganos (5, 1-13; 6, 12-20). En 1Cor 7 Pablo tiene que ponderar su aprecio relativo de la vida matrimonial tanto frente a los que valoran un ascetismo extremado como a los que son tentados por el libertinaje. Los cc. 8-10 tratan de evitar que las relaciones sociales sirvan de pretexto para una recaída, aunque sólo fuera aparente, en prácticas idolátricas. Si el c. 11 trata del buen orden en las asambleas comunitarias que culminan en la Cena del Señor, del 12 al 14 Pablo se esfuerza por desplazar el entusiasmo por los dones espirituales más llamativos para que ceda el puesto a la primacía del amor y al criterio del bien del otro y de la comunidad. Seguimos pues en la serie de avisos y puntualización a fieles que, con contadas excepciones, siguen siendo merecedores del elogio inicial. Pero ya en el c. 15 nos sorprende el descubrir que algunos de esos fieles negaban la resurrección de los muertos (15, 12). Si hay que entenderlo al pie de la letra, sin matizaciones, habrá que concluir que sí había «herejes» en Corinto. Si se tratase de los mismos embanderados en alguno de los partidos, de los más obsesionados por la sabiduría o de los más entusiastas de los dones espirituales, podrían ser exponentes de una reinterpretación, desviada pero quizás coherente, del evangelio paulino. Sería pues interesante el llegar a identificar la herejía de ese grupo o sector de la comunidad.

El kerygma de la resurrección de Cristo (1 Cor 15, 1-12a)

Pablo habla de la resurrección de Jesús y de la de los muertos en los contextos más diferentes. Menciona la de Jesús en fórmulas credales, como 1 Tes 1, 10; 1 Cor 15, 4; Rom 10, 9. Habla también de la de los cristianos tras la muerte en la parénesis de 1 Cor 6, 14 y en el amplio fragmento doctrinal de 1 Cor 15. Las expresiones paulinas se caracterizan tanto por la variabilidad lingüística¹⁷ como, en general, por la brevedad¹⁸. Fuera de 1 Cor 15 y 2 Cor 5, 1-5 (precedidos en parte por 1 Tes 4, 13-5, 11) la resurrección no es objeto de una reflexión expresa.

16 F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9-11*, WUNT 34 (Tübingen 1985), en p. 14, comenta que la exégesis alemana trabaja casi exclusivamente con esquemas diacrónicos (de desarrollo histórico) como «Tradición e interpretación» o «Tradición y redacción». Pero la transición a los nuevos métodos lingüísticos está siempre muy rápida.

17 Confesión de fe (Rom 1, 4) y conclusión teológica (1 Tes 4, 14), apocalipsis (1 Tes 4, 16; Rom 8, 11), mística y escatología (Flp 3, 11), exégesis (Rom 4, 17).

18 Cf. J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen*, WMANT 44 (Neukirchen-Vluyn 1975) p. 125.

Pablo ha recordado en 1 Cor 15, 1-12a el kerygma de la resurrección de Cristo. Un sumario de la confesión pascual, que conoce como elemento básico de la tradición de la fe cristiana. El mismo lo ha recibido y luego transmitido (15, 1-3a); lo mismo que ha apelado a la tradición cultural previa cuando pasó a hablar de la Cena del Señor (11, 23). Se ha discutido mucho sobre la amplitud de la fórmula prepaolina¹⁹, su origen²⁰ o su historia²¹. Sin pretender entrar aquí en el transfondo de esta tradición, nos interesa ahora destacar: a) que Pablo entiende sin duda que la resurrección atañe al sepultado (15, 4); b) en esta calidad de resucitado surgido de la tumba fue visto por los testigos (15, 5a.6a.7); c) aunque la mayoría de los testigos viven todavía (15, 8b), algunos ya han muerto (15, 6c); d) Pablo completa consigo mismo la lista de testigos y comenta brevemente esta su experiencia personal en los vv. 8-10. Es una de las pocas veces que menciona directamente su visión del Resucitado²², a la que alude continuamente como fundamento de su apostolado²³; e) luego subraya la identidad de predicación sobre este punto entre él y los otros testigos (15, 11a). Los partidismos no entran aquí en juego; f) de 15, 11b queda claro que no había entre los fieles de Corinto quienes pusiesen en duda la resurrección de Cristo. Por eso mismo Pablo subraya a continuación la paradoja de que se dé el caso de algunos que pese a creer en la predicación sobre la resurrección de Cristo de entre los muertos, niegan sin embargo que haya una resurrección de los muertos (15, 12). Es el Apóstol, no aquéllos, quien

19 J. Murphy-O'Connor, 'Tradition and redaction in 1 Cor 15, 3-7', CBQ 43 (1981) 582-89, considera que los vv. 3-5 constituyen la unidad previa recogida por Pablo, que añadió el v. 6. El v. 7 se debería a una adición posterior.

20 J. Kramer, *Der älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibel-theologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11* (Stuttgart 1967) p. 85, atribuye a la fórmula prepaolina los vv. 3b-6a.7 y la considera originaria de la comunidad cristiana primitiva de Jerusalén. H.-J. Klauck, *1 Korintherbrief*, NEB NT 7 (Würzburg 1984) p. 108, piensa que el credo de 1 Cor 15 se puede rastrear hasta Antioquía (cf. Act 13, 29-31) y posiblemente, a través del círculo de Esteban (Act 11, 19-20), aún hasta Jerusalén.

21 S. Vidal, *La Resurrección de Jesús en las Cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones* (Salamanca 1982) pp. 29 y 298, opina que 1 Cor 15, 3b-5 y Rom 4, 25 son fórmulas de fe «narrativas», originadas en las comunidades cristianas judeo-helenísticas. Considera que la dimensión soteriológica se desplaza básicamente a la interpretación de la muerte de Cristo y la resurrección tiende a convertirse en simple confirmación de la dimensión soteriológica de la muerte.

22 Cf. Gal 1, 13.23; Flp 3, 8; 1 Cor 9, 1.

23 Cf. 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; Gal 1, 1; Rom 1, 1.5. El contraste entre esta presentación de sí mismo en la *inscriptio* de 1-2 Cor, Gal y Rom, en comparación con 1 Tes 1, 1; Flp 1, 1 y Flm 1, 1, en que se pone en línea con los otros «apóstoles» eclesiásticos (cf. 1 Tes 2, 7), puede constituir un indicio más de que 1 Tes, Flp y Flm han sido escritas con anterioridad al bloque de las otras cuatro cartas. Cabe pensar que la contradicción a que responde Gal 1, 1 ha dado pie a los encabezamientos posteriores; pero no se puede descartar la posibilidad de que 1 Cor 1, 1 sea independiente de la controversia gálata; un adelanto del desarrollo de 15, 8-10.

argumenta en el v. 13 que si no se diera una resurrección de muertos, tampoco Cristo habría resucitado. Los contradictores distinguían al parecer entre la resurrección de Cristo, que no cuestionaban, y la esperanza de una resurrección general de los muertos. ¿Qué les llevaba a confesar la fe pascual y recusar a la par la esperanza escatológica en la resurrección de los muertos? Puede que tengamos la clave en el v. 35. Quizás entendían que había una diferencia abismal entre admitir la reanimación y trasfiguración de un cadáver recién depositado en su tumba y la de cualquier otro cuerpo humano aniquilado por el fuego, la voracidad de los animales o la total corrupción con el paso del tiempo. La tradición bíblica atribuía a Elías la reanimación de un niño que acababa de expirar (1 Re 17 17-24). Lo mismo, aunque con más dramatismo y un intervalo poco mayor, se contaba de Eliseo (3 Re 4, 8-37) y hasta que, después de muerto, el contacto ocasional con sus huesos había resucitado a un cadáver a punto de ser enterrado (2 Re 13, 20-21). La tradición sinóptica predicaba de Jesús resurrecciones de quien o se pensaba que acababa de morir (Mc 5, 21-43) o era llevado a enterrar (Lc 7, 11-17)²⁵. En tratándose de los muertos con mucha antelación a la resurrección final de que se hablaba, es probable que los que la negaban preguntasen sarcásticamente sobre el modo de la resurrección y el tipo de cuerpo de un resucitado cuyo cadáver se hubiera ya diluido en la indiferenciación de la materia. Es la dificultad que el mismo Pablo se plantea en 15, 35. La objeción la presenta uno al que el Apóstol califica de insensato y habla de tú en el v. 36. Pero no se puede apurar esta expresión literaria para concluir que el negador era un solo individuo, dado el carácter retórico de la interrogación. La forma de expresión es la misma que si el Apóstol, ignorando los argumentos de los adversarios, adelantase por su cuenta la objeción que le parecía más probable.

24 R. J. Sider, 'St Paul's understanding of the nature and significance of the resurrection in 1 Corinthians XV 1-19', NT 19 (1977) 124-41, en pp. 130-31, subraya el contraste en el v. 11 entre el presente «predicamos» y el aoristo ἐπιστεύσατε a continuación. Entiende que este aoristo puede ser una alusión a que Pablo teme que ya no creen. No considera pues indiscutible que Pablo asume un presupuesto común en el v. 12: puede estar simplemente arguyendo desde el kerygma que, presupone, debe ser autoritativo para los cristianos. Pero a la luz del v. 12 juzgamos que no se puede entender el aoristo como de una acción ya pasada del todo; sino de la recepción de un dato de fe cuyas implicaciones no han acabado de captar.

25 Podemos considerar bastante más tardío el relato de la resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-44) con su firme profesión en la resurrección final (11, 24) y la insistencia apologética en que ya había comenzado la corrupción del cadáver (11, 39). En cuanto al relato peculiar a Mt 27, 52-53, sea cual fuere su sentido, es ignorado por el resto de la tradición neotestamentaria. Si bien ha dado pie a la interpretación de H.-W. Bartsch a la que nos referiremos más adelante (cf. nota 50).

Los negadores de una resurrección general (1 Cor 15, 12b-19)

Los miembros de la comunidad (ἐν ὑμῶν τινες) que negaban la resurrección podían ser casos totalmente aislados (15, 12b). Hasta podría ser que el Apóstol sólo tuviera noticia de alguno en concreto; pero vamos a desechar esta posibilidad porque en tal caso habría sido de esperar que hubiese citado al individuo, como lo ha hecho antes en el caso del incestuoso (5, 1). Pero vamos a considerar la hipótesis de que se tratase de un grupo; para no excluir de entrada la explicación que los vincula con alguno de los grupos partidistas²⁶, con los admiradores de una sabiduría cultural o los de una sabiduría soteriológica o con los entusiastas de los carismas más llamativos. El vigor y la amplitud de la argumentación paulina no implica que el grupo fuese numeroso; pues el Apóstol no piensa en números sino en la importancia de la cuestión²⁷.

Los que, aún confesando la resurrección de Cristo, descartaban una resurrección general de muertos, no eran sin duda agnósticos. Tendrían sus propias ideas. Los exegetas han tratado de identificar esa convicción alternativa. Reseñamos a continuación una serie de ellas:

1. Se trataría simplemente de *unos irreflexivos*²⁸. La importancia del tema lleva a san Pablo a aprovechar la oportunidad de tratarlo a fondo. En realidad la doctrina de la resurrección general no ha resultado problemática en ninguna de las comunidades. La preocupación de los tesalonicenses (1 Tes 4, 13) tiene otros motivos, como veremos más adelante. Lo corriente es que Pablo en sus cartas a las comunidades (ya en 1 Cor 6, 14) aluda a esta doctrina como un dato firme²⁹.

2. La opinión de que eran *escépticos* radicales que mantenían la idea, corriente en la antigüedad, de la plena aniquilación de la personalidad por la muerte, tiene pocos partidarios; pues resultaría

²⁶ De los citados en 1, 11 podemos descartar los de Pablo y Cefas (15, 5.8) y probablemente los de Apolo, por lo que dice en 15, 11. Quedaría sólo un margen para «los de Cristo».

²⁷ Cf. E. Fascher, 'Die Korintherbriefe und die Gnosis', en K.-W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Berlín 1973) 281-91; pero no nos convence su conclusión de que debían ser una pequeña minoría radical, por separarlos de la mayoría de la comunidad que había aceptado con fe el mensaje de Pablo (15, 11). Creemos que los negadores de 15, 12 son algunos de esos fieles.

²⁸ E.-B. Alló, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*, EB (Paris 2^a 1956) p. 400, piensa que los «algunos» de 15, 12 podrían ser los mismos de 2 Cor 10, 2: Eran poco numerosos y se explica que Pablo no los excomulgue y sea menos severo aquí porque los consideraba sólo como gente irreflexiva y acaso no sabía de ellos sino de oídas, de modo impreciso.

²⁹ Cf. 2 Cor 4, 14; 13, 4; Rom 8, 11.

enigmático cómo pudieron hacerse cristianos³⁰. No cabe pensar en corintios cristianos de opiniones epicúreas o saduceas³¹. Sin embargo hay quien vincula este radicalismo con el entusiasmo por la posesión de la salvación como realidad presente: Los entusiastas corintios negaban la posibilidad de vida futura o, al menos, no se interesaban por tal posibilidad. Veían la muerte como el fin de todo. Se alega a favor de esta combinación de entusiasmo religioso y escepticismo que Pablo ciertamente lo entendió así y éste es el trasfondo de sus aserciones en 15, 20-22³². A primera vista Pablo razona en 15, 19.32 como si sus adversarios fuesen escépticos. Es tan difícil compaginar la fe cristiana con un escepticismo de tipo epicúreo que Bultmann afirma que Pablo malentende a sus adversarios al presuponer en ellos la concepción de que con la muerte acaba todo³³. Pero no debe concluirse de 15, 19.32 que Pablo presupone en los negadores un nihilismo escatológico. Es probable que el «comamos y bebamos» fuese un eslogan corintio desde una convicción escatológica muy precisa: la aniquilación de nuestra corporeidad (1 Cor 6, 13a-b). Los vv. 33 y 34 hacen pensar que Pablo va más a combatir un libertinismo con vista a la consumación final (cf. también Rom 13, 11-14) que a la refutación de un nihilismo escatológico³⁴.

3. Los negadores no son escépticos sino representantes de una opinión escatológica ultraconservadora. Sólo tienen algo que esperar *los supervivientes* cuando el retorno de Cristo. Niegan por lo tanto la resurrección para el reino mesiánico como también para la bienaventuranza eterna. Su punto de partida es el de los PsSolomon y la escatología de los profetas. En el cristianismo primitivo se tuvo pues la opinión de que sólo los supervivientes al retorno de Jesús estaban destinados a participar en el reino mesiánico³⁵. La preocupación corintia ha sido la propia de cristianos que lamentan por sus muertos, que ya no podían gustar del tiempo salvífico, o por ellos mismos que pueden morir antes de la venida del Señor³⁶. Los negadores corintios no tenían ninguna esperanza para los muertos. Pero no eran epicúreos, sino que tenían una esperanza más allá de

30 Cf. H. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, HNT 9 (Tübingen 1969) p. 79, quien recoge esta objeción.

31 Cf. A. J. M. Wedderburn, 'The Problem of the Denial of the Resurrection in I Corinthians XV', NT 23 (1981) 229-41, en p. 230.

32 Cf. D. J. Doughty, 'The Presence and Future of Salvation in Corinth', ZNW 66 (1975) 61-90, en pp. 74-77.

33 Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1965) p. 172.

34 Cf. H.-A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, ATANT 51 (Zürich 1967) pp. 57-59.

35 Cf. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1954) pp. 93-94.

36 Cf. B. Spörlein, *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historischkritische Untersuchung zu 1 Kor 15*, BU 7 (Regensburg 1971) pp. 179-80.

la realidad presente, aunque sólo para los vivos. Lo atestigua su fe en la resurrección y la obra salvífica de Cristo y la expectación de su retorno³⁷. Esta explicación de A. Schweitzer y B. Spörlein no parece apropiada para 1 Cor 15, 12. Corresponde más a la cuestión de 1 Tes 4, 13-18, donde sí nos parece acertada la explicación de A. F. J. Klijn³⁸: El agravio de los tesalonicenses no se debe a que Pablo haya fallado en predicar la resurrección de los muertos. Ni tampoco a que en la comunidad de Tesalónica hubiera sido cuestionada la resurrección misma; puesto que Pablo deja pasar oportunidades de hablar de ella³⁹. Tiene algo que ver con una supuesta desigualdad entre los que han muerto y los aún vivos. El pensar que los vivos quedaban en posición más ventajosa que los muertos antes de la irrupción de la salvación definitiva, constituye un problema familiar en la literatura apocalíptica. Las dificultades sobre los vivos y los muertos al fin de los tiempos son el resultado de la mezcla de dos ideas diferentes sobre el fin del tiempo: la de un futuro feliz para los que vivan entonces (la llamada escatología profética) y la de la resurrección de todos seguida por un juicio (la idea apocalíptica que se encuentra explícita por primera vez en Dn⁴⁰). La tradición de ser bendecido por estar presente en el momento del acto salvífico de Dios se retrotrae a los tiempos proféticos (Is 52, 10) y está presente en el N.T. (Lc 2, 30 y 10, 24). Al darse esta tradición que alaba a los supervivientes, surgía la cuestión de los muertos antes del fin. La respuesta de Pablo en 1 Tes 4, 15.17 y 5, 10 es la de los apocalipsis⁴¹. Pero si bien entendemos que Pablo haya salido al paso de esta cuestión en su primera carta a los tesalonicenses, escrita desde Corinto, sería muy extraño que no hubiese aprovechado su experiencia al adoctrinar a los fieles de Corinto, con quienes permaneció más largo tiempo. Aunque con un motivo de tristeza (1 Tes 4, 17ab) los tesalonicenses mantienen la esperanza sobre sus muertos (v. 17c). Los términos del problema y su respuesta son enteramente diferentes en 1 Cor 15. Las opiniones de los fieles de Tesalónica pudieron deberse a no haber recibido clara enseñanza sobre la resu-

39 Cf. 1 Tes 4, 14.17; 5, 10. Podemos notar de paso que el logion de 1 Cor 15, 51-52 es tan semejante al de 1 Tes 4, 15-17 que podemos retrotraer ambos a la misma tradición. Cf. G. Löhr, '1 Thess 4, 15-17: Das «Herrenwort»', ZNW 71 (1980) 269-73. El punto de partida del desarrollo de 1 Tes 4, 15-17 es semejante a Dn 7, 2-3; 4 Esd 13, 1-13 y a Mc 13, 26-27. El punto de llegada corresponde a 1 Cor 15, 52. Cf. R. F. Collins, 'Tradition, Redaction and Exhortation in 1 Th 4, 13-5, 11', en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Gembloux-Leuven 1980) 325-43, en pp. 328-33.

40 En Dn 12, 12-13 encontramos a la par la idea de supervivencia y la de resurrección.

41 Klijn remite a 4 Esd 5, 41-45; 6, 20; ApocBar 30, 2b; 51, 13; PsPhilo Antiq 19, 20.

resurrección final; en cambio los corintios parecen haberla recibido lo suficiente para descartarla ⁴².

4. Según la interpretación antigua y aún muy difundida, se puede sospechar que esos adversarios chocaban con la doctrina «judía» de la resurrección (cf. Act 17, 32). Le contraponían la doctrina griega de la inmortalidad sólo del alma ⁴³. Está claro que es ésta la alternativa con la que han de enfrentarse los apologistas del s. II Justino (*Dial* 80, 4) atribuye esto mismo a «llamados cristianos» que dicen que no hay resurrección de muertos, sino que a la vez que mueren sus almas son asumidas en el cielo. También el «De resurrectione carnis» de Atenágoras refleja ya en el título su polémica contra una mera creencia en la inmortalidad del alma. Es la explicación que encaja mejor con la objeción que el mismo Pablo recoge en 1 Cor 15, 35. Algunos exegetas, que la ponen en duda, echan de menos que Pablo no utilice en todo el c. 15 cualquier argumento sobre: «No basta la inmortalidad del alma. Debe de ser resurrección del cuerpo» ⁴⁴. Opinamos que ya lo hace, insistentemente, aunque de manera implícita, cuando basa toda su argumentación sobre la resurrección de Cristo (15, 12-19). Cuando ha hablado previamente de la resurrección de los cristianos (6, 14), lo ha hecho en un contexto de extraordinaria valoración del cuerpo (6, 12-20) ⁴⁵. También aproximan la posición de los adversarios a la doctrina de la inmortalidad y el consiguiente rechazo de la resurrección corporal por la sensibilidad griega, algunos exegetas que acaban derivando a las teorías del influjo gnóstico ⁴⁶. O bien se señala que las opiniones helenistas pudieron haber contribuido al lado negativo de sus creencias (no hay valor eterno en el cuerpo); pero que el lado positivo no era el de las creencias helenísticas. Lo importante, divino y duradero, no es una dote natural a todo hombre, sino el don escatológico dado a algunos, la efusión del Espíritu divino. Lo que sobreviviría a la muerte sería su *nuevo yo espiritual*. Tendríamos la clave de esta postura en 4, 8 (los corintios se consideraban ya participantes del Reino de Dios

42 Cf. Wedderburn, art. cit., p. 232.

43 Cf. Lietzmann, op. cit., p. 79; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, NCBC (London 1971) p. 144.

44 Cf. Spörlein, op. cit., pp. 12-16.

45 Al eslogan corintio expresado en 6, 13a-b (incluyendo la destrucción de vientre y alimentos por Dios), Pablo contrapone no sólo que el cuerpo es para el Señor sino también el Señor para el cuerpo (6, 13c); puesto que éste ha pasado a ser miembro de Cristo (6, 15), templo del Espíritu Santo (6, 19) y hay que glorificar a Dios en el cuerpo (6, 20).

46 Cf. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, NTA 2 (Münster ³1978) pp. 241-42.

o de Cristo) y en 6, 13⁴⁷. Esta opinión nos lleva a las muchas variantes de quienes atribuyen a los corintios una «escatología realizada» extremista.

5. Son muchos los exegetas que piensan que los corintios se aferraban a una escatología «super-realizada»⁴⁸, subrayando el «ya» y descuidando el «todavía no» de la salvación. Pablo habría tenido que defenderse contra una escatología entusiasta que ya ve cómo segura posesión en el presente la participación en la resurrección de Jesús⁴⁹. Pero las opiniones difieren mucho cuando se trata de dar razón del origen y característica de tal postura. Se ha argüido que la negación de los corintios podía estar en conexión con una comprensión original, ampliamente difundida⁵⁰, de los sucesos pascales como comienzo de la parusia. *La parusia había acontecido ya*⁵¹. Hasta se ha sostenido que, antes de escribir a Tesalónica, el mismo Pablo parece haber estado convencido de que por la muerte y resurrección de Jesús había llegado el nuevo eon⁵². Esta opinión es una reconstrucción arbitraria de lo que pensaba el Apostol antes de enseñar en Tesalónica, lo que fue malentendido y le obligó a formular una nueva doctrina. Lo que sabemos por las paulinas es que Pablo se encuentra en la línea de tradición que ha entendido la resurrección de Jesús como entronización mesiánica (1 Tes 1, 9-10; Rom 1, 3-4) y sabe de una soberanía de Cristo en el presente, que comienza con su resurrección y concluye con el acontecimiento de su parusia⁵³.

Otros sostienen que para los corintios *la resurrección había irrum-*

47 Cf. Wedderburn, art. cit., pp. 234-39.

48 Cf. Dahl, art. cit., pp. 229-35, que considera este tipo de entusiasmo como una perversión del mensaje que Pablo predicó en Corinto. No ve la necesidad de recurrir a otras influencias extrañas.

49 Cf. P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, ATANT 61 (Zürich 1971) p. 118.

50 Como lo mostrarían los rasgos apocalípticos en la historia de la pasión. Cf. H.-W. Bartsch, 'Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern', *EvT* 19 (1959) 116-31; 'Early Christian Eschatology in the Synoptic Gospels', *NTS* 11 (1964-65) 387-97.

51 Esta identificación de la aparición del Señor resucitado con su parusia, pronto corregida, en el fondo no se ha perdido nunca, sino que se ha espiritualizado o interpretado dialécticamente, según H.-W. Bartsch, 'Die Argumentation des Paulus in 1 Cor 15, 3-11', *ZNW* 55 (1964) 261-74, en p. 269.

52 Según C. L. Mearns, 'Early Eschatological Development in Paul: the Evidence of I and II Thess', *NTS* 27 (1980-81) 137-57, el impacto del creciente número de cristianos que estaban muriendo, pese a haber revestido un cuerpo de resurrección, fue uno de los factores que llevaron a Pablo a reconceptualizar la Parusia en la forma de la «Segunda venida» junto con una resurrección final.

53 Cf. H.-H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, GTA 18 (Göttingen 1981) pp. 33-37.

vido ya⁵⁴ por el bautismo, que les había proporcionado la naturaleza celeste y la libertad del pneumático⁵⁵. Desde J. Schniewind ha hecho camino la opinión de que tal gente era parte de la iglesia que había adoptado ideas gnósticas⁵⁶. Se alega que la mala comprensión del mensaje paulino por los adversarios de Corinto pudo ser ocasionada por la doctrina bautismal del Apóstol. Las Pastorales combaten una o dos generaciones después formas soñadoras de la fe en la resurrección (2 Tim 2, 18) que veían en el bautismo la culminación final⁵⁷. Los corintios mantenían que, con la venida del Espíritu y su bautismo para iniciarles en una vida celeste aquí y ahora, habían entrado en una nueva existencia. Su «resurrección bautismal» (aludida en 1 Cor 4, 8) les había dado la plenitud de la vida de Dios y no había más por venir⁵⁸. Dentro de esta línea de interpretación es muy común el remitir a 2 Tim 2, 18⁵⁹ y pensar que el uso irónico de 1 Cor 4, 8 puede dar la clave de la cuestión principal de la carta: el contraste entre la «escatología realizada» del grupo de los «pneumatikoi» y la «escatología futurista» o «reserva escatológica» de Pablo⁶⁰. Podemos responder a estos planteamientos que si los opositores hubieran sostenido la doctrina de Himeneo y Fileto (2 Tim 2, 17), Pablo describiría tam-

54 Cf. E. Käsemann, 'Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahllehre', en *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1970) 11-34, en p. 23.

55 Para E. Käsemann, 'Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie', *Ibid.*, pp. 135-57, en p. 137, por las mismas razones explican también los maestros de error en 2 Tim 2, 18 que la resurrección ha acontecido ya y la modificación de tal expresión en el 4º evangelio, las deuteropaulinas y la parénesis bautismal del N.T. se retrotraen, por lo menos en su origen, a la tradición gnóstica. Pues toda gnosis atestigua, según él, la presencialidad de la salvación y se aparta con ello de la apocalíptica.

56 Cf. J. Schniewind, 'Die Leugnung der Auferstehung in Korinth', en *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Berlín 1952) 110-39. En cambio A. C. Thiselton, 'Realized Eschatology at Corinth', *NTS* 24 (1977-78) 510-26, prefiere una exégesis en términos de escatología y entusiasmo espiritual a otra en términos gnósticos (pp. 526-36). Una escatología «superrealizada» lleva a una visión «entusiástica» del Espíritu. Cuando convergen las dos tendencias encontramos la situación que existía en Corinto (p. 512).

57 J. M. Robinson, 'Kerygma und Geschichte im Neuen Testament', *ZTK* 62 (1965) 294-337, en pp. 303-16, busca esa interpretación herética del kerygma, en el sentido de un eschaton ya cumplido para los iniciados, tras los diferentes excesos corintios, contra los que se vuelve Pablo en 1 Cor. Considera que tales perspectivas llegaron a tener entrada en la escuela paulina (Col 2, 12-13; Ef 2, 5-6) y que, vista la creciente influencia de esa interpretación de Pablo en tiempo deuteropaulino, no es sorprendente que el mismo Pablo, que había combatido en Corinto la resurrección cumplida en el bautismo, fuera reclamado por movimientos gnósticos dependientes de esa herejía, como los valentinianos.

58 Cf. R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation. Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids, Michigan 1984) pp. 93-94, para quien esta enseñanza anticipa también la idea gnóstica posterior contenida en 2 Tim 2, 18.

59 Cf. A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes*, *NTA* 4 (Münster 1968) p. 42.

60 Cf. Bruce, *op. cit.*, p. 144; Meeks, *op. cit.*, pp. 177-80.

bién su postura como que «la resurrección ha acontecido ya» (2 Tim 2, 18) y no como lo hace: «no hay resurrección de los muertos». Las opiniones reflejadas en 1 Cor 4, 8 encajan sin más con la convicción, de una parte y otra, de que algunas de las bendiciones salvíficas no quedan enteramente remitidas al futuro⁶¹. No nos parece **acertada** la postura de algunos críticos que para explicar a S. Pablo pretenden estar mejor informados que él. Para H. von Soden no se trata en 1 Cor de una negación de la resurrección —aunque lo formule así Pablo desde su comprensión escatológica de la resurrección— sino de la afirmación de que la resurrección ha acontecido ya (*en la gnosis, en el pneuma*). Lo que se niega en Corinto es el carácter somático y escatológico (ambos van juntos) de la resurrección. Describe a los gnósticos corintios como entusiastas excitados por la creencia en el Espíritu, que ponen decisivamente su confianza en que por los sacramentos de Cristo quedan corroborados frente a todas las potencias y por ello poseen una «exousía» sin límites⁶². H. Conzelmann juzga que la explicación de von Soden concuerda con 1 Cor 4, 8 y la entera contraposición de la carta; pero no con la expresión de 15, 19 (esperanza durante esta vida) y de 15, 32 (exponerse a riesgos de muerte)⁶³. Añadimos que no hay que valorar demasiado la opinión de los corintios a la luz del comentario irónico de Pablo en 4, 8: como si describiese en efecto una actitud entusiasta de plena escatología realizada. Es simplemente una denuncia de la autosuficiencia religiosa en que se colocaban los fieles más presuntuosos. Nada indica que haya que identificar a los que Pablo corrige como a hijos muy queridos (4, 14), esos «hinchados» (4, 18) con los negadores de 15, 12.

El mismo hecho de la negación hace inverosímil la explicación de que los corintios no pensaban en la muerte, o lo que ocurriría al cuerpo en esa eventualidad. Según A. T. Lincoln considerándose como *ángeles* (cf. Lc 20, 36)⁶⁴ no pensaban morir. Al no haber dejado sitio a la muerte en su escatología, tampoco lo tendrían para la resurrección de los muertos⁶⁵. La experiencia de la muerte de cristianos no podía ser ignorada⁶⁶.

61 Cf. Wedderburn, art. cit., p. 232.

62 Cf. H. von Soden, 'Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor 8-10', en *Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge I* (Tübingen 1951) 239-75, en p. 259.

63 Cf. H. Conzelmann, *Die erste Brief an die Korinther*, KEKNT 5 (Göttingen 2^a 1981) p. 320.

64 Pero precisamente Lc 20, 35 habla de la resurrección de los muertos.

65 Cf. A. T. Lincoln, *Paradise now and not yet. Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology*, SNTS MS 43 (Cambridge 1981), en pp. 33-37, que intenta integrar en su explicación el desconcierto ante las muertes de cristianos.

66 Cf. Act 7, 60; 12, 2; 1 Tes 4, 13; 1 Cor 15, 6.18.20. Notemos para concluir

Los presuntos trasfondos de los negadores

Parece ser que la mayoría de los exegetas, desde Orígenes hasta comienzos del s. xx, han tratado de entender la posición de los negadores sobre el trasfondo de las múltiples consideraciones helenísticas sobre muerte e inmortalidad. En tanto no se negase toda vida individual tras la muerte, como Epicuro, el griego creía bajo el influjo de la religión órfica y la filosofía platónica, que tuvo también su influencia sobre el estoicismo, en la supervivencia del alma separada, ya libre del cuerpo⁶⁷. Es la mentalidad que suele atribuirse a *la filosofía popular platónica*. Las opiniones de los corintios debían de proceder de los prejuicios filosóficos griegos contra la materia⁶⁸. Por la afilada dicotomía que los griegos habían puesto entre cuerpo y alma, los corintios centraban su atención sobre la resurrección de la corporeidad terrena y la rechazaban como una crasa crudeza inaceptable para la mente griega⁶⁹. La resurrección implicaba que tras la muerte, el alma se iba al Hades o al Sheol y esperaba allí hasta el día del juicio cuando se reuniría con el cuerpo. Para el mundo helenista educado esta perspectiva era inaceptable por dos razones: 1) Yo no se creía, pese a Homero y Platón, en un Hades subterráneo; 2) Era escapar del cuerpo, no una futura reunión con él en la resurrección, lo que parecía deseable al mundo helenista debido a su particular antropología⁷⁰. Lo discutido por los corintios era la continuación de la existencia «corporal» tras la muerte. No se trataba de la renuncia a toda vida posterior. Su expectativa del más allá estaba influida por la depreciación de lo corporal sobre la base de una antropología filosófica platónica. El dualismo entre lo sensible, corporal, material y lo inteligible, espiritual, ideal, había calado ya en los ambientes populares. La salvación definitiva no podía entenderse sino como liberación de la cárcel o tumba del propio cuerpo y el logro de una vida divina para el alma inmortal.

Esta referencia a la mentalidad predominante en los círculos

que algunos exegetas, desorientados ante la variedad de explicaciones propuestas, parecen tratar de armonizar varias de ellas (cf. Alló, op. cit., p. 399) o las enumeran considerándolas igualmente plausibles. Cf. H.-J. Venetz, *Die Glaube weiss um die Zeit. Zum paulinischen Verständnis der «Letzen Dinge»* (Freiburg 1975) pp. 83-84. Ya J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Göttingen 1910) p. 345, vacila entre la resurrección ya acontecida y la entrada inmediata de las almas en el cielo.

67 Cf. Weiss, op. cit., p. 345.

68 Cf. Alló, op. cit., p. 399.

69 Cf. B. M. Ahern, 'The Risen Christ in the Light of Pauline Doctrine of the Risen Christian (1 Cor 15, 35-37)', en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit, Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus* (Rome 1970) (Città del Vaticano 1974) 423-39, en p. 425.

70 Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (London 1958) pp. 303-4.

espirituales del helenismo puede concretarse remitiendo a *los cultos helenísticos populares* ⁷¹. En tal contexto no sorprende que los corintios subrayasen el presente como tiempo de posesión del Espíritu y mostrasen un desprecio por el cuerpo y las materias «mundanas». Por ello habrían negado una resurrección monística, hebrea, del cuerpo en favor de una concepción dualista del más allá, corriente entre los cultos populares orientados sacramentalmente. Los corintios habían entendido también la resurrección de Cristo como exaltación celeste ⁷². Podían entender la soteriología cristiana (participación en ritos sacramentales que daban parte en el destino del dios cultural) en el sentido de los misterios, cuyo efecto se consideraba de aquí. Aunque también está atestiguada la fe en que los misterios proporcionan la inmortalidad, se buscaba en primera línea la felicidad terrena ⁷³.

Sin embargo el remitir a la filosofía popular platónica es una indicación demasiado genérica. Los tópicos del dualismo platónico estaban muy difundidos. Sus temas se habían repartido en términos muy utilizados en el lenguaje común. Algo parecido a lo que hoy día ocurre con tópicos que originalmente pudieron ser característicos del marxismo, del existencialismo o del psicoanálisis freudiano, por citar sólo unos ejemplos; sin que ello implique que quien los utiliza se arraigue necesariamente en los planteamientos correspondientes a esas ideologías. La concreción del trasfondo helenístico en los cultos místéricos da por supuesta la interpretación sacramental de las comidas en los misterios. Interpretación que está basada en pruebas ligeras o muy cuestionadas ⁷⁴.

Otros intérpretes han tratado de delimitar un trasfondo dentro del *judáismo*. Ya hemos visto que Wedderburn alega el influjo de la antigua escatología de los profetas para argüir que la esperanza de los negadores quedaba limitada a los que encontrase con vida la plena manifestación del reino de Dios o de Cristo ⁷⁵. Günther ha postulado la unidad básica de los opositores judaizantes de Pablo: Varios de sus conversos procedían de diferentes ramas del esenismo y el movimiento del Bautista y otros de los lectores de varios apocalipsis. Según él los adversarios de Pablo eran creyentes cuyo tras-

71 E. Käsemann, 'Neutestamentliche Fragen von heute', en *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen ³1970) 11-31, en p. 28, insiste en calificar el entusiasmo corintio como variante cristiana de una gnosis mitológica. Una posibilidad dada desde el comienzo al cristianismo de entenderse en analogía a una religión de redención de los cultos místéricos.

72 Cf. J. H. Wilson, 'The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead', *ZNW* 59 (1968) 90-107.

73 Cf. Conzelmann, op. cit., p. 319.

74 Cf. W. L. Willis, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, SBL DS 68 (Chico, California 1985) pp. 9-63.

75 Cf. Wedderburn, art. cit., pp. 229-41.

fondo era un judaísmo místico-apocalíptico, ascético, no conformista, sincretista, más próximo al esenismo que a otra «escuela» o secta de santidad conocida. La persistente lealtad de Pablo al fariseísmo⁷⁶ pudo alimentar una actitud hostil a los esenios, cuya enseñanza influyó sobre sus opositores⁷⁷. Esta reconstrucción se apoya más en la delimitación de ambientes sectarios existentes por entonces, que en la prueba de una vinculación real de Pablo y su entorno con esos movimientos.

Tiene más apoyo en los textos el presunto *trasfondo judeohele-nístico* que Horsley ha delimitado en una corriente sapiencial que tiene su mejor exponente en Filón de Alejandría⁷⁸. Alega que mientras las divisiones entre los corintios están muy conectadas por una obsesión con «Sophia» (1 Cor 1, 10-3, 23), Pablo rechaza tanto la sabiduría retórica como la soteriológica. Subraya que la mayor parte del lenguaje y tema de los corintios puede encontrarse en Filón. No llega a decir «todos» porque reconoce a disgusto («excepto acaso») que falta el contraste «pneumatikós-psychikós». Destaca también que la misma terminología (con la excepción señalada) ocurre de modo significativo en Sab. Filón, en particular, ve la perfección como un estado espiritual alcanzado firmemente en el curso de esta vida. Usa los términos que se hallan en 1 Cor 1, 26; 4, 8-10 para referirse a una élite espiritual, que ha llegado a un nivel exaltado de existencia espiritual, obtenida mediante una íntima relación con «Sophia» (entendida tanto en sentido ético como soteriológico). Filón llega a identificar el contraste entre el hombre celeste y el terreno con la distinción de niveles religiosos. Además la antítesis filoniana envuelve el correspondiente dualismo en su comprensión de la naturaleza humana (alma inmortal/cuerpo mortal). En consecuencia, el estado ideal del alma en su inmortalidad es quedar desnuda del cuerpo muerto y de las cosas terrenas. Que la tradición sapiencial alejandrina pudo llegar a los corintios por mediación de Apolo⁷⁹ es una conjetura ya antigua; pero Horsley parece desbordar sus propios presupuestos cuando concluye que los corintios habían concentrado su fe en Sophia y considerado a Cristo meramente como mistagogo y maestro de Sabiduría. En 1 Cor Pablo traza un contraste de sabidurías (1, 17-3, 4), que se centra en la antítesis entre el discurso humanamente sabio y la predicación de la cruz (1, 17), entre la sabiduría de Dios y la de este mundo (2, 5-16); pero no hay la menor huella de una sabiduría divina comprendida como alternativa a Cristo. Que

⁷⁶ Cf. Flp 3, 5; Act 23, 6; 26, 5.

⁷⁷ Cf. J. J. Günther, *St Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teaching*, SpNT 35 (Leiden 1973) pp. 314-17.

⁷⁸ Cf. Horsley, NT 20 (1978) 203-31.

⁷⁹ Cf. Act 18, 24; 1 Cor 1, 12; 3, 5-6.22; 4, 6; 16, 12.

Cristo fue considerado sólo como mistagogo y maestro de sabiduría por los corintios, es algo que no puede encontrar ningún apoyo en la discusión paulina. A no ser que se quiera cargar todo el peso de esta interpretación sobre el texto, muy discutido de 1, 12d. La presunta referencia a Pablo, Apolo o Cefas como mistagogos impide pensar que se cita a Cristo en la misma línea de valoración.

Hay que reconocer que son bastantes los exegetas de renombre que, con diversos matices, identifican a los negadores con *los gnósticos*. Parece que abrió brecha W. Lütgert (1908), seguido de R. Bultmann, E. Käsemann, W. Schmithals y muchos otros que han tratado de entender los fallos de los corintios a partir de una gnosis temprana entusiástica⁸⁰. Sin embargo hemos de destacar de entrada que una expectativa del más allá, acuñación del dualismo gnóstico, sería del mismo tipo que las anteriormente señaladas: la fraguada por la filosofía popular platónica, los cultos místéricos del helenismo o el judaísmo helenístico apocalíptico-sapiencial. Si no aparece combinada con otros elementos específicamente gnósticos, no se puede hablar de que haya prueba de un trasfondo gnóstico⁸¹. Algunos exegetas, como J. Schniewind, W. G. Kümmel y J. M. Robinson, han buscado apoyo para la calificación gnóstica en la interpretación de 2 Tim 2,17-18. Ya hemos notado anteriormente que la formulación de 1 Cor 15, 12 contradice la de 2 Tim 2, 18. Puede que Himeneo y Fileto pensasen en una resurrección ya acontecida por el bautismo o que sucede a la recepción de la gnosis; pero la mayoría de los exegetas piensa actualmente que esa polémica la formula un paulinista de la tercera generación. Lo que decían los de Corinto es que «no hay resurrección». Una investigación en las fuentes gnósticas demuestra que es insostenible la pretensión de Schmithals de que los gnósticos negaban la resurrección⁸².

En las controversias doctrinales de Corinto no entra en juego el gnosticismo; puesto que 1) en ninguna parte aparece que el objeto de la sabiduría de los adversarios consistiese en una consubstancialidad del propio yo con la divinidad; 2) Los corintios no conocían ninguna escisión en la divinidad; 3) En todo el c. 15 no habla Pablo

80 E. S. Fiorenza, 'Apocalyptic and Gnosis in the book of Revelation and Paul', JBL 92 (1973) 565-81 remite a paralelos llamativos entre la enseñanza y práctica de los Nicolaitas del Apoc (2, 1-7.12-19) y los problemas planteados por los entusiastas de Corinto. Puede que los opositores de Pablo y los nicolaitas representen el mismo tipo de teología entusiástico-libertina; pero no se sigue que fueran gnósticos.

81 La ambigüedad que sigue a cualquiera de los dualismos puede observarse en la opción de Hoffmann, op. cit., pp. 240-48, a caballo entre la explicación por la sensibilidad popular helenística y el influjo gnóstico.

82 Cf. E. H. Pagels, '«The Mystery of the Resurrection»: A Gnostic Reading of 1 Corinthians 15', JBL 93 (1974) 276-88.

de que el estado actual no es el estado de salvación final; no hay tal contraposición entre ya presente y futuro. Lo que se contrapone a su predicación no es para él «ya estamos resucitados», sino «los muertos no resucitarán» (lo típicamente gnóstico es utilizar y espiritualizar —no el rechazar— el término y concepto «resurrección»); 4) Jamás «anástasis» significa en las paulinas una resurrección espiritual; sino al dejar el reino de la muerte, el alzarse del estado de muerto; 5) Los argumentos de 15, 17-19 y 29-30 no tocarían a gnósticos, que también sostenían la culminación de la existencia espiritual en el más allá⁸³; 6) Si la opinión de Bultmann y Schmithals sobre Pablo y 1 Cor 15 fuera exacta sorprende que los exegetas gnósticos no sólo no captasen la entera punta de la polémica antignóstica de Pablo sino que, en vez de repudiarlo como su opositor más obstinado, reclamasen sus cartas como una fuente primaria de su propia teología gnóstica⁸⁴. Tales gnósticos querían ser conscientemente seguidores de Pablo⁸⁵. Lo que se ha descrito como «terminología gnóstica» en las cartas paulinas es más bien «terminología paulina» en los escritos gnósticos⁸⁶. El gnosticismo es un movimiento posterior en que tanto la tradición judía, ampliamente recibida, como la cristiana primitiva fueron helenizadas masivamente⁸⁷. Puede quedar abierto si la «gnosis» en tiempos de Pablo era algo más que platonismo judaizante o judaísmo platonizante⁸⁸. Los opositores de Pablo en Corinto eran a lo más los primeros comienzos tanteadores de lo que más tarde se desarrolló en un gnosticismo a plena escala⁸⁹. La influencia hipotética sobre Pablo y el cristianismo primitivo de un «gnosticismo precristiano», para el que no hay prueba real, resulta de leer los documentos del s. I con lentes del s. II. Lo que tenemos en Corinto no es todavía gnosticismo sino una clase de gnosis⁹⁰.

83 Para una exposición más detallada, cf. Spörlein, op. cit., pp. 176-81 y S. Arai, 'Die Gegner des Paulus im 1. Korintherbrief und das Problem der Gnosis', NTS 19 (1972-73) 430-37, en pp. 436-37.

84 Cf. Pagels, art. cit., p. 276.

85 Cf. A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHT 58 (Tübingen 1979) pp. 97-101.

86 Cf. E. H. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia 1975) p. 164.

87 Cf. U. Wilckens, 'Zu 1 Kor 2, 1-6', en C. Andresen - G. Klein (ed.), *Theologia crucis — Signum crucis. Festschrift für E. Dinkler* (Tübingen 1979) 501-37, en p. 537.

88 Cf. E. Schweizer, 'Paul's Christology and Gnosticism', en *Paul and Paulinism* (London 1982) 115-23.

89 Cf. R. McL. Wilson, 'How Gnostic were the Corinthians?', NTS 19 (1972-1973) 65-74.

90 Cf. R. McL. Wilson, 'Gnosis at Corinth', en *Paul and Paulinism* (London 1982) 65-74.

La argumentación paulina

Creemos que el trasfondo judío de la doctrina de la resurrección basta para explicar tanto su rotunda afirmación, apoyada en la experiencia pascual, como las dudas y discusiones; pues ya se daban en el judaísmo helenístico y palestino de antes de Cristo. Cavallin, que ha estudiado detenidamente este trasfondo, muestra cómo hay en el judaísmo antiguo gran variedad de ideas sobre el fin de la historia del mundo, sobre la muerte y lo que sigue a la muerte de cada individuo. Ideas diversas, que a veces aparecen yuxtapuestas en el mismo documento. Los dos tipos principales de creencia sobre la vida del más allá (resurrección de los muertos e inmortalidad del alma) se combinan fácilmente, con o sin el concepto armonizador del estado intermedio. Los testimonios, tanto sobre la resurrección del cuerpo como sobre la inmortalidad del alma, aparecen desde al menos el 100 a.C. al 100 d.C. En toda esta documentación, la convicción sobre una nueva vida del justo no suele basarse en un argumento antropológico (como en el «Phaedo» de Platón); sino que está hondamente referida a las tradiciones sacras de Israel⁹¹. La tradición cristiana prosigue esta misma línea. En la tradición sinóptica el argumento que Jesús opone a los objetantes saduceos es que el Dios que se presenta como Dios de Abraham, Isaac y Jacob no es un Dios de muertos sino de vivos (Mc 12, 26-27par.) El cristianismo primitivo no quiere saber nada de una tercera alternativa (inmortalidad del alma) entre el rechazo saduceo de la vida futura y la doctrina de la resurrección de los muertos. Sabemos además que es la tradición del justo sufriente, cuando se llega al caso extremo del martirio, el cauce por el que la fe judía desembocó en la creencia en la resurrección⁹². Esta tradición desempeñó también un papel fundamental en la elaboración de la cristología primitiva y en particular de la paulina⁹³.

Los negadores corintios, de haber sido epicúreos o saduceos (cf. 15, 19.32)⁹⁴ habrían sido casos muy aislados del resto de la comu-

91 Cf. H. C. C. Cavallin, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead, I. An Enquiry into the Jewish Background* (Lund 1974) 199-208.

92 Cf. K. T. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition von 'leidenden Gerechten' und ihre Rezeption bei Paulus*, WUNT 13 (Tübingen 1984) pp. 90-92 y 107-9.

93 *Ibid.*, pp. 168-375.

94 Ahern, art. cit., p. 425, considera que los vv. 33-34 parecen indicar que los corintios, al negar la resurrección, rechazaban la realidad de la supervivencia misma, con la consiguiente quiebra moral que tal rechazo conlleva. Wilke, op. cit., pp. 57-59, deduce en cambio de los vv. 19 y 32 que Pablo no combate un nihilismo corintio sucumbiendo a un malentendido. Arguye que en tal caso Pablo no hubiera escrito el v. 39. Creemos que en la argumentación de los vv. 19 y 32-34 Pablo se expresa como si del rechazo de la resurrección de los muertos, al implicar el de

nidad; pero no parece posible compaginar tales posturas con la fe cristiana. Creemos que en su argumentación de los vv. 19 y 32-34 Pablo se expresa *como si* el rechazo de la resurrección de los muertos implicase de hecho el negar la de Cristo (v. 16). De este supuesto deriva la vanidad de la fe (v. 14) y una esperanza mísera (v. 19), la ineficacia de la obra de Cristo (v. 18), el sin sentido de la muerte (v. 32), un indiferentismo moral y una ignorancia religiosa proclives al pecado (vv. 33-34). Puesto que los adversarios no negaban la resurrección de Cristo (v. 11), tampoco se daban de hecho las consecuencias que deduce el Apóstol de esa premisa que no tiene para él mismo más realidad que la de un argumento ⁹⁵.

El rechazo de la resurrección corporal se entiende a partir de las dificultades alegadas en el v. 35 ⁹⁶ y desde un planteamiento que Pablo recoge en 6, 13a-b ⁹⁷ y reconoce básicamente como suyo en 15, 50. Esta enseñanza paulina pudo servirles de pretexto para encerrarse en una expectativa de la inmortalidad del alma/glorificación celeste como la difundida en el judaísmo helenístico. Puesto que los negadores profesaban la resurrección de Cristo (15, 11), la entenderían como un caso totalmente excepcional, comprensible desde la inmediata revivificación y transfiguración del cadáver puesto en el sepulcro (15, 4a); pero, ¿cómo aplicar tal precedente a los demás muertos? La objeción básica queda muy bien expresada en 15, 35 y toda la argumentación paulina subsiguiente se esfuerza en darle respuesta desde varios puntos de vista:

La analogía de la semilla (15, 36-38) implica la continuidad tanto como la discontinuidad entre el hombre que muere y el que resucita ⁹⁸. La distinción de cuerpos correspondientes a las semillas es obra de Dios (v. 38). De la distinción de carnes entre los seres vivos de este mundo (v. 39) se eleva a la diversidad entre los cuerpos terrenos y los celestes (v. 40) y dentro de éstos al contraste entre

la de Cristo, se llegase fácilmente a un indiferentismo moral (vv. 33-34), al sin sentido de la muerte (v. 32), a la ineficacia de la obra de Cristo (v. 18), a la vanidad de la fe (v. 14) y a una esperanza mísera (v. 19). Puesto que los adversarios no la negaban (v. 11), tampoco se daban de hecho las consecuencias que enuncia el Apóstol.

⁹⁵ *Argumentos* son algo distinto de *pruebas*. Cf. Siegert, op. cit., p. 20.

⁹⁶ A. R. J. Sider, 'The pauline conception of the resurrection body in 1 Corinthians 15, 35-49', NTS 21 (1974-75) 428-39, en p. 429, le parece mejor traducción del v. 35a: «Es posible que los muertos resuciten?», que la más corriente: «¿cómo resucitan los muertos?», porque «¿qué clase de cuerpo?» es la segunda cuestión (v. 35b) de los oponentes. Opinamos que la doble pregunta trata de expresar la imposibilidad desde dos aspectos: el cómo y el con qué.

⁹⁷ Sider, NT 19 (1977) p. 131, juzga probable el ver en 1 Cor 6, 13 una buena ilustración de la actitud de los negadores para con el cuerpo.

⁹⁸ Sider, NTS 21 (1974-75) p. 432, considera que aunque Pablo no podía proveer una explicación científica para la continuidad orgánica de semilla y planta, estaba muy familiarizado con el hecho de la continuidad orgánica.

los astros (v. 41). Los vv. 39-41 generalizan el alcance del v. 38. Los vv. 36-41 constatan como experiencia de la naturaleza que en la creación todas las creaturas alcanzan su pleno ser al morir la semilla y darles Dios su cuerpo peculiar⁹⁹. Subraya que la muerte es una condición previa de la nueva vida¹⁰⁰. Queda también implicado que la resurrección corporal es expresión de la fidelidad de Dios a su creación¹⁰¹. Al acentuar la diferencia del esplendor de los cuerpos terrenos y los celestes y de éstos entre sí (vv. 40-41) va preparando la comprensión del cuerpo pneumático como cuerpo psíquico enteramente sometido al Espíritu de gloria¹⁰². A renglón seguido expresa las aplicaciones de lo antedicho a la resurrección de los muertos (vv. 42-44). Pero cuando habla de lo sembrado en corrupción, ignominia, flaqueza y cuerpo animal, para resucitar en incorrupción, levantarse en gloria, poder y cuerpo espiritual, no es aventurado pensar que pone más el acento en los aspectos éticos que en los meramente biológicos¹⁰³. Podemos asegurarlo a la luz de 1 Cor 2, 14-15. El cuerpo u hombre psíquico (o natural) es el hombre creado por Dios con la potencialidad del pecado. El cuerpo u hombre espiritual es la persona libre de toda conexión con el pecado y llena con el don del Espíritu¹⁰⁴.

Más que proclamar grandes verdades (como es el caso en 1 Cor 15, 20-28.50-58) en los vv. 35-44 el autor explica, argumenta, el estilo es elaborado, la redacción estructurada¹⁰⁵. Con el paso del v. 44 al 45 Pablo vincula la contraposición psíquico/pneumático con la especulación sobre dos Hombres primordiales, suscitada por Gen 1 y 2, para subrayar que lo pneumático no ha de entenderse como originario sino como objetivo¹⁰⁶. Para ello invierte la primacía temporal del

99 Cf. C. Burchard, '1 Korinther 15, 39-41', ZNW 75 (1984) 233-58, en pp. 237 y 253.

100 Cf. Martin, op. cit., pp. 95 y 131.

101 Cf. Schade, op. cit., p. 206.

102 Cf. S. Reyer, '«Estin kai (soma) pneumatikon», 1 Cr 15, 44b', StudiumM 15 (1975) 151-87.

103 Sider, NTS 21 (1974-75) p. 433, sostiene que el contraste primario especificado en el v. 43 es el de la superioridad ética de la persona resucitada. Ya no está teñida por el pecado.

104 Ibid., p. 436.

105 R. Morissette, 'La condition de ressuscité, 1 Corinthians 15, 35-49: structure litteraire de la pericope', Bibl 53 (1972) 02-8, caracteriza así toda la pericopa del v. 35 al 49: un género literario muy caracterizado. Un esquema de argumentación «racional» y no ya de «Escritura» o «Tradicición», que, como el esquema didáctico rabínico se divide en tres partes: 1) la cuestión u objeción; 2) el recurso a una comparación; 3) de donde se extrae una conclusión «a fortiori». Sin embargo pensamos que hay que deslindar los vv. 45-49 que corresponden al argumento de Escritura y Tradición ya utilizado en vv. 20-22.

106 Cf. G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131 (Göttingen 1983) pp. 357-61.

Hombre celeste¹⁰⁷ en razón de la cristología. Los vv. 45-49 son una construcción enteramente paulina. Desarrolla la antítesis entre Adán y Cristo, que ya ha esbozado en los vv. 21-22 y acabará condensando en Rom 5, 12. Para mostrar el paso del hombre terreno al celeste toma como punto de referencia a Cristo, hombre del cielo; pero también último Adán, hecho espíritu vivificante.

El v. 50 trasluce el trasfondo religioso de la objeción, aparentemente racionalista, del v. 35. Vemos también que Pablo pudo haber sido involuntariamente el inspirador del eslogan corintio citado en 6, 13a-b (aunque Pablo habla en el 15, 50 de «carne» y los corintios malentendieron «cuerpo»). Para el Apóstol «carne» siempre tiene una connotación de caducidad; mientras que «cuerpo» es neutro o más bien abierto tanto a esa cualificación como a la opuesta¹⁰⁸. El tampoco cree que la corrupción pueda heredar sin más la incorrupción; y nos dará la razón en el v. 56. Por eso, desde una expectación aún próxima (cf. 1 Tes 4, 15; 1 Cor 15, 51-52) de la Parusía, insiste en que la transformación es necesaria tanto para los ya muertos como para los que entonces sigan en vida (vv. 51-55). Afirma pues también aquí la universalidad de la corrupción, como en Rom afirmará la universalidad del pecado. Ni los vivos ni los muertos pueden tomar parte en el Reino de Dios tal como son. El v. 50 ofrece la aserción negativa y los vv. 51-53 añaden la positiva: vivos y muertos serán cambiados en la parusía¹⁰⁹.

El Apóstol ha dado así amplia respuesta a la segunda parte de la objeción aducida en el v. 35. También trata de responder al «¿cómo?» de la primera parte. Pero en lugar de recurrir a la imaginería apocalíptica (como en 1 Tes 4, 13-18), en el v. 51 llama «misterio» al modo fijado por la providencia para asegurar a todos la metamorfosis corporal preludio de la vida eterna¹¹⁰. Justifica la necesidad de esta transformación por la conexión entre corrupción, muerte, pecado y

¹⁰⁷ La línea de especulación antropológica que puede rastrearse desde Filón, los gnósticos y Orígenes hasta el s. iv. Cf. A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, BAC 286 (Madrid 1969) pp. 9-13. Está claro que Pablo no entiende el «pneuma» mencionado en 1 Cor 15, 44 como el «anthropos» preexistente de los gnósticos, ni habla sobre el Logos filoniano. Cf. K. Usami, 'How are the dead raised?' (1 Cor 15, 35-58)', *Bibl* 57 (1976) 468-93, en p. 486.

¹⁰⁸ Cf. B. Schneider, 'The corporate meaning and background of 1 Cor 15, 45b — 'O eschatos Adam eis pneuma zoiopoioum'', *CBQ* 29 (1967) 450-67, en p. 453.

¹⁰⁹ Cf. J. Jeremias, 'Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God (1 Cor XV 50)', en *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 298-307, en pp. 299-302.

¹¹⁰ El Apóstol no reserva el término «misterio» a una sola realidad, a un solo acontecimiento de la salvación. Cf. J. Coppens, 'Le «Mystère» dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumránien', en *Littérature et Théologie pauliniennes*, *RechBibl* 5 (Bruges 1960) 142-65, en pp. 151-54.

Ley (v. 56) a que aludió ya antes (vv. 21-22). Todo el desarrollo doctrinal, que del v. 54 al 57 puede calificarse de un midras sobre la muerte (las citas de Is 25a + Os 13, 14 sirven de corroboración argumental y base de comentario)¹¹¹, desemboca tras una acción de gracias triunfal (v. 57), en una parénesis consoladora (v. 58)¹¹². Traspira la convicción de que el problema será fácilmente superado y no perturbará más a la comunidad. Las cartas paulinas posteriores traslucen el acierto de esta previsión¹¹³.

La reacción de Pablo no se debe a que haya malentendido la posición de los negadores corintios, sino a que la radicaliza por su argumentación «ad hominem»¹¹⁴ y de «reductio ad absurdum»¹¹⁵. Su protesta no ha de entenderse simplemente como la de un fariseo fanático sostenedor de la resurrección corporal, sino a partir de la cristología. El v. 12 presupone en forma de pregunta el entero resultado¹¹⁶. En los vv. 12-19 argumenta sobre la realidad de la resurrección de Cristo como base de toda fe y esperanza cristiana¹¹⁷. Pablo se muestra fiel a su concepción coherente e inmutable de la vida cristiana como extensión a la humanidad del misterio de Cristo¹¹⁸. Si se excluye la posibilidad de la resurrección, tampoco sería legítimo afirmarla de Cristo (vv. 13 y 16). Quedarían vacíos de contenido la predicación cristiana y la fe por ella suscitada (v. 14). Sería además blasfemo atribuir a Dios lo que no quiso o no pudo realizar (v. 15)¹¹⁹. La fe sería vana y la redención de los pecados, obra de Cristo, una quimera (vv. 17-18). Todo esto implica que para el Apóstol la resurrección de Cristo es la garantía suprema, el sello divino de su obra salvífica. No tiene para nada en cuenta las otras categorías propuestas por el judaísmo apocalíptico y helenístico. Acaso por pensar

111 Cf. R. Morissette, 'Un midrash sur la mort (1 Cor 15, 54c à 57)', RB 79 (1972) 161-88.

112 F. Mussner, '«Schichten» in der paulinischen Theologie, dargetan an 1 Kor 15', BZ 9 (1965) 59-70, encuentra en 1 Cor 15 cuatro niveles principales en la teología paulina: tradición, experiencia personal, reflexión teológica y parénesis.

113 El Apóstol sólo vuelve al tema en 2 Cor 5, 1-10: sección autobiográfica parenéutica. Lo que hay de polémica corresponde a otra cuestión.

114 Cf. E. Osty, *Les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens*, BJ (Paris 1959) p. 64.

115 Cf. Hoffmann, op. cit., pp. 243-46.

116 Cf. T. G. Bucher, 'Die logische Argumentation in 1. Korinther 15, 12-20', Bibl 55 (1974) 465-86.

117 Cf. Wilcke, op. cit., p. 57.

118 Cf. Ahern, art. cit., p. 424.

119 Fundamento de la idea paulina es la predicación de Dios «que resucita (a los muertos o de los muertos)». Aunque todavía no es fórmula fija sí está muy distribuida por el corpus paulino (Gal 1, 1; 2 Cor 1, 9; 4, 14; Rom 4, 24; 8, 11). Resulta aclarador que Pablo vea tanto la resurrección de Jesús como la de los muertos como actuación creadora de Dios. Cf. Baumgarten, op. cit., pp. 125-26.

que si Cristo no hubiera sido sino uno más de los inmortales o exaltados al cielo, desaparecería la unicidad, el valor absoluto de su persona y obra. Más seguramente porque sabe de cierto, tanto por el Evangelio recibido y transmitido (vv. 1-7) como por su propia elección (vv. 8-10) que Dios resucitó a Cristo de los muertos. De no ser así los cristianos vivos no habrían logrado su reconciliación con Dios y los ya muertos perecieron como pecadores (vv. 17-18). La esperanza puesta en Cristo, ofuscación en esta vida presente, sería una suprema desgracia (v. 19).

Haciendo tabla rasa (v. 20a) de las hipótesis negativas en los vv. 12-19, Pablo abandona el tono dialéctico de la discusión suscitada por los negadores para adoptar desde el v. 20 el estilo del discurso teológico de una solemnidad enteramente profética (vv. 20-28)¹²⁰. Cristo es la primicia de los resucitados corporalmente (vv. 20 y 23). Lo mismo que por Adán sobrevino la muerte, por Cristo vino la resurrección de los muertos (vv. 21-22). Siguiendo el procedimiento semítico de la inclusión están dispuestas cada una de las partes del díptico formado por los vv. 20 a 23 y 24 a 28¹²¹. La primera parte sintetiza la historia salvífica en el pasado y el presente. En la segunda, renunciando a toda escenografía apocalíptica¹²², enuncia los acontecimientos del fin¹²³.

Tras esta proclamación (vv. 20-28), el Apóstol vuelve a la argumentación dialéctica¹²⁴. Aduce tres nuevos argumentos «ad hominem»: 1. La práctica corintia del bautizo por los muertos (v. 29)¹²⁵;

120 Cf. R. Morissette, 'La citation du Psaume VIII, 7b dans 1 Corinthiens XV, 27a', *SciEsprit* 24 (1972) 313-42, en p. 315.

121 *Ibid.*, p. 318.

122 Cf. E. Schweizer, '1 Korinther 15, 20-28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu', en E. E. Ellis - E. Grässer (ed.), *Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel* (Göttingen 1975) 301-14, en p. 304.

123 Aunque en cierto sentido la última edad de la historia ha llegado ya (1 Cor 10, 11), *el fin* indica en el v. 24 un tercer y último estadio que queda en el futuro. Cf. J. M. Court, 'Paul en the Apocalyptic Pattern', en *Paul and Paulinism* (London 1982) 57-66, en pp. 65-65.

124 Siegert, *op. cit.*, p. 246 destaca que el mensaje paulino corresponde tanto a la argumentación dialéctica como a la proclamación.

125 No podemos detenernos en esta *crux interpretum*. Para los Padres griegos los «muertos» son «los cuerpos sobre los que somos bautizados» (cf. K. Staab, '1 Cor 15, 29 im Lichte der Exegese der griechischen Kirche', en *Studia Paulina*. Congr. Inst. Cath. 1961, I [1963] 443 ss., citado por Conzelmann, *op. cit.*, p. 338). Es corriente conjeturar que, en su desconcierto sobre el destino de los ya muertos antes de recibir el Evangelio y su fuerte fe en la eficacia del bautismo, algunos practicasen el bautismo vicario. Cf. Lincoln, *op. cit.*, pp. 35-36. Hay testimonios posteriores de que en algunos círculos, más o menos heréticos, se introdujo esa práctica. Lietzmann, *op. cit.*, p. 82, cita los de Tertuliano, Epifanio, Filóstrato y un Concilio Cartaginense. Por su parte J. Murphy - O'Connor, '«Baptized for the Dead» (1 Cor 15, 29). A Corinthians Slogan?', *RB* 88 (1981) 532-43, trata de probar

2. El peligro a que se exponen los predicadores (v. 30); 3. La continua mortificación y el riesgo mortal por el que acaba de pasar el Apóstol (vv. 31-32a). Todo ello sería un contrasentido si los muertos no resucitaran. También esta sección concluye parenéticamente (vv. 33-34). La breve referencia a las malas conversaciones que estragan las buenas costumbres (v. 33), a los pecados derivados de la ignorancia teológica (v. 34) corroboran la conexión del problema discutido con algunos de los lemas corintios del resto de la carta, concretamente con los de 6, 12a.13a¹²⁶.

Conclusión

Al reprender los partidismos, san Pablo ha criticado el afán por la sabiduría humana (1, 20-2, 5) de los salvados por la predicación de la cruz de Cristo (1, 18.23-24; 2, 7-8). En su ponderación de los dones espirituales (12-14) corrige la estima desordenada de los carismas que habían abundado en Corinto a partir de su propio ministerio (2, 4-5; 14, 18). Sin duda el Apóstol había enseñado que el presente era tiempo de cumplimiento de la salvación prometida (10, 11), de la revelación de los misterios escondidos de Dios (2, 6-16; 15, 51), de la efusión de los dones del Espíritu (2, 4-5.12; 12-14). Los cristianos son ya los lavados (6, 11), santificados (1, 2; 6, 11), justificados (6, 11), enriquecidos en todo don (1, 5-7) por Cristo (1, 6.30) al recibir el Espíritu Santo (2, 12). Algunos, exultantes por los dones recibidos (12, 21; 14, 12), se habían engraido demasiado por ello (4, 7-8); pero no es razón suficiente para deducir que entendían la salvación como una realización perfecta en esta vida. Lo mismo que san Pablo debían de tener muy claro que el fin escatológico quedaba por delante (15, 24). No hay huellas de que pusieran en duda la doctrina de la futura venida del Señor para la culminación definitiva (1, 7; 3, 13-15; 4, 5; 5, 5; 6, 2.14; 7, 29.31; 11, 26; 15, 23-28). Tampoco ignoraban las muertes de cristianos (15, 6.18) y les preocupaba el destino de los muertos (15, 29).

Podemos dar por descontado que el Apóstol les había subrayado las exigencias de la nueva vida cristiana frente al trasfondo de vicios del paganismo (5, 9-10; 6, 9-11.15-20; cf. Rom 1, 25-32; 13, 13) o de los israelitas pecadores (10, 5-10; cf. Rom 2, 9.12.21-24). La reden-

que la expresión «los que se bautizan por los muertos» sería un eslogan por el que los elitistas corintios se burlaban del tipo de esfuerzo que Pablo reclama de sí mismo y de otros. Pablo estaría diciendo que, desde la perspectiva de esa élite, sus fatigas apostólicas serían aún más fútiles de lo que imaginan.

¹²⁶ En prensa ya este artículo, nos ha llegado la obra de G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (Göttingen 1986), que esperamos comentar en una reseña próximamente.

ción reclama glorificar a Dios en la existencia presente (6, 20). Ello implica un esfuerzo continuo de superación; pues, cuando el hombre se queda en su condición natural, se cierra a las operaciones de Dios (2, 14). Lo que ocurre siempre que se deja llevar por sus tendencias naturales, «carnales», y se comporta conforme a criterios meramente humanos (3, 1-3). Este hombre, «carne y sangre» (15, 50), en su condición de pecador (6, 9-10) no puede heredar el Reino. Los que viven «carnalmente» no pueden agradar a Dios (8, 8). Por eso san Pablo reclama esfuerzo (15, 58), habla de «destrucción de la carne» (5, 5), da ejemplo de ascetismo (9, 4.25-27), vive una mortificación diaria (15, 31). Aunque también enseña a vivir las realidades cotidianas como glorificación de Dios (10, 31).

El lenguaje paulino de 1 Cor da pues pie a nuestra opinión de que, por su enseñanza anterior, algunos corintios había deducido de esa destrucción ascética de la «carne» la aniquilación escatológica del «cuerpo». Hay que suponer que los negadores de la resurrección de los muertos estaban también influidos por las múltiples consideraciones judeohelenísticas sobre muerte e inmortalidad. Aunque los intentos de precisar más ese trasfondo sincretista (judaísmo helenístico sapiencial, platonismo popular, cultos místéricos, gnosticismo), nos parecen demasiado especulativos. Los prejuicios del dualismo materia/espíritu, la dicotomía antropológica, la depreciación de lo corporal, estaban integrados en la *koiné* cultural del mundo greco-romano del s. I. Sobre este trasfondo genérico podía encontrar terreno fértil la denuncia paulina de la carne sometida al pecado, corrupción, muerte y juicio aniquilador, en contraste con la vida transformada por el Espíritu. Por una confusión de esa «carne» con lo corporal, pudieron llegar a discutir la resurrección de los muertos. Es probable que pensasen en una ascensión gloriosa del alma transfigurada por el Espíritu. Quizás los negadores, más que irreflexivos que hablaban un tanto a la ligera y sacaban, paradójicamente, conclusiones corruptoras de la moral (15, 33-34; 6, 12a.13a). fueran pretendidos teólogos, hinchados por su afán de saber (8, 1-2; 4, 6-7; 5, 2.6).

No parece que los negadores cuestionasen la resurrección de Cristo (15, 11), quizás debido a su inmediatez respecto a su muerte. El problema (15, 12) debieron de plantearlo atendiendo al hecho comprobado de la corrupción de los cadáveres de los cristianos ya muertos (15, 35).

En 1 Cor san Pablo sigue enseñando un dualismo ético, corrige el dualismo antropológico (6, 13b.15.19-20) y adoctrina sobre el dualismo escatológico (15, 42-49). No se detiene a explicar que no basta la inmortalidad o ascensión del alma porque entiendo la escatología desde la cristología. Cristo resucitado es la primicia de todos los

resucitados o transformados (15, 20-23.51-54). Ante la realidad de la resurrección de Cristo (15, 1-12), sello de su obra salvífica (15, 15.17b), núcleo de la predicación cristiana y fundamento de la fe (15, 11.14.17a) no quiere ver otra alternativa que el nihilismo soteriológico (15, 17-18) y escatológico (15, 19.32). Cuando Dios ha actuado de un modo determinado (15, 20.15) no vale la pena imaginar alternativas.

R. TREVIJANO ETCHEVERRIA

SUMMARY

St. Paul had taught an ethical dualism. Some of the Corinthians had deduced from Paul's teaching on the ascetic destruction of the «flesh» subjected to sin (cf. 5, 15; 15, 50) the eschatological annihilation of the «body» (6, 13b; 15, 12). In his reply the apostle corrects the anthropological dualism (6, 13c; 15, 19-20) and gives instruction on eschatological dualism (15, 42-49). He bases eschatology on Christology and he infers that the rejection of the former implies the rejection of the latter. He argues, therefore, as if there were no other alternative than soteriological and eschatological nihilism.