

CARLOS GIL ARBIOL

*La construcción de la EKKΛΗΣΙΑ  
a través de los comportamientos sexuales y las instituciones  
familiares en 1Cor.*

SEPARATA DE  
"LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO"  
BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS • Estudios 284

---

## LA CONSTRUCCIÓN DE LA ΕΚΚΛΗΣΙΑ A TRAVÉS DE LOS COMPORTAMIENTOS SEXUALES Y LAS INSTITUCIONES FAMILIARES EN 1 COR.

CARLOS GIL ARBIOL  
*Universidad de Deusto*

La primera generación de seguidores de Jesús, a pesar de su proximidad a él, reflejan ya una clara pluralidad de visiones sociológicas, teológicas y simbólicas. Una de estas ramas que formaban el árbol de los Orígenes del Cristianismo es la que desarrolló Pablo a partir de las tradiciones iniciadas por los judeocristianos helenistas en Siria. La relación que la tradición paulina mantiene con sus raíces no resulta fácil de sintetizar, puesto que fue a veces ambigua, a veces sorprendente; siempre conectada radicalmente con el acontecimiento pascual. Además de los diferentes desarrollos teológicos de esta tradición, las concreciones prácticas a la hora de crear, organizar y mantener unas comunidades de creyentes (ἐκκλησίαι) son las que nos muestran con más realismo esta tensión entre la fidelidad a los orígenes y la novedad de la misión entre gentiles. Una de las características más significativas de estas primeras generaciones es, precisamente, la utilización de algunas instituciones, roles, valores y comportamientos familiares para la creación de la ἐκκλησία. Algunas de estas tradiciones se apoyaron en la familia y encontraron en ella el medio de su asentamiento y extensión; otras, por el contrario, parece que mantuvieron posturas no sólo críticas sino de ruptura de la unidad familiar.

Este artículo<sup>1</sup> presenta un ejercicio de exégesis interdisciplinar, de carácter heurístico y abierto, utilizando algunos conceptos y modelos de las ciencias sociales como marcos conceptuales en los que comprender los datos sobre algunos comportamientos y valores referidos, en sentido amplio, a la familia en la Primera Carta a los Corintios. Este trabajo es una síntesis de parte de una investigación en curso sobre los Orígenes del Cristianismo y su relación con las instituciones sociales.

Antes de presentar los marcos conceptuales desde los que comprender los textos, es necesario tener en cuenta que Pablo como carismático, pudo utilizar la arbitrariedad y la ambigüedad como modo de mantener y aumentar su carisma<sup>2</sup>. Esta sencilla constatación exige cautela a la hora de interpretar los datos en un esquema lógico y coherente para el lector actual; cuando se buscan en los textos respuestas a preguntas que no son respondidas por él, la posibilidad de error es muy grande. Además, la unidad literaria de 1 Cor es un tema no resuelto<sup>3</sup>; si fuese un texto fruto de un trabajo de recopilación podría descubrir una evolución en las respuestas de Pablo en lo relativo a los valores y comportamientos que afectan tanto a las relaciones familiares como a la participación en los banquetes paganos.

## I. MARCOS CONCEPTUALES

La distancia cultural y cronológica que nos separa del objeto de estudio nos obliga a utilizar marcos de referencia adecuados para comprender los datos de 1 Cor adecuadamente<sup>4</sup>. He escogido tres marcos conceptuales de

<sup>1</sup> Agradezco a los participantes en el simposio las sugerencias recibidas, especialmente a E. Estévez y F. Rivas por su acertado comentario sobre la necesidad de incluir la referencia al "cuerpo teológico" en el modelo de M. Douglas.

<sup>2</sup> Cf. J. T. Sanders, "The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma: Poring through some Aporias in the Jesus Tradition", *NTS* 44 (1998) 1-25; aunque este artículo se refiere a los dichos de Jesús, el principio de arbitrariedad del carisma puede aplicarse también a Pablo: cf. B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive church as Reflected in the Pauline Epistles*, CWK Gleerup, Lund 1978.

<sup>3</sup> Es un tema muy discutido; sobre el carácter recopilatorio de esta carta ver: J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910; W. Schenk, "Der 1. Korintherbrief als Briefsammlung", *ZNW* 60 (1969) 219-243; J. C. Hurd, "Good News and the Integrity of I Corinthians", in: L. A. Jervis - P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul*, Sheffield Acad. Press, Sheffield 1994, 38-62; M. C. de Boer, "The Composition of 1 Corinthians", *NTS* 40 (1994) 229-245; S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996.

<sup>4</sup> La utilización explícita de los modelos elaborados desde las ciencias sociales ha venido enriqueciendo la exégesis desde hace años; algunos ejemplos, especialmente de la utilización de la sociología del conocimiento, son: Holmberg, *Paul and Power*; M. N. Ebertz, "Le stigmatisme du mouvement charismatique autour de Jésus de Nazareth", *Social Compass* 39 (1992) 255-273; M. Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994; Ph. F. Esler, *The First Christians in their Social World*, Routledge, London 1994; A. Kirk, "Crossing the Boundary: Liminality and Transformative Wisdom in Q", *NTS* 45 (1999) 1-18; C. J. Gil, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

diferente nivel de abstracción que considero adecuados: la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann<sup>5</sup>, la idea del cuerpo físico como imagen del cuerpo social de M. Douglas<sup>6</sup> y el más inmediato a la situación religiosa y cultural de los destinatarios de 1 Cor según diversos estudios de historia de las religiones<sup>7</sup>. Los tres sugieren preguntas y claves de interpretación en las que hacer relevantes y significativos los datos que Pablo presenta.

El primero de ellos explica los mecanismos por los que la realidad se construye socialmente, es decir, los procesos por los que cualquier cuerpo de conocimiento llega a quedar establecido socialmente como realidad (básicamente a través de tres fases: exteriorización, objetivación, interiorización)<sup>8</sup>. Este marco de comprensión nos aporta algunas preguntas y referencias sobre el proceso dialógico de construcción de una nueva realidad, situación en la

Respecto al interesante debate sobre las ventajas y riesgos de la utilización de modelos sociológicos en la exégesis ver cronológicamente: Ph. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivation of Lucan theology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1987, 6-16; Id., *The First Christians...*, 4-18; Id. (ed.), *Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, London 1995, 4-8; D. Horrell, *Social Ethos of the Corinthian Correspondence Interests and ideology from 1 Corinth to 1 Clement*, T. & T. Clark, Edinburgh 1996, 9-59; Ph. Esler, "Review of David Horrell: The Social Ethos of the Corinthian Correspondence", *JTS* 49 (1998) 253-260; D. Horrell (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, T. & T. Clark, Edinburgh 1999, 9-21; Id., "Models and Methods in Social-Scientific Interpretation", *JSNT* 78 (2000) 83-105; Ph. Esler, "Models in New Testament Interpretation: A Reply to David Horrell", *JSNT* 78 (2000) 107-113.

<sup>5</sup> P. Berger - Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1997. Sobre la posibilidad de la utilización de la Sociología del Conocimiento como instrumento transcultural, ver: C. R. Phillips, "The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284", in *ANRW* II/16.3 (1986) 2677-2773; S. K. Stowers, "The Social Sciences and the Study of Early Christianity", in: W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism* 5, Scholar Press, Atlanta 1985, 149-181; L.G. Bloomquist - N. Bonneau - J. K. Coyle, "Prolegomena to a Sociological-Study of Early Christianity - The Example of the Study of Early Christian Leadership", en *Social Compass* 39 (1992) 221-239; J. H. Elliott, *What is Social-Scientific*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 124.

<sup>6</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, 89-107; Id., *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S.XXI en España, Madrid 1991, 155-173. En este punto M. Douglas desarrolla el pensamiento de M. Mauss, "Técnicas y movimientos corporales", en: Id., *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid 1971, 337-356. Cf. J. H. Neyrey, "Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents", *Semeia* 35 (1986) 129-170.

<sup>7</sup> Había tres corrientes de creencias religiosas en Corinto durante la época romana: las divinidades sagradas y tradicionales del panteón griego (fundido con el romano) como Zeus, Afrodita o Poseidón (Júpiter, Venus y Neptuno); cultos específicos romanos (como el culto imperial) y religiones orientales (incluidas judaísmo y cristianismo); cf. Engels, *Roman Corinth: an alternative model for the classical city*, Univ. Chicago Press, Chicago 1990, 95. Cf. también: J. Wiseman, "Corinth and Rome I: 228 B.C.-A.D. 267", in *ANRW* II/7.1 (1979) 438-548, 509-528; R. Scranton (et al.), *Kenchreai. Eastern port of Corinth. I Topography and Architecture*, Brill, Leiden 1978, 70-87; M. J. Price - B. Trell, *Coins and their cities*, Wayne State University Press, Detroit 1977. No es despreciable la idea de que Corinto fuese conocida por sus costumbres libertinas: Cicerón, *De Re Publica* 2,7-9; Estrabón, *Geographica* 8,6,20-23; Plutarco, *Amatorius* 21; Id., *De Herodoti Malignitate* 39; Aelius Aristides, *Orationes* 46,25; Id., *Poseidon* 23; Alcifrón, *Epistulae* 24 [3.60]; Ateneo, *Deipnosophistae* 13,573c-574c.

<sup>8</sup> Cf. P. Berger - Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad...*, 15; P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1982, 15.

que se encuentra Pablo y la Comunidad de Corinto: ¿cuál es el proceso por el que se construye una realidad socio-religiosa como la ἐκκλησία? ¿Es útil la comprensión del proceso de resocialización? ¿Cómo se legitima esta creación? ¿Qué función cumplen las distintas instituciones y roles que toman parte en el proceso? ¿Cómo la visión de las instituciones familiares influyó en el proceso de resocialización? Y, por último, teniendo en cuenta la inestabilidad inherente a toda construcción humana, ¿qué mecanismos se desarrollan para asegurar un suficiente grado de simetría entre las realidades subjetivas y objetivas? ¿Cómo influyen las amenazas y agresiones externas en este proceso? ¿Cómo se aplica una terapia de asimilación de las amenazas?

El segundo nos ofrece un modelo analógico que explica cómo el cuerpo físico funciona como imagen del cuerpo social, de modo que donde se guardan cuidadosamente las barreras sociales podemos suponer un interés por las barreras del cuerpo y viceversa. Esta correlación la utiliza el mismo Pablo en 1 Cor 6,15-20 y en 1 Cor 12,12-27. El modelo del cuerpo nos permite plantear la pregunta sobre el verdadero alcance de ciertas afirmaciones de Pablo respecto a las fronteras cuerpo físico, para saber si están o no al servicio de la construcción y definición del cuerpo social-teológico (ἐκκλησία)<sup>9</sup>.

El tercero nos descubre las amenazas que acechan a las comunidades paulinas de Corinto y contra las cuales Pablo parece estar respondiendo. Estos peligros aparecen en los desafíos de diferentes sectores como algunos cultos místéricos<sup>10</sup>, la pujante fuerza de algunos grupos que abogan por una presencia pública para la mujer (la “nueva mujer”)<sup>11</sup>, ciertos grupos de carác-

<sup>9</sup> M. Douglas plantea, aunque sin mucho énfasis, la necesidad de incluir en su descripción de “los dos cuerpos” la ideología y la teología: “una vez analizada la correspondencia entre control corporal y control social tendremos la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología”; ver: Douglas, *Símbolos naturales...*, 95. En el caso de las cartas de Pablo, especialmente en la utilización del término ἐκκλησία, como vamos a ver, la distinción entre cuerpo social y cuerpo teológico es poco perceptible porque el segundo asume el primero.

<sup>10</sup> Como los que se describen en Corinto: Pausanias, *Graeciae descriptio* 2,2-37. Cf. L. J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*, Peeters, Leuven 2003, 56-64. Sobre los ritos de iniciación de algunos de estos en relación con las cartas paulinas, ver: M. Dibelius, “The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites” in: F. O. Francis - W. A. Meeks (eds.), *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity*, Scholar Press, Missoula 1975, 61-121. Cf. también Macdonald, *Las comunidades paulinas...*, 220. Sobre la relación con los Papiros mágicos, ver: A. Y. Collins, “The Function of Excommunication in Paul”, *HTR* 73 (1980) 225.

<sup>11</sup> Un fenómeno en gran medida provocado por el patriarcalismo y la promulgación de la *Lex Julia* de Augusto, que limitaba el papel de la mujer a la casa y a la procreación. Así, en este siglo, en las ciudades más importantes surgieron movimientos de mujeres que reclamaban autonomía, libertad, igualdad... y que procuraban ejercerlas, bien en asociaciones voluntarias bien en algunos cultos, especialmente de dioses orientales. Cf. B. Winter, *Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, 17-38; E. Fantham, “The New Woman: Representation and Reality” in: E. Fantham (et al.), *Women in the Classical World: Image and Text*, Oxford Univ. Press, Oxford 1994, 280-293, 285.

ter ascético<sup>12</sup>, las presiones de la *Lex Julia*<sup>13</sup>, ciertas instituciones familiares como el *conubium*<sup>14</sup>, etc... Estas amenazas parecen penetrar en la ἐκκλησία a través de ciertos comportamientos y valores que tienen una relación más o menos lejana con el concepto de familia como son las relaciones conyugales y sexuales, las relaciones parento-filiales, las relaciones serviles, los modelos de matrimonio o celibato, el estatus de las viudas, los roles de género, etc... Estas amenazas suponen un riesgo para las fronteras, integridad e identidad de la ἐκκλησία.

En este sentido resulta especialmente destacable la relación que parece establecer Pablo entre ciertos banquetes y algunos excesos en el comportamiento sexual, conexión que establecen también algunos autores bíblicos (Os 4,9-19) y grecorromanos<sup>15</sup>. 1Cor 10,1-22 tiene muchas similitudes con los comportamientos aludidos en 1 Cor 5,1-8; 6,12-20; 11,2-16 (ver 1 Cor

<sup>12</sup> Cf. R. Scroggs, “Paul and the Eschatological Women”, *JAAR* 40 (1972) 283-303; E. S. Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press, London 1983, 220-226; D. L. Balch, “1Cor. 7,32-35 and the Stoic Debates about Marriage, Anxiety and Distraction”, *JBL* 102 (1983) 429-439; M.Y. MacDonald, “Women Holy in Body and Spirit: The Sociological Setting of 1 Corinthians”, *NTS* 36 (1990) 161-191; A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress Press, Minneapolis 1990; J. M. Gundry Volf, “Celibate Pneumatics and Social Power: On the Motivations for Sexual Asceticism in Corinth”, *Union Seminary Quarterly Review* 48 (1994) 105-126; Id., “Controlling the bodies: A theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics”, in: R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence*, Leuven University Press, Leuven 1996, 519-541; W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Eerdmans, Grand Rapids 2004.

<sup>13</sup> Cf. Winter, *Roman Wives...*, 40-58.

<sup>14</sup> Cf. O. L. Yarbrough, “Paul, Marriage and Divorce”, in: J. P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World. A handbook*, Continuum, London 2003, 406-411; S. Treggiari, *Roman Marriage: “Iusti Coniuges” from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Clarendon, Oxford 1991, 43; B. Rawson, *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Clarendon, Oxford 1991.

<sup>15</sup> B. Winter recoge testimonios de las llamadas “sobremesas”: Winter, *Roman Wives...*, 71. Ver también: Id., *After Paul left Corinth: the influence of secular ethics and social change*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 82-85 (con muchas citas sobre el tema). Osiris se hacía personalmente presente en los banquetes en su honor: Aelius Aristides, *Orationes* 45, 27-28; Cf. Harland, *Associations and Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Fortress Press, Minneapolis 2003, 77. Plutarco dice: “Las relaciones [sexuales] immoderadas siguen a una comida licenciosa”: Plutarco, *Moralia* 126b, 997c; en 723a cita una reunión en Corinto (en los juegos ístmicos). Ateneo decía: “En los banquetes con carne no es tanto nuestro vientre que nos lleva a matar a los animales, cuanto nuestra incontinencia”: Atheneo, *Deipnosophistae* 3, 97. Filón presenta una descripción muy clara de los abusos en la comida junto con excesos sexuales en las sobremesas: Filón, *De Vita Contemplativa* 48-63. Las regulaciones de las asociaciones de Zeus Hysistos en Egipto (*PLond* 2193, línea 15: γευεαλογέω) y las de los adoradores de Baco en Atenas (IG II.2 1368: κλισία) incluyen castigos por relaciones homosexuales en el transcurso de la sobremesa de una celebración cultural: Cf. Harland, *Associations and Synagogues...*, 75. La abstinencia de mesa es parte del rito de iniciación del culto a Isis y Osiris según Apuleyo, que supone también abstinencia de relaciones sexuales; por tanto, en él, ambas cosas van unidas: Apuleyo, *Metamorphoses* XI 23,2-3; 30,1; el banquete posterior, que duraba tres días tras la iniciación, da cuenta del aspecto festivo, y quizá desordenado, que también tenía el culto a Isis (y otros dioses): Apuleyo, *Metamorphoses* XI 24,5. Cf. R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, Cornell University Press, Ithaca 1971, 164.

11,17ss), donde se percibe una estrecha relación entre ciertos comportamientos sexuales y abusos en la comida y bebida (orificios del cuerpo). Esta misma relación Pablo la hace explícita también en Gal 5,16-24 y en Rom 13,13, por lo que no la podemos considerar casual u ocasional.

Así pues, la conexión entre los banquetes y ciertos comportamientos sexuales pone en evidencia la validez y utilidad del modelo de M. Douglas sobre el cuerpo, puesto que éste parece convertirse en puerta simbólica por la que penetran las amenazas exteriores a la comunidad. Así mismo, reclama la conveniencia de un modelo que explique el tratamiento de la amenaza a un universo simbólico en construcción. Según Berger y Luckmann, estas amenazas son asimiladas mediante una serie de mecanismos compuestos por un aparato de *diagnósticos*, un cuerpo de conocimiento que incluya una *teoría* de la desviación, y un sistema conceptual para la *curación* del desviado. Para ello, se procura explicar las definiciones de la realidad consideradas desviadas según los conceptos del propio universo simbólico. No se trata sólo de asignarles un estatus ontológico negativo, sino de analizar detalle a detalle, su propio sistema de legitimación para explicarlos traduciéndolos en conceptos derivados del propio universo simbólico: es algo similar a engullirlos. De este modo, sutilmente, el ataque se convierte en un fortalecimiento del universo "oficial"<sup>16</sup>.

## II. LA ASIMILACIÓN DE LA AMENAZA

### 2.1. Diagnóstico: idolatría

El diagnóstico que Pablo hace es que estos comportamientos relacionados con banquetes y ciertos usos de la sexualidad suponen un peligro de idolatría por la estrecha relación que existe en su contexto entre ellos y los universos simbólicos de algunos cultos o visiones paganas. Así, por ejemplo, el incesto era un comportamiento legitimado por la teología en torno a Isis y Osiris<sup>17</sup>; los *μαλακοί* mencionados en 1 Cor 6,9 aparecen en numerosas ocasiones relacionados con el culto a Deméter, Isis, y otros dioses<sup>18</sup>; así también,

<sup>16</sup> Cf. Berger - Luckmann, *La construcción social...*, 145-148.

<sup>17</sup> Entre las atribuciones y cualidades de Osiris, está la de ser nombrado "el marido de su madre", nombre heredado de Amón: *Textos de las pirámides* 1652b; editados por: K. Sethe, Berlin 1908. Porfirio, según Eusebio, consideraba a Osiris indisolublemente unido a Isis por nacimiento, por relaciones matrimoniales y por parentesco: "la tradición le ha hecho a Osiris esposo, hermano e hijo" de Isis: Eusebio, *Preap. Evang.* 3,11,51. De igual modo, el epíteto "Toro de tu madre" aplicado a Osiris se relaciona con el incesto como uno de los temas tradicionales de la historia mítica: Cf. J. G. Griffiths, *The conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources; a study in ancient mythology*, Liverpool University Press, Liverpool 1960, 91-92. Estas costumbres influyeron directamente en el comportamiento familiar de los Ptolomeos: Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca Historica* I 27,1.

<sup>18</sup> Filón, *De specialibus legibus* I 319-336; III 7,40; *De Vita Contemplativa* 54-63; *De Vita Moses* 54. Cf. J. H. Elliott, "No Kingdom of God for Softies? Or, What was Paul Saying?", *BTB* 34

los *ἀρσενικοῦται* son mencionados en diversos cultos a Dionisos, Isis, etc.<sup>19</sup> Estas asimilaciones, junto con las referencias a los banquetes en los que estos comportamientos tenían lugar resultan un contexto propicio para comprender el diagnóstico de idolatría.

Esto se percibe en la identificación que Pablo establece entre, por una parte, *πορνεία, μοιχεία, μαλακία*, los *ἀρσενικοῦται* y las comidas sacrificiales con, por otra parte, la idolatría. Así, en 1 Cor 6,9-10, Pablo describe a los *ἀδικοί* como *πόρνοι, μοιχοί, μαλακοί* y *ἀρσενικοῦται* en relación con *μέθυσοι* y los iguala con los *εἰδωλολάτραι*. En 1 Cor 5,10 relaciona de nuevo al *πόρνος* con el *μέθυσος* y la *εἰδωλολατρία*<sup>20</sup>. En 1 Cor 10,7-8, nuevamente, Pablo coloca al mismo nivel y relacionados a los *εἰδωλολάτραι* con el comer, beber y divertirse (*φαγεῖν καὶ πείν καὶ παίξειν*) y los *πόρνος* (*πορνεύωμεν*), esta vez, además, haciendo alusión a los cultos paganos de los que deben quedar excluidos los creyentes (1 Cor 10,21-22). En otros lugares de sus cartas también establece relaciones semejantes: Gal 5,19-20; 1 Tes 4,3-8; Rom 2,22; Col 3,5; Ef 5,5.

### 2.2. Teoría: el sentido simbólico del cuerpo

La conclusión de la teoría que Pablo aplica a este diagnóstico se percibe con cierta claridad en el tratamiento práctico que Pablo da al tema de la carne sacrificada a los ídolos en 1 Cor 10,21: "no se puede comer de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios...". Esta misma explicación se aplica al caso de los comportamientos sexuales inadecuados en 1 Cor 10,7-8 y parece estar en el fondo de la relación entre la *πορνεία* la *μέθυσις* y la *εἰδωλολατρία*, por lo que son totalmente incompatibles con la pertenencia a la *ἐκκλησία*. ¿Cómo establece Pablo esta relación?

Si el cuerpo físico es imagen de la *ἐκκλησία*, todo lo que afecte al cuerpo afecta a la comunidad. Especialmente importantes son en este sentido las

(2004) 17-40, 30-31. La formación de los sacerdotes de Isis conllevaba la iniciación en los misterios fálicos (Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca Historica* I 88), practicaban la circuncisión (Herodoto, *Historiae* 2,37) y debían afeitarse todo el cuerpo cada tres días, lavarse tres veces al día y dos a la noche (cf. Witt, *Isis...*, 91). Isis, además, se presenta como mujer que se vuelve varón (Textos de las pirámides: PT 148).

<sup>19</sup> A Osiris se le llama también, según Plutarco, "Ársafes (de *ἀρσεν*), nombre que denota su virilidad" (lo cual no deja de ser una contradicción porque, precisamente, su miembro viril era lo que le faltaba): Plutarco, *Iside et Osiride* 37. En las prescripciones que se promulgaron en el s.II en Atenas para evitar excesos entre los Iobaccio se dice: "Si alguien comienza una pelea, o se le sorprende alterando el orden o penetrando en el lecho/diván de otro agraviando o insultando a alguien... pagará 25 dracmas": IG II.2 1368; traducción castellana en Leipoldt-Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* 2, Cristiandad, Madrid 1974, 92-94. Es interesante señalar el hecho de que al inicio de la procesión en honor de Isis, según cuenta Apuleyo, había varones disfrazados de mujeres: Apuleyo, *Metamorphoses* XI 8,2.

<sup>20</sup> Cf. C. De Vos, "Stepmothers, Concubines and the Case of *πορνεία* in 1 Corinthians 5", *NTS* 44 (1998) 104-114.

fronteras, los orificios del cuerpo, porque simbolizan las “puertas” de la comunidad; a través de ellos puede penetrar simbólicamente en el cuerpo comunitario la impureza o la contaminación, que son formas de idolatría. Por tanto, sería lógico pensar que las amenazas de idolatría fuesen atajadas simbólicamente en aquellas situaciones de riesgo en las que están implicadas las fronteras del cuerpo físico.

Estas puertas son, básicamente, dos: las comidas y las relaciones sexuales<sup>21</sup>. Ambas son abordadas por Pablo utilizando esta analogía: lo que entra indebidamente en el cuerpo físico contamina a todo el cuerpo social (ἐκκλησία) porque se hace una sola cosa con ello. La conexión que le lleva a Pablo a tal conclusión es teológica, como podemos ver en dos textos en los que aborda explícitamente el “tráfico” de tales “puertas”. En 1 Cor 10,16-17.21, en lo referente a las comidas dice: “... El pan que compartimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan y, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan... No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”. En 1 Cor 6,15-18 en lo referente a la πορνεία dice: “¿No sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con ella? ... Mas el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él. ¡Huid de la fornicación! Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicación, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?”<sup>22</sup>. La contaminación que supone para el cuerpo social un inadecuado uso de los orificios del cuerpo se convierte en idolatría por la comprensión teológica de ambos cuerpos en estrecha analogía: el cuerpo físico es “templo del Espíritu Santo” y la ἐκκλησία es el “cuerpo de Cristo”. Por tanto, el descuido de tales fronteras físicas hace que penetre la idolatría en el “templo del Espíritu Santo” y en el “cuerpo de Cristo”.

Inversamente, Pablo utiliza este mismo modelo cuando habla de los “enfermos” en 1 Cor 11,29-30: “Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos, muchos achacosos y mueren no pocos”. Del mismo modo que puede penetrar en la ἐκκλησία la contaminación (idolatría) por el descuido de los orificios del cuerpo físico (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα 1 Cor 11,29), inversamente, puede entrar en el cuerpo la contaminación (enfermedad) por el descuido de las fronteras simbólicas del “Cuerpo de Cristo” (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα). Por tanto, para Pablo, este modelo funciona en ambas direcciones: bloqueando o permitiendo el paso de un cuerpo a otro, bien la

<sup>21</sup> Cf. Neyrey, “Body Language in 1 Corinthians...”, 138-149.

<sup>22</sup> En ambos casos Pablo recurre a citas del AT para confirmar su teoría: Ex 32,6; Nm 21,5-6; 25,1-9 en el primero; Gn 2,24 en el segundo.

idolatría, bien la enfermedad, mediante la identificación simbólica que comparten<sup>23</sup>.

Lógicamente, las cuestiones que Pablo aborda en 1 Cor relacionadas de un modo u otro con la familia desde un punto de vista amplio, están directamente relacionadas con este modelo e implicadas en el de asimilación. Los comportamientos e instituciones involucradas (matrimonio, celibato, nuevos matrimonios, divorcio, relaciones sexuales, abstinencia, etc.), por su sentido simbólico, se convierten en posibles puertas de entrada de la contaminación a través del cuerpo físico de los creyentes. Así mismo, tienen una doble implicación en este proceso: generan identidad y son signo de la identidad. Así como el modelo de los dos cuerpos afecta a ambos, el modo de ser pareja de casados, o célibes, o matrimonios mixtos, o viudas, etc., genera identidad y simboliza la identidad; no es una mera cuestión personal porque afecta directamente a la ἐκκλησία.

Podríamos decir, pues, que esta teoría de Pablo se sostiene en un principio sencillo: la πορνεία o la μοιχεία son al cuerpo físico del creyente lo que la idolatría es a la ἐκκλησία; evitando las primeras se protege la comunidad de la segunda. Así parece estar pensando Pablo cuando presenta la ἐκκλησία como un cuerpo puro, de “doncella” prometida al novio por su padre (Pablo) en varios lugares de sus cartas: 1 Cor 6,13; 2 Cor 11,2-3; Rom 7,4. Esta idea explica perfectamente, además de otras razones y quizá inicialmente, la preferencia de Pablo por el celibato: cualquier relación sexual que pueda ser concebida como violación de esta virginidad simbólica es interpretada como πορνεία o μοιχεία con Cristo, por tanto como idolatría. A partir de aquí, lógicamente, Pablo intentará que esos comportamientos de riesgo sean evitados y “curados” cuando se produzcan; para ello utiliza diversas estrategias en las que están implicados comportamientos más o menos relacionados con la visión de la familia.

Por tanto, Pablo aborda estas cuestiones (comidas y relaciones sexuales) como asuntos de contaminación e idolatría. Su respuesta no parece apoyarse en un modelo de familia, sino en la necesidad de defender la ἐκκλησία de la contaminación externa usando aquellas imágenes o valores de la familia que le permitan evitarla y generar cohesión interna.

### 2.3. Curación: la ambigüedad de una inestable construcción

Las respuestas de Pablo a los problemas relativos a los orificios del cuerpo (comidas y relaciones sexuales) tienen una gran analogía y en ambas se pueden encontrar contradicciones o, quizá, una evolución. En este punto, la irresoluble cuestión de la unidad literaria de 1 Cor resulta un escollo

<sup>23</sup> Cf. D. B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven 1995, 163-197.

importante. En cualquier caso, es posible que estas cuestiones también ayuden a aclarar este difícil punto.

La respuesta que Pablo dio a la cuestión de la carne sacrificada a los ídolos en 1 Cor 10,1-22 (“No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”: 1 Cor 10,21) resultó pronto insatisfactoria (quizá por exigencias sociales) y, probablemente, tuvo que modificarla cambiando su prohibición por una cautelosa pero clara aprobación (1 Cor 8,1-13; 10,23-33). Así, las fronteras que había cerrado herméticamente en torno al hecho de comer el mismo pan (1 Cor 10,16-17), fueron abiertas para permitir comer de todo (1 Cor 10,25-27: “comed todo lo que se vende en el mercado sin plantearos cuestiones de conciencia... Si un infiel os invita y vosotros aceptáis, comed todo lo que os presente sin plantearos cuestiones de conciencia...”; cf. Rom 14,14). Esta evolución probablemente ocurre también, como veremos, con su preferencia por el celibato, creando una cierta ambigüedad respecto a algunas cuestiones familiares.

La imagen de la ἐκκλησία como una “novia” prometida a Cristo le permite a Pablo descartar teóricamente los comportamientos asociados inmediatamente a la πορνεία y a la μοιχεία (1 Cor 5; 6; 11), pero resulta insuficiente contra la ἀκρασία (1 Cor 7,5) y la falta de ἐγκρατεία (1 Cor 7,9) y un poco compleja para resolver otras situaciones peligrosas que tienen otros rostros (como los excesos de carácter ascético, las tendencias de la “nueva mujer”, los matrimonios mixtos, la presión social para casarse, los nuevos matrimonios, etc.).

### 2.3.1. La “novia” amenazada

Así, por ejemplo, la respuesta de Pablo para “curar” al πόρνος de 1 Cor 5,1 de su “enfermedad” es la expulsión (“sea entregado ese individuo a Satanás para destrucción de la carne, para que el espíritu viva en el día del Señor” 1 Cor 5,5) porque amenaza con contagiar a todo el cuerpo (“¿No sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa?” 1 Cor 5,6). El peligro de contaminación idolátrica tiene su fundamento en las semejanzas teológicas entre la pasión de Cristo y algunos cultos místéricos basados en el mito de la muerte y resurrección de un dios (como el caso de Dionisos o de Isis y Osiris)<sup>24</sup>. El objetivo de “curar” la ἐκκλησία parece claro. Del mismo modo, a los creyentes que reproducen los comportamientos sexuales mencionados en 1 Cor 6,9 (πόρνοι, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενικοῖται) los iguala

<sup>24</sup> Cf. D. L. Balch, “The Suffering of Isis/Io and Paul’s Portrait of Christ Crucified (Gal. 3:1): Frescoes in Pompeian and Roman Houses and in the Temple of Isis in Pompeii”, *Journal of Religion* 83 (2003) 24-32. En este artículo Balch muestra la influencia que estos ritos pudieron ejercer en las comunidades paulinas a través de la iconografía, tal como se descubre en algunos restos arqueológicos de viviendas. Ver también la nota 17.

Pablo con los εἰδωλόλατραι, probablemente por su relación con diversos cultos paganos en los que esos comportamientos tenían su expresión en el marco de banquetes idolátricos<sup>25</sup>. Su prohibición responde igualmente a la necesidad de cerrar fronteras frente a la amenaza de idolatría.

El discutido problema al que se refiere Pablo en 1 Cor 11,2-16 tiene lugar en el contexto, de nuevo, de una comida (ver: 1 Cor 11,17ss), lo que significa, por lo menos en parte, que estamos ante cuestiones suscitadas por las mismas o similares amenazas externas que las que hemos visto. Aquí, estos peligros toman la forma de discusiones por la apariencia y el rol de varones y mujeres. Podemos distinguir dos grupos diferenciados, a los que Pablo responde independientemente.

Por una parte está un grupo que, más allá de proclamar la igualdad de roles en la comunidad, pretende eliminar los signos externos de identidad de género, haciendo que los varones se presenten con rasgos femeninos (κατὰ κεφαλῆς ἔχων 1 Cor 11,4) y las mujeres con rasgos masculinos (ἀκατακάλυπτω τῇ κεφαλῇ 1 Cor 11,5)<sup>26</sup>. Pablo ha presentado poco antes a los μαλακοί y ἀρσενικοῖται (1 Cor 6,9), quienes se distinguían, precisamente, por su alteración en los rasgos y roles sexuales y de género<sup>27</sup>; estos comportamientos estaban relacionados con la bebida y los banquetes, como lo está también este conflicto, (cf. 1 Cor 11,21: μεθύω); además, la preocupación que muestra Pablo en 1 Cor 14,23 por la imagen ante los de fuera indica que existía el peligro de confundir las asambleas de la ἐκκλησία con reuniones

<sup>25</sup> Cf. la nota 15.

<sup>26</sup> Estas expresiones se han entendido a partir de 1 Cor 11,15, donde por primera vez se menciona el “velo” (περιβολαίου); así, por ejemplo: D. W. J. Gill, “The importance of Roman Portraiture for Head-covering in 1 Corinthians 11:2-16”, *Tyndale Bulletin* 41.2 (1990) 245-260; B. Winter, *After Paul Left Corinth...*, 121-141; D. G. Horrell, *The Social Ethos...*, T. & T. Clark, Edinburgh 1996, 170. Sin embargo, no necesariamente deben entenderse así, como piensan, por ejemplo, W. Bauer y F. W. Danker, κομῶν, in *BDAG*, 557; W. J. Martin, “1 Corinthians 11:2-16: An Interpretation”, in: Gasque-Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospels*, Paternoster, Exeter 1970, 231-241, 233; J. Murphy-O’Connor, “Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16”, *CBQ* 42 (1980) 484-487 (que recoge el testimonio de Juvenal 2,96, en el que se presenta el pelo largo en varones como signo afeminado, la misma interpretación que W. Bauer y F.W. Danker); A. Padgett, “Paul on Women in the Church: The Contradictions of Coiffure in 1 Cor 11:2-16”, *JSNT* 20 (1984) 69-86, 70; T. Radcliffe, “Paul and Sexual Identity: 1 Corinthians 11:2-16”, in: J.M. Moskice (ed.), *After Eve: Women, Theology and the Christian Tradition*, Collins, London 1990, 62-72, 68. Algunas analogías: en EvTm 22 y 114 se menciona el hacerse varón la mujer o viceversa como condición para entrar en el reino; en HchApPITe 25,1 Tecla pide a Pablo cortarse la cabellera (περικαρπούμαι) para poder seguirla como discípulo y anunciar la palabra de Dios como Pablo (decisión que toma tras renunciar al matrimonio por escuchar a Pablo); la confusión de sexos por cortarse el pelo las mujeres al estilo de los varones está atestiguada en otros autores: cf. Photius, *Bibliotheca* Codex 94 (76b,40).

<sup>27</sup> Cf. J. H. Elliott, “No Kingdom of God for Softies?...”, D. B. Martin, “Arsenkoitēs and Malakos: Meaning and Consequences”, in: R.L. Brawly (ed.), *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*, John Knox, Louisville 1996.

licenciosas u orgiásticas<sup>28</sup>, como sugiere el, de otro modo enigmático, aviso διὰ τοὺς ἀγγέλους (1 Cor 11,10)<sup>29</sup>. Lo más probable es que la situación descrita en estos versículos esté relacionada con ellos y las influencias que mantenían<sup>30</sup>. Estos signos externos aludidos en 1 Cor 11,4-5 podrían, por tanto, ser interpretados como presiones contaminantes<sup>31</sup>. Por otra parte podemos reconocer otro grupo que, en el lado opuesto de los anteriores, no solo no reconocen la igualdad de roles sino que pretende que la mujer lleve un signo externo de subordinación al varón, como sugiere la respuesta de Pablo en 1 Cor 11,15, en la que responde que la melena (ἡ κόμη) le ha sido dada a la mujer *en vez de velo* (ἀντὶ περιβολαίου δέδοται)<sup>32</sup>. Quizá, en este caso, quienes piden el velo pueden tener relación con aquellos que aparecen tras las preguntas de 1 Cor 7,1.25 (sobre la abstinencia sexual y la visión “peccaminosa” del matrimonio), como vamos a ver a continuación. A los primeros, Pablo les responde con los argumentos de los segundos (cf. 1 Cor 11,3.7-10), mientras que a los segundos responde con los argumentos de los primeros (cf. 1 Cor 11,11-12). El objetivo, pues, no es resolver el rol de la mujer en la comunidad (que lo da por supuesto; cf. 1 Cor 11,4) sino frenar las amenazas externas<sup>33</sup>.

### 2.3.2. Instituciones familiares amenazadas

En 1 Cor 7 Pablo debe hacer frente a una serie de amenazas comunitarias que toman cuerpo en desafíos a diversas instituciones familiares. Uno de los textos donde mejor se puede percibir la estrecha relación entre estos peligros y la integridad de la ἐκκλησία es en 1 Cor 7,14; aquí se plantea la san-

<sup>28</sup> Cf. E. S. Fiorenza, *In Memory of Her...*, 230.

<sup>29</sup> Expresión referida, probablemente, a los γυναικονόμοι, varones que debían vigilar la correcta presentación de las mujeres en público: cf. D. Odgen, “Controlling Women’s Dress: *gynaikonomoí*”, in: J. Llewellyn-Jones (ed.), *Women’s Dress in the Ancient Greek World*, Duckworth, London 2002, 203-226; Winter, *Roman Wives...*, 85-91.

<sup>30</sup> Respecto a la relación de los comportamientos, cf. Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman...”, 297.

<sup>31</sup> Sabemos que los sacerdotes de Isis se afeitaban la cabeza (cf. Witt, *Isis...*, 91) y que las sacerdotisas se dejaban el pelo suelto (cf. Albio Tibulo, *Elegiae* 1,3,23-32; cf. también Witt, *Isis...*, 92). También tenemos constancia de mujeres que se rapaban el pelo (como Tecla; HchApPITe 25,1) y varones que se lo dejaban largo (como los *nazirim*; cf. Jue 13,5) para poder desempeñar una determinada tarea. La apariencia, en general, y el modo de presentar el pelo, en particular, son interpretados como signos de identidad; así lo recoge T. A. J. MacGinn, *Prostitution, Sexuality and the Law in the Ancient Roma*, Oxford University Press, Oxford 1998, 162: “Tú eras lo que llevabas”.

<sup>32</sup> Cf. A. G. Padgett, “The Significance of ἀντὶ in 1 Corinthians 11:15”, *Tyndale Bulletin* 45.1 (1994) 181-187.

<sup>33</sup> La conclusión, con la mayoría de los estudiosos, sería: los varones y las mujeres pueden orar y profetizar como tales, sin necesidad de abusos en la apariencia. Cf. Horrell, *Social Ethos of Corinthian Correspondence...*, 173 (nota 246). Sin embargo, para comprender el alcance de la respuesta, es fundamental situarla en un contexto plausible.

idad y pureza de los hijos de un matrimonio mixto (creyente-no creyente)<sup>34</sup>. La capacidad de establecer un matrimonio legal (*conubium*) era la que establecía la legitimidad de la descendencia<sup>35</sup>. Sin embargo, Pablo interpreta esta legitimidad en términos de “santidad-impureza” (ἀγιασμός-ἀκαθαρσία) dejando en evidencia que el matrimonio mixto podía ser interpretado por algunos como una transgresión de las fronteras de la ἐκκλησία. La preferencia de Pablo por el celibato (quizá más radical al inicio de su misión) resulta, evidentemente, insatisfactoria ante los problemas de este tipo, igual que hemos visto con su inicial prohibición de la carne sacrificada a los ídolos y su aprobación posterior. Así, Pablo desarrolla el sentido “santificador” del matrimonio (1 Cor 7,14.16), que le permite hacer frente a otro tipo de amenazas contra las que su preferencia por el celibato resulta insuficiente o contraproducente.

En tres ocasiones más utiliza Pablo esta idea del matrimonio; las tres relacionadas entre sí. Así, en primer lugar, en 1 Cor 7,1-9, la inicial preferencia por el celibato (1 Cor 7,7-8.28b.37.40) que han asumido algunos corintios es aceptada teóricamente por Pablo pero no prácticamente (igual que la respuesta de Pablo sobre los “idolotitos” en 1 Cor 8,1-13) para evitar la πορνεία (1 Cor 7,2), la ἀκρασία (1 Cor 7,5) y la falta de ἐγκρατεία (1 Cor 7,9)<sup>36</sup>, que son, como hemos visto, puertas para la idolatría; su insistencia en la reciprocidad y en el “cumplimiento del deber” matrimonial tienen como objeto cerrar esa puerta abierta a la idolatría, y en ningún caso dar argumentos a los grupos que propugnan más libertad para la mujer (cf. 1 Cor 11,2-16). No pretende Pablo mostrar su concepción del matrimonio, pues no se podría explicar entonces el silencio sobre la función procreadora que parece ignorar completamente.

El segundo ejemplo lo vemos en 1 Cor 7,27-28.36. Aquí, por dos veces repite Pablo que el matrimonio “no es pecado”, dejando en evidencia la pregunta a la que responde. En el primer caso (1 Cor 7,27-28), la repetición del principio de quedarse como uno está no oculta que se trata de la posibilidad de volverse a casar quien se ha separado (como aconseja la traducción del perfecto λέλυσαι); Pablo responde que no peca quien se case (de nuevo) en esas circunstancias. Del mismo modo, en el segundo caso (1 Cor 7,36), la presión social (aumentada por la *Lex Julia*) le hace a Pablo modificar de nuevo su postura inicial y permitir el matrimonio. En ambos casos, la ame-

<sup>34</sup> Cf. M. Y. MacDonald, “Early Christian Women Married to Unbelievers”, *Studies in Religion* 19.2 (1990) 221-234.

<sup>35</sup> Cf. nota 14.

<sup>36</sup> Cf. M. C. Nussbaum, *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona 2003; D. B. Martin, “Paul without Passion: On Paul’s Rejection of Desire in Sex and Marriage”, in: H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, London 1997, 201-215.



naza parece estar en la posibilidad de que se conciba el matrimonio (y las relaciones sexuales) como algo que contamina, "pecado", postura sostenida por los mismos que aparecen en 1 Cor 7,1.

Y el tercer ejemplo aparece en la posibilidad de que las viudas se casen "pero sólo en el Señor" (1 Cor 7,39). En 1 Cor 7,11-16 Pablo había mostrado su interés en mantener los matrimonios mixtos en la medida de lo posible; aquí su preferencia es claramente endogámica. Probablemente la situación que está detrás es, de nuevo, una concepción del matrimonio "pecaminosa", por lo que casarse, de nuevo, debe ser leído como un modo de evitar la *πορνεία* (1 Cor 7,8).

La cuestión de los matrimonios mixtos y el divorcio en 1 Cor 7,10-16 Pablo la aborda de un modo similar. Ante el comportamiento de algunas mujeres de separarse y juntarse de nuevo, quizá influencia de los modelos de comportamiento de la "nueva mujer"<sup>37</sup>, Pablo recurre a un dicho del Señor para prohibir el divorcio (1 Cor 7,10)<sup>38</sup>. Sin embargo, ante la imposibilidad de vivir juntos un matrimonio mixto, Pablo permite el divorcio (1 Cor 7,15). Tanto en el primer caso (influencia quizá de algunos cultos paganos como el de Isis)<sup>39</sup>, como en el segundo (la imposibilidad de mantener la "pureza" de la descendencia -*conubium*- y la posibilidad de que penetre la impureza en la comunidad), la respuesta de Pablo parece buscar la separación del entorno, fortalecer las fronteras, proteger a la *ἐκκλησία* de las amenazas de idolatría.

De este modo, Pablo elabora una serie de respuestas poco coherentes si se miran desde el punto de vista de un modelo familia, pero muy coherentes si se perciben desde la necesidad de asimilar las amenazas de contaminación e idolatría en la *ἐκκλησία*; desde ahí adquiere coherencia y desde ahí debería ser comprendida su respuesta (especialmente a la hora de actualizarla). Por otra parte, los datos sobre una posible evolución del pensamiento de Pablo en los temas planteados quizá pueden ayudar al debate sobre la unidad literaria de esta carta.

<sup>37</sup> Cf. nota 11.

<sup>38</sup> Cf. J. Murphy-O'Connor, "The Divorced Woman in 1 Cor. 7.10-11", *JBL* 100 (1981) 601-606.

<sup>39</sup> En las diversas copias de la Estela de Memfis que contiene el Himno a Isis no se minimiza su rol como diosa femenina: de ella se dice que es la "diosa de las mujeres" que "junta hombres con mujeres", hace "que las mujeres den a luz tras nueve meses", crea "el contrato matrimonial" (IG X 2,1 doc. 254; IG XII 5 doc. 14); además, se dice que ha hecho "el poder de las mujeres igual al de los hombres" (*POxy* XI 1380; cf. J. Rowlandson (ed.), *Cambridge University Press, Cambridge 1998*, 53).

### III. PABLO Y LA PRIMERA GENERACIÓN CRISTIANA

#### 3.1. La construcción de la *ἐκκλησία* a través de los comportamientos sexuales e instituciones familiares

La situación que viven los creyentes en Corinto es de numerosas amenazas respecto a la identidad, pureza y santidad de la *ἐκκλησία*. Estos peligros tienen su máximo exponente en algunos contextos donde ciertas comidas y ciertos comportamientos sexuales están unidos con fuertes connotaciones religiosas. Como el *cuero físico* es culturalmente símbolo del *cuero teológico*, esos comportamientos tienen un sentido teológico muy penetrante y son interpretados como idolatría. La respuesta de Pablo busca la asimilación a través de un diagnóstico, una teoría explicativa y una terapia curativa.

Para ello, Pablo utiliza diversas estrategias. En primer lugar, desarrolla la figura simbólica de la *ἐκκλησία* como una hija virgen prometida al Señor (1 Cor 4,14-15; 2 Cor 11,2); esta idea le permite legitimar la prohibición de la *πορνεία* y de la *μοιχεία* como puertas a la contaminación y la idolatría, y parece sustentar la preferencia de Pablo por el celibato como primera opción del creyente puesto que simboliza aquella analogía mejor que ningún otro estado de vida (1 Cor 7,7-8.28b.37.40). En segundo lugar, desarrolla la idea del "cuero de Cristo" en torno al mismo alimento que excluye cualquier otro y prohíbe la participación en los banquetes con carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 10,21-22). Sin embargo, tanto una imagen como otra resultan insuficientes porque chocan con otros principios y valores, como el estricto monoteísmo que anula la existencia de ídolos (1 Cor 8,5-6), la utilidad del matrimonio en la lucha contra la *πορνεία* (1 Cor 7,2.5.9), o las presiones sociales para participar en esos banquetes y para casarse (1 Cor 10,27; 7,36). Esto, unido a otros problemas (excesos ascéticos, visiones erróneas del matrimonio, excesos de algunas mujeres en la separación, matrimonios mixtos, etc.), le obligó a Pablo a ampliar (y complicar) su respuesta.

Así pues, tanto el celibato (1 Cor 7,7-8.28b.37.40), en primer lugar, como el matrimonio (1 Cor 7,14.16.27-28.36.39), en segundo lugar, son modelos que Pablo ofrece para evitar ciertas amenazas simbólicas que interpreta como contaminación de la *ἐκκλησία* y, por tanto, idolatría. Del mismo modo, tanto la prohibición del divorcio (1 Cor 7,10) como su posibilidad (1 Cor 7,15) son respuestas de Pablo a sendas amenazas de contaminación; bien por un lado o bien por otro. En este mismo sentido debemos entender el intento de defender los matrimonios mixtos (1 Cor 7,12-14), por una parte, y la exigencia de matrimonios endogámicos por otra (1 Cor 7,39). Todas estas medidas buscan controlar y frenar la impureza externa y generar cohesión interna; no son respuestas coherentes desde el punto de vista de un

modelo familiar, sino medidas que buscan construir la ἐκκλησία protegiéndola de las amenazas utilizando ciertos comportamientos sexuales e instituciones familiares.

Pablo utiliza, pues, en su beneficio la idea del cuerpo físico como imagen de la ἐκκλησία para atajar con medidas al alcance de la mano amenazas que tienen una fuerte carga simbólica y religiosa: poniendo límites al cuerpo define y construye la ἐκκλησία. Para poner estos límites se sirve de aquellas instituciones familiares que mejor contrarrestan las amenazas al universo simbólico, sin preocuparse por que sean coherentes entre sí y con un modelo determinado de familia. Pablo, por tanto, no construye un modelo familiar que podamos presentar como tal; serán otros, años más tarde, quienes asuman algunos de estos valores y comportamientos y elaboren modelos más coherentes (Col; Ef; 1 y 2 Tim y Tit). Su objetivo es, por tanto, crear un proceso de resocialización y asimilar las amenazas.

### 3.2. El carisma de Pablo y la primera generación de seguidores de Jesús

Todo este conjunto de respuestas de Pablo plantean, a su vez, una serie de preguntas, y quizá rompecabezas, respecto a su situación en el contexto de la primera generación de seguidores de Jesús; desde la prerrogativa que Pablo se otorga sobre la posibilidad de modificar un dicho de Jesús (sobre el divorcio), hasta la pretensión (no reconocida por muchos) de crear *ex nihilo* unas comunidades insertas en un entorno radicalmente nuevo (occidental, grecorromano y urbano), pasando por las enormes consecuencias que ciertas soluciones de Pablo en asuntos familiares han tenido en el desarrollo del cristianismo primitivo, o las cuestiones surgidas por la oposición entre fidelidad y creatividad en un contexto muy plural de seguidores de Jesús.

La cuestión más importante en este momento me parece que es la que atañe a la relación de la ἐκκλησία con el mundo. Pablo fue perseguido por otros grupos de cristianos, precisamente, por su apertura hacia el mundo (concretado entonces en las ciudades grecorromanas que visitó tras marchar de Antioquía). Esta actitud estuvo basada en la fuerza *carismática*, por tanto impredecible, ambigua, contradictoria, que le fue otorgada a Pablo por una experiencia fuera de lo común que él mismo evitó explicitar. Así, las cuestiones planteadas en este artículo respecto a los comportamientos sexuales e instituciones familiares, sólo se pueden comprender adecuadamente desde este presupuesto. Pablo estableció un diálogo con su entorno como no se había dado antes, provocando, lógicamente, nuevos y complejos problemas; las soluciones que plantea son ejemplo de su carisma; sus enfrentamientos con otros apóstoles revelan la originalidad y la amenaza de lo nuevo; sus ambigüedades y contradicciones descubren la inestabilidad del momento

creativo; la continuidad de sus comunidades muestra el acierto de un hombre que supo contrarrestar el efecto negativo de las fuerzas divergentes sin ahogar la novedad potencialmente creativa de la divergencia y la desviación. Su carácter marginal, tanto en el mundo grecorromano como en el conjunto del cristianismo primitivo, fue un revulsivo creativo para la primera generación de seguidores de Jesús.

Por último, las soluciones que presenta Pablo para los problemas planteados revelan una enorme creatividad que, si bien está enraizada en la tradición de Jesús, tiene su principal fuerza creativa, precisamente, en su carácter *carismático* (1 Cor 7,25-40): es el Espíritu quien posee la autoridad, quien hace del creyente un hijo (Gal 3,25-4,7) y otorga la libertad (Gal 5,1). Así, por ejemplo, Pablo fue capaz de reinterpretar, incluso de modificar, la prohibición del divorcio de la tradición de Jesús (1 Cor 7,10) porque las circunstancias lo exigían (1 Cor 7,15: "para vivir en paz os llamó el Señor"). Su creatividad, en tantas cuestiones, fue más allá de una mera repetición actualizada: fue una nueva creación. Del mismo modo debemos comprender el conjunto de respuestas de Pablo que atañen a los comportamientos sexuales e instituciones familiares que hemos visto: no son respuestas fruto de una reflexión sistemática, mucho menos dogmática. La preocupación de Pablo no fue ofrecer un manual de ética cristiana, ni siquiera una serie de pautas prácticas para todos los tiempos y lugares: ofreció más bien un ejemplo de la capacidad creadora del Espíritu, de la necesidad de insertarse en un mundo complejo (cf. 1 Cor 5,9-10) con la mirada puesta en el futuro escatológico. Ahí está una buena parte de su originalidad en el conjunto de la primera generación de seguidores de Jesús.