

# RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

## REVISTA BÍBLICA

LAS GENEALOGÍAS DE JESÚS: UNA COMPLEMENTACIÓN  
ADYLSÓN VALDEZ

JUICIO DEL HOMBRE Y JUICIO DE DIOS.  
1 Cor 4,1-5 en el contexto de 3,18-4,5  
XAVIER LÉON-DUFOUR

RESURRECCIÓN Y SEÑORÍO DE CRISTO (1 Cor 15,23-28)  
MAURICE CARREZ

FE CRISTIANA, BAUTISMO E IDENTIDAD SOCIAL.  
DIÁLOGO CON Gál 3,26-29  
AQUILES ERNESTO MARTÍNEZ

PRESENCIA Y AUSENCIA DE *THEÓPNEUSTOS* EN LA  
LITERATURA EXTRABÍBLICA. VISUALIZACIÓN DE TÉRMINOS  
CONSTANZA LEVAGGI

RECENSIONES

LIBROS RECIBIDOS

ISSN 0034-7078

AÑO 73 2011 / 3 · 4



# REVISTA BÍBLICA



## REVISTA BÍBLICA

### **LAS GENEALOGÍAS DE JESÚS: UNA COMPLEMENTACIÓN**

ADYLSÓN VALDEZ

117-129

### **JUICIO DEL HOMBRE Y JUICIO DE DIOS. 1 Cor 4,1-5 en el contexto de 3,18-4,5**

XAVIER LÉON-DUFOUR

131-147

### **RESURRECCIÓN Y SEÑORÍO DE CRISTO (1 Cor 15,23-28)**

MAURICE CARREZ

149-162

### **FE CRISTIANA, BAUTISMO E IDENTIDAD SOCIAL. DIÁLOGO CON Gál 3,26-29**

AQUILES ERNESTO MARTÍNEZ

163-186

### **PRESENCIA Y AUSENCIA DE *THEÓPNEUSTOS* EN LA LITERATURA EXTRABÍBLICA. VISUALIZACIÓN DE TÉRMINOS**

CONSTANZA LEVAGGI

187-199

### **RECENSIONES**

201-210

### **LIBROS RECIBIDOS**

211

---

Revista Bíblica  
Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger  
Año 73 – 2011 / 3-4 (julio-diciembre).

Consejo de asesoramiento internacional: Pablo Andiñach (Buenos Aires),  
Francolino Gonçalves (Jerusalén), Daniel Kerber (Montevideo), Johan Konings  
(Belo Horizonte), Ricardo Pitranonio (Buenos Aires), José Luis Sicre (Granada)  
y Horacio Simian-Yofre (Roma)

Director: Luis Heriberto Rivas

Consejo de Redacción: Ramón Dus, Gabriel Nápole, Damián Nannini,  
Claudia Mendoza y Fernando Albistur

Secretario de Redacción: Daniel Cutri

Diseño de cubierta e interior: Cecilia Ricci

Cheques, giros, depósitos y transferencias a nombre de PPC Argentina S.A.

Comunicaciones y correspondencia:

Editorial PPC  
Av. Callao 410 2º piso  
C1022AAR  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
República Argentina  
Correo electrónico: [revistabiblica@ppc-editorial.com.ar](mailto:revistabiblica@ppc-editorial.com.ar)  
Web: [www.revistabiblica.org.ar](http://www.revistabiblica.org.ar)

**Revista Bíblica** de Argentina es indexada en el *ATLA Religion Database*®,  
publicado por la American Theological Library Association,  
300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL, 60606;  
e-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com) / web: <http://www.atla.com/>

ISSN: 0034-7078

Con las debidas licencias – Queda hecho el depósito que marca la ley 11.273.

Impreso en Argentina – Industria argentina

Queda rigurosamente prohibida sin autorización escrita de los titulares del Copyright,  
bajo las sanciones previstas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por  
cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© Editorial PPC  
Avda. Callao 410 2º piso  
C1022AAR  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
República Argentina

Correo electrónico: [revistabiblica@ppc-editorial.com.ar](mailto:revistabiblica@ppc-editorial.com.ar)

Web: [www.ppc-editorial.com.ar](http://www.ppc-editorial.com.ar)

Empresa asociada a la Cámara Argentina del Libro

## LAS GENEALOGÍAS DE JESÚS: UNA COMPLEMENTACIÓN

### Introducción

En el artículo «Las genealogías de Jesús» (*RevBib* 71/3-4 [2009] 193-218) tuvimos la oportunidad de apreciar las genealogías que se encuentran en Mt 1,1-17 y Lc 3,23-28. Para que recordemos su contenido, hagamos ahora una recapitulación de los puntos principales de ese artículo.

Con relación a la genealogía en el evangelio de Mateo, resaltemos lo siguiente:

- a) la composición posee tres conjuntos de ancestros, siendo que, en realidad, al contrario de lo que afirma el evangelista, el primer conjunto contiene catorce nombres o trece generaciones, el segundo quince nombres o catorce generaciones y el tercero catorce nombres o trece generaciones, haciendo un total de cuarenta generaciones en vez de cuarenta y dos, como deja transparentar Mateo;
- b) debido al principio del número 14, sobreviene la omisión de tres reyes, y el rey Joaquín es considerado por el evangelista como Jeconías, para que se volviera el padre de Salatiel;
- c) y en el tercer conjunto existe la inclusión de nueve nombres desconocidos, los cuales parecen haber sido formados por abreviaciones y repeticiones modificadas desde nombres de reyes, sacerdotes y personajes bíblicos, algunos de los cuales están presentes en la genealogía.

Con relación a la genealogía del evangelio de Lucas, recordemos los ítems a continuación:

- a) está formada por tres grupos, de modo que el primer grupo contiene siete nombres y los demás treinta y cinco, siendo que los

- últimos dos pueden ser subdivididos en cinco grupos de siete nombres cada uno. De esta forma encontramos un total de setenta y siete nombres, habiendo once subgrupos de siete nombres, seguidos al final por un nombre excedente, o sea, Dios;
- b) una parte de los nombres del segundo grupo sigue el patrón de los nombres que componen el primer grupo;
  - c) el primer y segundo grupo poseen nombres que se aproximan a algunos nombres del Antiguo Testamento, habiendo en parte nombres idénticos y en parte formas abreviadas y un tanto modificadas;
  - d) los nombres del primer y segundo grupo fueron organizados de acuerdo con subgrupos identificados con las letras iniciales; están distantes o cercanos, de forma alternada, de acuerdo con las dos mitades de un total de cuarenta nombres, separadas en el centro por Zorobabel y Salatiel;
  - e) el orden de los dos primeros grupos siguió un sistema de nombres-clave que se repiten luego de una secuencia numérica de siete, veintiocho, dieciocho, diez, veintiséis y cincuenta y dos, incluyendo algunos nombres semejantes en su forma;
  - f) el tercer grupo posee nombres repetidos, a saber, Sala y Cainán, que favorecen el surgimiento de septenas encabezadas por David, Admín, Abraham, Sala y Enoc. Las repeticiones destacan a David en el inicio, a Abraham en el centro y a Dios en el final.

Sobre estos puntos principales incluso se pueden elaborar algunas complementaciones para que queden aclarados mejor.

Este artículo tiene la finalidad de presentar esas complementaciones de manera visual y escrita, trayendo no solo aclaraciones, sino también el tratamiento de cuestiones menores.

Pasemos entonces a las complementaciones.

## 1. Complementaciones al análisis de la genealogía de Mt 1,1-17<sup>1</sup>

Para complementar los hallazgos del artículo anterior sobre la genealogía de Mt 1,1-17, presentamos las tablas n. 1 y 2 que se encuentran al

---

<sup>1</sup> En el artículo anterior ocurrió un error de cita en la nota 3: en J. NOLLAND, «Genealogical Annotation in Matt. 24:34: a Literary Critical Perspective», *JETS* 38.2 – 1995, 369-385, léase J. NOLLAND, «Genealogical Annotation in Genesis as Background for the Matthean Genealogy of Jesus», *Tyndale Bulletin* 47.1 - mayo, 1996, 115-122. También al final de la nota 20, después de «... ciclos históricos perfectos», faltó la siguiente cita: «[cf. D. A. HAGNER, *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary 33a, Word - Dallas - 1993, 8]».

final de este artículo. Estas expresan visualmente la cuenta de las generaciones y las correlaciones entre los nombres.

Observamos en ellas que realmente la genealogía está formada sucesivamente por trece generaciones, catorce generaciones y trece generaciones, así como también que los últimos once nombres se relacionan con otros nombres presentes en la propia genealogía y en la Biblia mediante repeticiones modificadas y abreviaciones, teniendo como fondo presupuestos histórico-bíblicos, teológicos y tipológicos.

Pero, además de eso, debemos observar otro detalle importante: la posibilidad de encontrar dos quiebras en la genealogía de Mateo. Estas son las siguientes:

- a) entre Josías-Jeconías y Jeconías-Salatiel, si consideramos Josías-Jeconías como Josías-Joaquín (1 Cr 3,15-16);
- b) entre Jacob-José y María-Jesús (Mt 1,16).

De este modo, en el primer caso la quiebra implica considerar al primer Jeconías como Joaquín y al segundo Jeconías como el hijo de Joaquín, de modo que el inicio del tercer conjunto estaría suponiendo que el evangelista separó dos fases históricas: la de David hasta Joaquín y la de Jeconías (hijo de Joaquín) hasta Jesús. Esta interpretación supone que las expresiones «durante la deportación a Babilonia» (Mt 1,11) y «después de la deportación a Babilonia» (Mt 1,12) indican esta posibilidad.<sup>2</sup>

Esta hipótesis es interesante, pero no tiene en cuenta que el patrón del evangelista es repetir un mismo ancestro de generación en generación, de modo que el Jeconías del inicio del tercer conjunto solo puede ser el Jeconías del final del segundo conjunto. Además, queda sin sentido el hecho de ignorarse la ausencia de la generación intermedia Joaquín-Jeconías, teniendo a la vista que el evangelista sigue siempre una línea sucesiva de ancestros, sin interrupción.

Con relación a las expresiones, vale decir que quien fue deportado a Babilonia fue Jeconías, no Joaquín (2 Re 24,10-17). De esta forma, «durante la deportación a Babilonia», Josías jamás podría haber engendrado a Joaquín y a sus hermanos (cf. 2 Re 22-23). Así, para el evangelista, el Jeconías del tiempo durante la deportación es el mismo del tiempo después de la deportación, pues la deportación ocurrió solamente en la época de Jeconías.

---

<sup>2</sup> Tesis propuesta por D. A. HAGNER, *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary, 33a, Word - Dallas - 1993, 6.

En el segundo caso existe la propuesta de ignorarse la generación José-Jesús, colocando a María entre ellos, ya que José tan solo fue el padre adoptivo de Jesús. Este procedimiento aumenta el número de ancestros de Jesús a catorce en el tercer conjunto.

Sin duda, el evangelista, en Mt 1,16, desea afirmar que Jesús es hijo solamente de María. Pero, aunque así fuera y el número de ancestros aumentara a catorce, la sustitución de José por María no modifica en nada el número total de generaciones del tercer conjunto, o sea, serán siempre trece generaciones.

Así, la propuesta de esta segunda quiebra no nos convence de que el tercer conjunto posea catorce generaciones.

## **2. Complementaciones al análisis de la genealogía de Lc 3,23-28<sup>3</sup>**

Lo que sorprende en la genealogía de Lucas no es solamente su sistema de intervalos simbólico-numéricos con repeticiones de nombres, sino también la enigmática organización de los subgrupos de nombres identificados con letras iniciales. En la presente complementación vamos a analizar este fenómeno.

Las tablas n. 3 y 3.1, que se encuentran al final de este artículo, se proponen ilustrar el método de la aplicación de los subgrupos. Estos parecen establecer otro sistema paralelo al sistema de intervalos simbólico-numéricos. Sin embargo se armonizan a medida que los nombres se van identificando entre los seis primeros grupos de siete de la genealogía.

Es interesante notar que, si colocamos los dos cuerpos de subgrupos de letras iniciales uno frente a otro, como en un espejo, podremos notar dos cruces causados por inversiones, como nos muestra la tabla n. 4. Parece que este fenómeno parte de una estrategia del evangelista para organizar la genealogía de manera que fuesen posibles las identificaciones simbólico-numéricas.

Otro fenómeno es el surgimiento de dos intervalos de tres nombres, que tienen la finalidad de separar los subgrupos J-J-E-M-L y M-A-N, así como N-M-A y J-E-J-M-L. Aparece otro intervalo de tres nombres en el área central, donde se encuentran Resa-Zorobabel-Salatiel. Este intervalo tendría la función de separar los dos cuerpos de subgrupos.

---

<sup>3</sup> En el apartado 2.2 del artículo anterior, en la parte en que se hace la cuenta de los nombres de los intervalos numéricos, letra a, en «de José a Matatías = 7, el próximo es Matatías», léase «de José a Maat = 7, el próximo es Matatías».

Inicialmente, parece que Lucas se preocupó en destacar los nombres Jesús y José por medio de sus repeticiones en conjunto como cabezas de grupos en las dos mitades de los cuarenta nombres. Entre ellos aparecen Matatías y Salatiel, de modo que encontramos la secuencia Jesús-José, Matatías-Salatiel y Jesús-José.

Posteriormente colocó en la lista al primer grupo de siete nombres, encabezado por Jesús, los cuales servirían de modelos para la formación de otros nombres. Lucas estableció en este grupo el primer subgrupo de letras iniciales, es decir, J-J-E-M-L.

Luego de este grupo modelo de siete, el evangelista inició el segundo grupo de siete con el segundo nombre más importante, a saber, José, el cual está presente en el grupo modelo, también en segundo lugar, luego de Jesús.

Así como ocurre en el primer grupo, Lucas coloca luego de José el nombre que será repetido después de seis nombres, a saber, Matatías. En este momento, los seis nombres intermedios ya estaban formando los subgrupos de letras iniciales M-A-N y E-N-M-M.

Inmediatamente después, luego de la cabeza del tercer grupo, a saber, Matatías, el evangelista estableció el subgrupo S-J-J-J. Posiblemente aquí ya comienza a haber una necesidad de organizar los subgrupos de acuerdo con el sistema de intervalos simbólico-numéricos, pues aparecen en la lista Josec, que remite a José, y Jodá, que remite a Judá, presentes en la otra mitad de los cuarenta nombres.

El agregado del nombre Resa parece haber sido necesario para formar la cantidad de veinte nombres en la primera mitad de los cuarenta nombres. Lucas luego insertó en el centro los nombres Zorobabel y Salatiel, los cuales eran importantes para el fondo teológico de su genealogía.

En la segunda mitad comienzan las repeticiones de los subgrupos de letras iniciales. Siempre teniendo como referencia los subgrupos de la primera parte podremos observar dos inversiones en los subgrupos J-E-J-M-L y S-J-J-J, y dos desplazamientos en los subgrupos N-M-A y E-M-M-M-N. Percibimos también el agregado del nombre Mena para totalizar veinte nombres en la segunda parte.

Es posible que la regla de obedecer a la lista inicial de siete nombres modelo y a la organización en intervalos simbólico-numéricos haya influido en la ubicación inversa de los subgrupos de la segunda parte de los cuarenta nombres.

Para confirmar esta suposición es importante contar los nombres entre los subgrupos semejantes. De hecho, este procedimiento revela intervalos numéricos interesantes:

- a) primer y sexto subgrupo: de Jesús a Jesús = 28 nombres (sin contar el primer nombre); de José a Jorim = 28 nombres intermedios; de Eli a Eliezer = 28 nombres (sin contar el primer nombre); de Matat a Matat = 28 nombres (sin contar el primer nombre); de Leví a Leví = 28 nombres (sin contar el primer nombre);
- b) segundo y quinto subgrupo: de Matatías a Melqui = 14 nombres intermedios (es posible que Melqui haya sido preferido a causa de la cuenta de 18 nombres entre el Melqui del primer intervalo de tres nombres y el Melqui del quinto subgrupo); de Amós a Adi = 14 nombres intermedios; de Nahum a Neri = 12 nombres (sin contar el primer nombre);
- c) tercer y octavo subgrupo: de Esli a Eliaquim = 26 nombres (sin contar el primer nombre); de Nagai a Neri = 28 nombres intermedios; de Maat a Melea = 24 nombres intermedios; de Matatías a Matata = 26 nombres (contándose el primer nombre);
- d) cuarto y séptimo subgrupo: de Semeín a Simeón = 18 nombres (sin contar el primer nombre); de Josec a José = 18 nombres intermedios; de Jodá a Judá = 18 nombres (contándose el primer nombre); de Joanán a Jonán = 18 nombres (sin contar el primer nombre).

Estos intervalos numéricos constantes y significativos denotan que la ubicación de los subgrupos de letras iniciales también está sujeta al sistema simbólico-numérico del evangelista, muy a pesar de no ser de forma perfecta (cf. letras b y c, arriba). Esto puede confirmar la posibilidad de que ocurre una armonización entre el sistema de los subgrupos y el sistema de intervalos simbólico-numéricos, de manera que permita una configuración genealógica que se encuadre en el armazón sustentado por Jesús-José, Matatías-Salatiel y Jesús-José.

Finalmente, observándose de manera global la genealogía de Lucas, debemos estar de acuerdo con la cuenta de once grupos de siete nombres sucesivos. Pero, si contamos los nombres-cabeza más Dios, hallaremos el número doce (cf. tabla n. 3.2). Tal vez Lucas haya tenido en mente este número bíblico importante para concluir simbólicamente su genealogía.

*Nota.* Las tablas nn. 3, 3.1 y 3.2 deben ser comprendidas de la siguiente manera: los nombres que encabezan las septenas aparecen en letras mayúsculas y subrayados; los nombres más repetidos aparecen solamente en letras mayúsculas. Los números del lateral izquierdo indican las correlaciones entre los nombres de la siguiente forma: el primer número se

refiere a las formas nominales que se repiten o que fueron la inspiración para la creación de otros nombres; el segundo número está relacionado con las veces en que surgen esas formas nominales o con las veces en que aparecen sus repeticiones, recreaciones (por medio de formas abreviadas o modificadas) y sustituciones.

ADYLSO VALDEZ  
Santos (Brasil)  
adylv@lbn.com.br

TABLA 1  
CUENTA DE LAS GENERACIONES

1. Abraham – Isaac	1. David (de la mujer de Urías) – Salomón	1. Jeconías – Salatiel
2. Isaac – Jacob	2. Salomón – Roboam	2. Salatiel – Zorobabel
3. Jacob – Judá (y sus hermanos)	3. Roboam – Abías	3. Zorobabel – Abiud
4. Judá (de Tamar) – Fares (y Zera)	4. Abías – Asaf	4. Abiud – Eliaquim
5. Fares – Esrom	5. Asaf – Josafat	5. Eliaquim – Azor
6. Esrom – Aram	6. Josafat – Joram	6. Azor – Zadoc
7. Aram – Aminadab	7. Joram – Ozías	7. Zadoc – Aquim
8. Aminadab – Naasón	8. Ozías – Joatam	8. Aquim – Eliud
9. Naasón – Salmón	9. Joatam – Acaz	9. Eliud – Eleazar
10. Salmón (de Rahab) – Boez	10. Acaz – Ezequías	10. Eleazar – Matán
11. Boez (de Rut) – Jobed	11. Ezequías – Manasés	11. Matán – Jacob
12. Jobed – Jese	12. Manasés – Amós	12. Jacob – José
13. Jese – David	13. Amós – Josías	13. José (o María) – Jesús
	14. Josías – Jeconías (o Joaquín) (y sus hermanos)	

TABLA 2  
CORRELACIONES ENTRE LOS NOMBRES

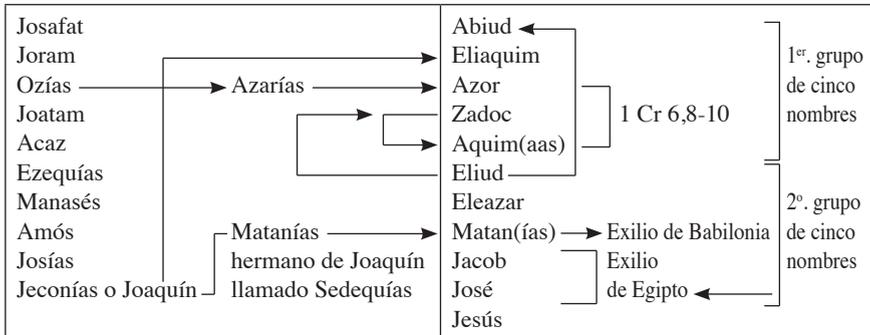


TABLA 3

1.1	J	<u>JESÚS</u> (1)	
2.1	J	JOSÉ	
3.1	E	Eli	
4.1	M	MATAT	
5.1	L	LEVÍ	
6.1	}	MELQUI	
7.1		Janai	
3 nombres			
2.2	}	<u>JOSÉ</u> (2)	
4.2		M MATATÍAS	
		A Amós	
	N Nahum		1ª. parte
			20 nombres
3.2	E	Esli (E-li)	
8.1	N	Nagai – «luz»	
4.3	M	Maat	
4.4	M	<u>MATATÍAS</u> (3)	
9.1	S	Semeín	
2.3	J	Josec – JOSÉ	
10.1	J	Jodá – JUDÁ	
7.2	J	Joanán (Janai)	
Intervalo	}	Resa (Rezón) – nombre añadido	
central			
3 nombres		<i>Zorobabel</i>	} Nombres insertados
	<u>SALATIEL</u> (4)		

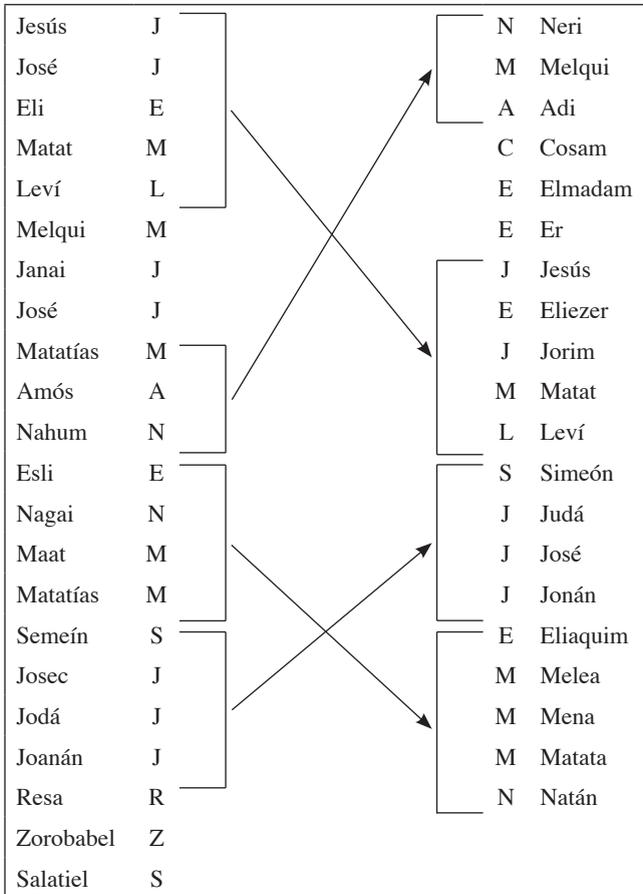
TABLA 3.1

8.2		N	Neri (Nerías) – “mi luz” – Nahum
6.2	Desplazamiento	M	MELQUI (Melquisedec) – Matatías
11.1		A	Adi (Adiel) – Amós
	2º intervalo		Cosam
3.3	3 nombres		Elmadam (Elmodad, El-i)
			Er
1.2		J	<u>JESÚS</u> (5)
3.4	1ª. inversión	E	Eliezer – Eli
2.4		J	Jorim (Joram) – JOSÉ
4.5		M	MATAT
5.2		L	LEVÍ
			2ª. parte 20 nombres
9.2		S	Simeón – Semeín
10.2	2ª inversión	J	JUDÁ
2.5		J	<u>JOSÉ</u> (6)
7.3		J	Jonán (Janai) – Joanán
3.5		E	Eliaquim (Eli) – Esli
6.3 (4.3)		M	Melea (Mel-qui) – Maat
	Desplazamiento	M	Mena – nombre añadido
4.6		M	Matata – MATATÍAS
(8.1)		N	Natán – Nagai

TABLA 3.2

	<u>DAVID</u> (7)
	Jese
	Jobed
	Booz
12.1	Sala
	Naason
	Aminadab
11.2	<u>ADMÍN</u> (Adma) (8)
	Arni (Arnán)
	Esrom
	Fares
10.3	<u>JUDÁ</u>
	Jacob
	Isaac
	<u>ABRAHAM</u> (9)
	Tare
	Nacor
	Seruc
	Ragau
	Falec
	Eber
12.2	<u>SALA</u> (10)
	Cainán
	Arfaxad
	Sem
	Noé
	Lamec
	Matusalén
	<u>ENOC</u> (11)
	Jaret
	Maleleel
13.2	Cainán
	Enós
	Set
11.3	Adam
	<u>DIOS</u> (12)

TABLA 4





## JUICIO DEL HOMBRE Y JUICIO DE DIOS\*

### 1 Cor 4,1-5 en el contexto de 3,18-4,5

#### 1. Situación del pasaje

Todos los críticos consideran que 1 Cor 1,10-4,21 constituye una unidad de sentido. Pero este consenso desaparece muy pronto, cuando se trata de dar precisión a este «sentido» y manifestar cómo están compuestos estos cuatro capítulos. Para comenzar, recordemos algunos intentos.

#### 1.1. Ensayos según el contenido

Veamos ante todo la magistral interpretación de Karl Barth en 1924: «Dieses ἀπὸ τοῦ θεοῦ ist offenbar der heimliche Nerv dieses ganzen (und vielleicht nicht nur dieses) Abschnittes».<sup>1</sup> Leyendo este texto, ya como estudiante de teología (en 1941), yo recordaba que, según R. Bultmann, K. Barth tocaba justamente el punto esencial.<sup>2</sup> ¿Está fundamentada esta intuición teológica? K. Barth no puede ayudarnos a responder. Basta con que nos estimule. Pero es necesario precisar su formulación, todavía demasiado general.

---

\* Ponencia presentada en el VI Coloquio Ecuménico Paulino, celebrado en Roma, en la abadía de San Pablo Extramuros, los días 28 de septiembre a 3 de octubre de 1976. Fue publicada en el volumen *Paolo a una Chiesa divisa (1 Co 1-4)*, ed. de L. DE LORENZI, de la Serie Monografica di «Benedictina». Sezione biblico-ecumenica 5, Abbazia di S. Paolo fuori le Mura – Roma – 1980, 137-150. Esta traducción se publica con la autorización del Centro Storico Benedettino Italiano.

<sup>1</sup> «Este “de parte de Dios” es manifiestamente el nervio oculto de toda esta (y quizá no solamente de esta) sección» (N. del T.). K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, München – 1924, 4 y 10.

<sup>2</sup> R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen – 1933, 41.

Pueden hacerlo dos comentarios más recientes. H. Conzelmann hace también el elogio de K. Barth.<sup>3</sup> Considera que 1,18-3,23 constituye una unidad de sentido que encuentra su punto culminante en 3,18-23. Dice que la composición es circular –*Ringförmige*–,<sup>4</sup> y 3,18-23 retorna al punto de partida. Renunciando a ver en 1,10-4,21 «una unidad ni por el estilo ni por el contenido», piensa, sin embargo, que puede «reconocer en el trasfondo los diversos temas de una «*Geschlossenheit* teológica»,<sup>5</sup> y también se contenta con individualizar pequeñas unidades en el interior de este conjunto. Con el riesgo de simplificar los matices que aporta, Conzelmann presenta este pasaje como una alternancia de principios (1,18-25 y 2,6-16, aunque de estilos diferentes) y de aplicaciones (1,26-2,5 y 3,1-17), introducida por una referencia a la situación de los corintios (1,10-17) y completada por una aplicación más amplia a la comunidad (4,1-21).

Es claro que el problema de la estructura del pasaje casi no le interesa a Conzelmann. De modo que reconoce que la continuidad entre 4,2 y 4,3 no es explícita y debe ser «reconstruida», y que el único vínculo entre los dos es la necesidad de la conveniencia del criterio establecido precedentemente.<sup>6</sup> ¿No sería precisamente este el indicio de que es necesario hacer un corte entre estos dos versículos? Más en general, pienso que el criterio de división entre «principios» y «aplicaciones» es falaz: por eso, ¿qué derecho hay para unir 1,26-31 a 2,1-4 (noticias) si no es en razón de βλέπετε, que no puede tener el valor de una aplicación? Además, el capítulo 4 tiene el aspecto de un apéndice, mientras que de hecho es el final de los cuatro capítulos.

Erich Fascher<sup>7</sup> no queda satisfecho con H. Conzelmann. Propone dos unidades de sentido. 1,18-2,16 sería el mensaje de la cruz frente a los partidos de los corintios, culminando con la afirmación: ἡμεῖς δὲ τοῦ Χριστοῦ ἔχομεν. Una segunda unidad estaría constituida por 3,1-23, «en torno a la crítica de los partidos, de la falsa arrogancia y de la falsa sabiduría».<sup>8</sup> De allí Pablo extraería las consecuencias de su comprensión pneumática (4,1-13) para retomar una conclusión concreta sobre los partidos (4,14-21).

<sup>3</sup> H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen - 1969.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>7</sup> E. FASCHER, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther I*. Theol. Handkomm. Zum NT, Berlin - 1975.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 130.

Ahí todavía no hay más que resúmenes del contenido de la carta de Pablo, sin una verdadera justificación estilística. Las subdivisiones obedecen igualmente al criterio denunciado más arriba, que divide principios y aplicaciones. Fueron dirigidos a inocular en el texto sus propias impresiones. Tratemos entonces de descubrir algunos criterios de orden estilístico.

## 1.2. Ensayos según criterios literarios

Para introducirnos, señalo una investigación sobre la fuente que estaría subyacente al texto actual, porque permite matizar la afirmación clásica que hace terminar el texto en 3,23.

En un estudio muy sugestivo, W. Wuellner<sup>9</sup> propone considerar en este texto la presencia de una homilía de tipo haggádico incorporada en su desarrollo por Pablo. Se inspira en los trabajos de P. Borgen sobre Jn 6, así como en los de B. Gerhardsson.<sup>10</sup> Se pueden ver tres características: 1) correspondencia entre la apertura y el final o citas de la Escritura; 2) citas de la Escritura subordinadas con vistas a completar la cita de apertura; 3) presencia en la homilía de paráfrasis, o palabras-clave, o frases que provienen de las citas de la Escritura. La cita de 1,19 da el tono. Tres desarrollos del tema anunciado (juicio de Dios sobre la sabiduría humana): una *haftarah* a partir de los Profetas en 1,20-25, y después, en 1,26-31, a partir de un *séder Torah* (creación, relatos de los patriarcas o éxodo); y finalmente, comenzando en 2,6, después de la digresión de 2,1-5, *haftarot* provenientes de los Profetas y de los Escritos. En cuanto al juicio escatológico, es tradicional (3,10-15). La homilía finaliza en 3,20.

Esta reflexión permite precisar eventualmente un estadio subyacente al texto, pero el que tiene valor es solo el texto actual. No pienso que se pueda aislar esta «homilía»; además, no veo cómo se justifica la digresión 2,1-5. El interés de este estudio consiste en haber mostrado que el objetivo del pasaje no es la Sabiduría, sino el juicio divino sobre la sabiduría humana.

Se sigue que no se pueden aislar los tres primeros capítulos, como si la respuesta se diera en 3,22-23. En efecto, no basta con nivelar en Cristo, es necesario mostrar cómo reaparecen las distinciones en la vida ordinaria.

---

<sup>9</sup> W. WUELLNER, «Haggadic Homily genre in I Corinthians 1-3», *JBL* 89 - 1970, 199-204.

<sup>10</sup> P. BORGES, *Bread from Heaven. An exegetical Study of the concept of Manna in the Gospel of John and the writings of Philo*, Leiden - 1965, 28-58; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala - 1961.

Los vv. 4,1-5 son indispensable para situar el juicio de los corintios; igualmente los vv. 4,6-13 y 4,14-21, porque describen concretamente qué son los que encabezan los partidos y en qué sentido Pablo sigue siendo el único responsable de la Iglesia de Corinto.

Un primer criterio, el de los estilos, permitiría descender más profundamente en el pasaje. Lo más claro es el corte entre 2,1-5 y 2,6-16. Una misma palabra puede tener funciones diversas según el contexto literario en que aparece; esto es lo que se llama una consideración sincrónica. Πνεῦμα está en relación con ἀπόδειξις y δύναμις (2,4), y circundado por términos kerigmáticos como καταγγέλλω, μαρτύριον (μυστήριον) (2,1) y Χριστὸν ἑσταυρωμένω (2,2), κήρυγμα (2,4). Por el contrario, algunos versículos más abajo (2,10), la misma palabra πνεῦμα adquiere otro valor a causa de su contexto «apocalíptico», como lo muestra la presencia de términos como ἀπεκάλυψεν - ἑραυνάω - βάθη τοῦ θεοῦ - ἐν μυστηρίῳ, ἀποκεκρυμμένην - πρὸ τῶν αἰώνων. De esta manera se deben reconocer dos unidades de sentido a causa de la diversidad de estilos, como hace H. Conzelman siguiendo a otros muchos.

Otro criterio –los nombres de personas– permite situar algunos pasajes. Lo que provoca el movimiento del conjunto de los capítulos es la existencia de partidos. Ahora bien, se puede constatar una tendencia a reducir la diversidad de partidos a la unidad. Observemos los pasajes en los que se nombran los que encabezan esos grupos:

- 1,10-17 (cuatro): Pablo, Apolo, Kefas y Cristo;
- 3,1-6: se refiere solo a dos: Pablo y Apolo;
- 3,22: son tres, pero situados en la totalidad del universo;
- 4,1: ἡμεῖς unifica a los «cabecillas»;
- 4,6-13: yo o Apolo, para caracterizar a los verdaderos apóstoles;
- 4,14-24: Pablo solo.

Esta convergencia sobre Pablo solo es posible gracias a la nivelación en Cristo de 3,22. Sí, Pablo es el padre de los corintios (se sobreentiende que no lo son ni Apolo ni Kefas), pero lo es ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου y tiene plena autoridad para hacer que sigan τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω (4,17).

En consecuencia, el exegeta no puede aislar una teoría sobre la naturaleza de la σοφία cristiana. Debe anunciar con Pablo que Dios ejerce su juicio sobre toda sabiduría. Además, debe mostrar que el λόγος τοῦ σταυροῦ se encarna en la acción de Dios, que τοὺς ἀποστόλους ἀπέδειξε ὡς ἐπιθανατίους... μωροὶ διὰ Χριστόν (4,9-10). El mensaje de la cruz debe expresarse a través de mensajeros crucificados.

Se nos impone un tercer criterio, aún más netamente estilístico: el del diálogo. A menudo, para establecer subdivisiones se apela a la presencia de pronombres personales: ἐγώ, ἡμεῖς, ὑμεῖς... Pero tomados aisladamente no nos pueden servir para caracterizar una unidad. Es necesario tomarlos en su relación. Mi hipótesis es la siguiente: algunos pasajes se caracterizan por la presencia relacional yo-ustedes o nosotros-ustedes; uno u otro pueden estar solamente implicados por la persona del verbo, pero uno u otro deben aparecer en el mismo contexto. Basta con observar la tabla siguiente:

1,10-17	10	παρακαλῶ → ὑμᾶς / λέγητε / ἐν ὑμῖν / ἦτε
	11	ἐδηλώθη μοι → περὶ ὑμῶν / ἐν ὑμῖν
	12	λέγω → ἕκαστος ὑμῶν
	13	Παῦλος → ὑπὲρ ὑμῶν / ἐβαπτίσθητε
	14	εὐχαριστῶ / ἐβάπτισα → οὐδένα ὑμῶν
	15	εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα / ἐβαπτίσθητε
2,1-4	1	καγὼ → πρὸς ὑμᾶς
	2	ἔκρινά → ἐν ὑμῖν
	3	καγὼ → πρὸς ὑμᾶς
	4.5	λόγος μου → ἡ πίστις ὑμῶν
3,1-9	1	καγὼ → ὑμῖν
	2	ἐπότισα → ὑμᾶς / ἐδύνασθε / δύνασθε
	(3)	ἐστε / περιπατεῖτε
	4.5	ἐστε / ἐπιστεύσατε
	9	ἐσμεν → ἐστε
	10	δοθεῖσάν μοι
4,3-6	3	ἐμοὶ → ὑφ' ὑμῶν
	5	→ κρίνετε
	6	μετεσημάτισα → δι' ὑμᾶς
4,14-21		Es claro.

Añadamos finalmente los casos polémicos en los que hay un solo actor: ἡμῖν (1,18), ἡμεῖς (1,23), βλέπετε (1,26), ἡμῖν (1,30), λαλοῦμεν (2,6-7), ἡμῖν (2,10), ἐμεῖς ἐλάβομεν (2,12), λαλοῦμεν (2,13), ἡμεῖς (2,16). Finalmente, en 3,1-10 los nombres de los jefes de los partidos confirman el carácter dialógico del conjunto.

Propongo entonces distinguir dos tipos de desarrollo. Si domina el *diálogo*, son «noticias»; si se impone el *estilo objetivo*, son «consideracio-

nes», aun si se introducen imperativos, que en este caso son «retóricos»: como βλέπετε (1,26), o lo histórico es ocasión de una consideración, o οὐκ οἴδατε (3,16). Quizá se debería considerar la existencia de un tercer estilo, *exhortativo*, en 1,26-31; 3,21-4,2; 4,7-13: el «ustedes» va acompañado de un imperativo.

Podemos intentar hacer una distribución del pasaje en función de las «noticias» (N) y de las consideraciones (C).

N	1,10-17	2,1-5	3,1-10a	3,21-4,2	4,3-6	4,14-21
C	1,18-25.26-31	2,6-9.10-16	3,10b-20		4,7-13	

Se deben justificar algunos cortes. Las citas de la Escritura encuadran lo que Wuellner llamaba «la homilía» en 1,19 y 3,20; dos citas coronan los desarrollos 1,18-31 y 2,6-16, mientras que el desarrollo apocalíptico contiene una (2,9). De esta forma queda fundada la división en 3,20 y no en 3,18. ¿Por qué hacer un corte entre 3,10a y 3,10b? Porque Pablo pasa del estilo personal (yo) al estilo exhortativo (βλεπέτω), y «él» pasa a «ustedes» (3,16s), y el imperativo (3,18) retoma el anuncio de 1,19. El versículo 4,1 se debe relacionar con 3,23 (asíndeton). El corte entre 4,2 y 4,3 significa el paso al «yo» después de la conclusión-culminación de 3,21-4,2. También 4,6 pertenece a lo que precede, porque continúa con el estilo de noticias exhortando a los corintios. En 4,7 comienza una diatriba («tú»), mientras que el estilo «noticias» se retoma en 4,14.

Evidentemente, en esta distribución existe algo arbitrario (en particular para 3,10a / 3,10b o 4,6 / 4,7), pero esto permite situar en su lugar exacto a 3,21 y siguientes, que no son una conclusión, sino una culminación que, recapitulando, ilumina lo que precede y fundamenta lo que sigue. El terreno queda despejado para un análisis exegético de los vv. 1-5 del capítulo 4.

## 2. Situación del pasaje

Para abordar la lectura de los vv. 1-5 del capítulo 4 conviene recordar que, por el análisis precedente, los dos primeros versículos precisan la conclusión 3,21-23, mientras que los versículos siguientes detallan las consecuencias de la conclusión, negativamente al principio (4,3-6) y positivamente después (4,7-13). Procederemos en dos lecturas, cursiva y analítica una, y sintética la otra.

## 2.1. Letra cursiva

<sup>3,21</sup> Así entonces que nadie funde su orgullo sobre los hombres, porque todo es de ustedes: <sup>22</sup> Pablo, Apolo, Kefas, el mundo futuro, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es de ustedes; <sup>23</sup> pero ustedes son de Cristo y Cristo es de Dios. <sup>4,1</sup> De modo que cada uno <sup>11</sup> nos considere como auxiliares de Cristo, a los que se les confían los misterios de Dios. <sup>2</sup> Entonces, lo que se requiere de los administradores es que se los encuentre fieles.

El v. 1 concluye y retoma la conclusión sublime que precede: porque Pablo, Apolo, Kefas y todo lo que hay sobre la tierra les pertenece a ustedes, y que nosotros pertenecemos a Cristo y Cristo a Dios, es claro que nosotros no valemos nada si no es en relación con Cristo y con Dios. El οὕτως del v. 1 corresponde al ὥστε de 3,21, que se presenta, en el estilo de Pablo (3,7; 4,5; 5,8...), como conclusión del largo desarrollo precedente a partir de 1,12, donde se mencionan a los tres jefes de partidos.

A continuación, en el v. 2, Pablo saca la conclusión general concerniente a la naturaleza de los auxiliares de Cristo que son los administradores: la fidelidad.<sup>12</sup>

<sup>3</sup> En cuanto a mí, me importa muy poco <sup>13</sup> ser examinado <sup>14</sup> por ustedes o por un tribunal humano; más bien yo mismo no me examino. <sup>4</sup> Porque, aun si mi conciencia no me reprocha nada, yo por eso no soy justificado: el que me examina es el Señor. <sup>5</sup> Dejen de juzgar cualquier cosa en mí antes de tiempo, hasta que venga el Señor, que sacará a la luz los secretos de las tinieblas y manifestará los designios de los corazones. Entonces cada uno recibirá de Dios su elogio. <sup>6</sup> Todo esto, hermanos, lo he presentado de otra forma a causa de ustedes, aplicándolo a Apolo y a mí mismo, con el fin de que con nuestro ejemplo ustedes aprendan a no inflarse de orgullo tomando partido de uno contra otro.

El v. 3 no responde inmediatamente a la cuestión presentada en el v. 2. Es un comienzo con de., que viene después de la conclusión, sacando las consecuencias concretas. En efecto, Pablo no se interesa por la verificación por parte de los corintios de su fidelidad de administrador. Pablo no ha querido más que situar a los ministros que son ellos mismos; en cuanto a su

---

<sup>11</sup> Οὕτως no se puede ligar a ὥς, de modo que J. Weiss ha leído equivocadamente este texto como un comienzo absoluto, lo que es inexplicable.

<sup>12</sup> Sobre ὡδε λοιπὸν ζητεῖται, cf. la extensa discusión en el comentario de J. Weiss, que remite a BLASS-DEBRUNNER § 451, 6 A.

<sup>13</sup> Εἰς ἐλναχιστόν ἐστιν, mezcla de ἐλάχιστόν ἐστιν y εἰς-γίνεται; cf. J. BAUER, *Wörterbuch zum NT*, s.v., εἰμι III, 2. La afirmación de Pablo no es objetiva, sino subjetiva, a causa de εἰς y de λογίζεσθαι.

<sup>14</sup> Sobre ἀνακρίνω trataré en detalle más adelante; no equivale a κρίνω.

fidelidad, ese es otro problema. El verdadero asunto, para Pablo, es efectivamente el «juicio» de los corintios y su propia situación.

La continuación del v. 3 se encuentra al final del v. 4: «El que me examina es el Señor». También el γάρ del comienzo del v. 4 es un γάρ de largo alcance:<sup>15</sup> «Porque... el que me examina es el Señor». La proposición intercalada equivale a una objeción: en el caso de que la conciencia no me reprochara nada, ¿estaría yo justificado? ¿Entonces no tendría que examinarme? Pablo se adelanta a esta objeción y rechaza toda justificación que pudiera provenir de otro que no fuera el Señor. Pablo no desconfía del testimonio de su conciencia, pero su conciencia no lo autoriza de ninguna manera a escapar del juicio de Dios.

El v. 5 radicaliza y justifica el deber de no juzgar, evocando el tiempo del juicio escatológico. Naturalmente, Pablo utiliza los simbolismos tradicionales de la manifestación a plena luz durante el juicio (2 Cor 5,10): «sacar a la luz» (cf. Ap 18,1; 21,23; Jn 1,9; Ef 1,18; 3,9; Heb 6,4); «manifestar» (Mc 4,22; Ef 5,13; 1 Cor 14,25) los designios secretos del hombre (Mt 5,28; Hch 27,12.42), lo oculto (1 Cor 14,25; Rom 2,16)... Es que solo Dios conoce el corazón del hombre (Jr 11,20; 1 Tes 2,4; Rom 8,24).

Por último, en el v. 6, «todo esto» designa el principio general, es decir, que nosotros tenemos todo de Dios y de Cristo; «presentado de otra forma» consiste en aplicar el principio a los obreros apostólicos; la finalidad es que, lejos de enorgullecerse por su juicio, los corintios no superan su condición.<sup>16</sup>

Los vv. 14-21 presentarán en un díptico de sabor satírico el contraste entre los corintios y los jefes de los partidos, de modo que la ridiculización debiera tocar el espíritu de los corintios vanidosos en su juicio.

## 2.2. Letra sintética

Intentaré agrupar los resultados del análisis en función del contexto. En efecto, ha habido un cambio de centro de interés, ha habido continuación y transformación, y finalmente ha habido una novedad. Cristalizando todo en torno a dos temas predominantes, notaremos constantemente la manera en la que habla Pablo.

---

<sup>15</sup> Sobre el γάρ de largo alcance, cf. X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile*, Paris - 1965, 75, n. 9, citando a SCHWYZER-DEBRUNNER, *Gr. Gramm.* II, München - 1950, 560 (versión española: *Estudios de Evangelio*, Cristiandad - Madrid - 1982, 75-76, n. 9).

<sup>16</sup> Sobre el «no por encima de lo que está escrito», cf. *TOB*, p. 500, n. q.

### 2.2.1. Los administradores de los misterios de Dios

Hasta el presente, los jefes de los partidos presentados por los corintios han quedado caracterizados de esta forma:

- no pueden ser fuente de división del Cristo único (1,13);
- proclaman el kerigma de Cristo crucificado (1,23);
- revelan la sabiduría misteriosa, accesible solamente a los espirituales (2,15-16);
- son δίακονοι con diversas funciones, que «son uno» (3,5) y que recibirán su salario de acuerdo con su propio trabajo (3,8);
- son συνεργοί (3,9), cooperadores en la edificación de Dios, que es el santuario de Dios en el que habita el Espíritu (3,16);
- pertenecen a los corintios, que son de Cristo, que es de Dios (3,22).

El «nosotros» de 4,1 reúne entonces a estos diversos obreros, sin que se pueda extender más allá de este pequeño círculo.

Entre las formas de nombrar a los obreros apostólicos,<sup>17</sup> el término δούλος se usa casi solo para Pablo, subrayando así que él no es «libre» frente a Jesús; quizá se deba ver ahí un sentimiento particular de un don personal.

- El διάκονος insiste en la noción de salario que se retribuirá al servidor.
- La palabra ὑπηρέτης quizá evoque, aunque no de forma segura,<sup>18</sup> al remero de rango inferior, y de hecho designa al que ocupa un lugar subalterno, de donde se deriva el sentido general de subordinación, subordinado, asistente, auxiliar al servicio de otro. Lucas ha calificado de esta manera a Pablo (Hch 26,16). El matiz de asalariado se esfuma para dar lugar al de aceptación voluntaria del que se pone al servicio de otro que está por encima de él; el matiz de esclavo no libre cede también su lugar. Resumiendo, hombres libres que, sin embargo, no obran por su propia iniciativa. Efectivamente, el ἔπαινος (4,5) corresponde perfectamente a esta función, y no el μισθός del διάκονος (3,14).
- Los apóstoles son auxiliares de Cristo, no directamente de Dios. En consecuencia, no se puede identificar a los ὑπηρέται con los συνεργοί θεοῦ (3,9): esta última denominación podría

<sup>17</sup> E. EARLE ELLIS, «Paul and his Co-workers», *NTS* 17 - 1970-71, 437-452.

<sup>18</sup> K. H. RENGSTORF, *TWNT* 8 - 1968, 543.

ser engañosa, porque, según Ellis,<sup>19</sup> estos trabajan «con Dios, en la obra de Dios», con salario por su ἔργον (3,14; cf. 1 Cor 9,14; 1 Tim 5,17; con κοπιάω, 1 Cor 16,16); destaca la actividad, el trabajo. Aquí, por el contrario, Pablo no tiene necesidad de destacar este aspecto; se interesa ante todo por el carácter de auxiliar de Jesucristo, que es quien dirige la obra.

Los obreros no son solo auxiliares de Cristo. Más precisamente ellos son οἰκονόμοι. ¿Qué quiere decir? Según Lc 16,1, el πικονόμος es alguien que depende de un hombre rico, al que le administra sus bienes; según Lc 12,42 parece que no es más que un esclavo (12,43) puesto por encima de los otros esclavos. De todas maneras es el que rige una casa, un «administrador», el intendente de lo que no le pertenece. Es un hombre de confianza, cuya cualidad esencial es la de mostrarse πιστός (Lc 12,42). Este calificativo, que se usa en la tradición sinóptica, se refiere más a menudo a Dios mismo (1 Cor 1,9; 10,13; 2 Cor 1,18; 1 Tes 5,24; 2 Tes 3,3), pero también se aplica a los obreros apostólicos, como Timoteo (1 Cor 4,17) y Tíquico (Ef 6,21). El hombre de confianza debe merecer confianza ¿Qué hay que sea más evidente?

Según el texto griego, la partícula καί une la denominación de administradores a la de auxiliares, de modo que se podría hablar de adición. Los obreros serían a la vez auxiliares y administradores. Sin embargo se puede ver ahí un καί epexegetico, como sugiere K. H. Rengstorf.<sup>20</sup> Esta sugerencia se podría fundar diciendo que el primer término no se refiere más que a la fidelidad a Cristo, mientras que el segundo precisa lo que Cristo mismo es, esto es: el revelador de Dios. A esto se le puede agregar el matiz de Hch 26,16: el «auxiliar» Pablo elegido por el Resucitado será testigo (μάρτυς) de su vida. De ahí la traducción propuesta más arriba: «auxiliares de Cristo, a los que se le confían los misterios de Dios». Estos hombres a los que admiran los corintios son sin duda obreros que colaboran con Dios en la construcción que él ha emprendido, y también son auxiliares de Cristo encargados de administrar la revelación de los misterios de Dios.

¿Cuáles son estos μυστήρια θεοῦ? Antes Pablo había hablado de σοφία ἐν μυστηρίῳ (2,7) y también, si esta es la lectura correcta,<sup>21</sup> de μυστήριον τοῦ θεοῦ (2,1). En efecto, la sabiduría es misteriosa, en forma de misterio,

<sup>19</sup> E. EARLE ELLIS, *NTS* 17 - 1970-71, 440.

<sup>20</sup> K. H. RENGSTORF, *TWNT* 8 - 1968, 543.

<sup>21</sup> Aunque los mejores manuscritos tienen μαρτύριον, esto ha podido venir de 1,6; mientras que μυστήριον ha podido venir de 2,7.

y por eso se habla de ἐν μυστηρίῳ (1 Cor 15,51-52; Rom 11,25s; 1 Tes 4,12-17): los pensamientos profundos de Dios se «desvelan» en la medida en que Jesús anunciaba los μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (Mt 13,11). No me puedo extender sobre este asunto tan complejo dentro de los límites de mi intervención, y remito a los estudios sobre el mismo.<sup>22</sup> Observemos solamente que no hay artículo delante de θεοῦ.

### 2.2.2. El juicio en manos del Señor

El segundo paso que da nuestro texto 4,3-6 se refiere al comportamiento de los corintios: están orgullosos de su ciencia, buscan la sabiduría por la razón, porque se sienten autorizados para valorar a sus predicadores de una manera totalmente humana: σοφία ἀνθρωπίνη (2,13), σοφία τῶν ἀνθρώπων (2,5). Pero Dios está decidido a destruir esta sabiduría (1,19), que es vana (3,20), necia. Sería falso entonces interpretar los tres primeros capítulos de la carta como un discurso sobre la verdadera sabiduría; quieren enseñar que Dios condena la sabiduría humana que no puede comprender nada de la sabiduría de Dios. El texto completo se debe leer bajo el signo del juicio de Dios.

Este juicio de Dios ya se ha manifestado en la carta:

- ante todo, implícitamente, a través de la profecía que le da el tono (1,19): «Yo destruiré... acaso Dios no ha mostrado que es necesidad...» esta sabiduría «destinada a ser destruida» (2,6);
- a continuación, explícitamente, para apreciar la calidad del trabajo de los obreros apostólicos (3,13-15). Los corintios son conducidos de esta forma a dejar el juicio en manos de Dios, el único capaz de juzgar por medio del fuego.

Μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἄν ἔλθῃ ὁ κύριος. Esta frase, aplicada a los mismos corintios, resume y radicaliza lo que ya ha sido afirmado. Todo juicio actual es intempestivo, hasta la venida del Señor (se sobreentiende que como Juez). La expresión πρὸ καιροῦ no vuelve a aparecer en 1 Cor hasta 7,5.29, mientras que la crítica del juicio se deja oír todavía en 5,3.12.13; 6,1.2... de modo que se puede decir que los cuatro primeros capítulos constituyen un prefacio a toda la carta; y la perspectiva de la parusía será mencionada con ocasión de la cena eucarística (11,26). Robertson-Plummer traducen correctamente: «Cease to pass any judgment» o «Make a practice of passing no judgment». «The τι is a cognate accusative, such

<sup>22</sup> Cf. Deden, Bornkamm, Vogt, Prümmer y Brown.

as we have in John vii, 24 (τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε)»,<sup>23</sup> porque τι no equivale a οὐδέν. Yo lo traduzco: «Dejen de juzgar cualquier cosa antes de tiempo, hasta que venga el Señor». El término κρίνω se puede traducir en sentido débil, como en 2,2 o en 7,37; pero el contexto de la venida del Señor impone el sentido fuerte de juicio sobre las intenciones ocultas (cf. «por Dios»: Hch 10,42; 17,31; Jn 5,27s; y «por Cristo»: Rom 2,5s; 14,10s; 2 Cor 5,10; y Ap 19,11-20,6; 20,11-15).

El juicio del Señor se describe según el modo bíblico habitual. Es necesario notar que, en 1 Cor, estas palabras aparecen solo en este lugar, excepto κρυπτά y καρδιά en 14,25, así como el adjetivo φανερός (3,13; 14,25; 11,19). Esta acumulación de expresiones indica la orientación del texto. El Día del Señor iluminará todo, sin que nada pueda permanecer secreto.

Se deben señalar dos expresiones: «a cada uno» destaca el carácter particular del juicio «de parte de Dios», porque, como dice K. Barth,<sup>24</sup> Dios es el que da sentido a todo. Conforme a la elección del término ὑπηρέτης, no se trata de la recompensa (μισθός) que obtiene el διάκονος, sino de las felicitaciones, alabanzas y elogios (Rom 2,9.29; 1 Pe 1,7; Sab 15,19). El auxiliar puede esperar el reconocimiento por parte de Dios, que entonces es un don total de Dios, que juzga el fondo de los corazones.

Queda un término por precisar: ἀνακρίνω. Este verbo reaparece varias veces en nuestro pasaje, en pasiva (ἀνακριθῶ) y en activa (ἀνακρίνω, ἀνακρίνων). El contexto del juicio (ἀνθρωπίνῃ ἡμέρᾳ) evoca un tribunal (cf. 3,13, donde ἡμέρα es empleado en sentido propio) de modo algo caricaturesco, como si pudiera existir un tribunal humano frente al del Señor. Antes, el mismo verbo había sido empleado en un contexto de revelación carismática (2,14-15).

Los diccionarios dicen muy poco sobre el sentido de esta palabra. El matiz es siempre notable con relación a κρίνω. Mientras que este significa «juzgar, decidir», ἀνακρίνω se refiere a lo que precede al juicio, por lo que yo lo traduciría por «examinar, interrogar, investigar con vistas a formular un juicio». En alemán, *erforschen* o también *beurteilen*. El francés expresa difícilmente el matiz. En realidad, la palabra «juzgar», que significa ante todo «someter a la decisión de su jurisdicción, hacer justicia, decidir en condición de árbitro», conoce un sentido más amplio a partir de 15,38: «so-

<sup>23</sup> K. PRÜMM, *SDB* 6 - 1960, 190.

<sup>24</sup> K. BARTH, *Auferstehung der Toten*, 6-7. Pienso en Job, que, después de la intervención de Dios, cubre su boca con la mano (Job 40,4) y se arrepiente sobre polvo y ceniza (42,6).

meter al juicio de la razón, de la conciencia (apreciar, considerar, examinar) para formarse una opinión (evaluar, medir, pesar)». Se constata que el tribunal puede ser tanto una instancia jurídicamente establecida como la razón o la conciencia. El sentido se extiende entonces desde la investigación previa hasta la decisión. Esto es lo que dicen muy bien los alemanes cuando distinguen *urteilen* de *beurteilen*. Me pregunto si en francés no se deberían emplear dos verbos: por una parte juzgar (para la decisión) y por otra investigar, escrutar, apreciar, examinar, evaluar (para todo lo que prepara el juicio).

El contexto de 2,14-15 ha sido muy bien estudiado por Jacques Dupont.<sup>25</sup> Concede que, en 1 Cor, Pablo juega intencionadamente con las diversas palabras de la familia κρίνω (cf. 11,31-32). A continuación muestra que «la ἀνακρίσις es inaccesible al hombre psíquico, que no puede γινῶναι. De esta forma se establece un paralelismo entre las nociones de “juicio” y de “conocimiento”» (p. 323). El τὰ πάντα corresponde tanto a la ἀνακρίσις como al πνεῦμα que πάντα ἐραυνᾷ (2,10) y que ἔγνωκεν τὰ τοῦ θεοῦ (2,11): estas son las revelaciones pneumáticas. Se estaría autorizado a establecer una equivalencia entre ἀνακρίνω y γινώσκω, así como con ἐραυνάω, que significa «penetrar el sentido de la Escritura» (Hch 17,11; Jn 5,39; 7,52) y los secretos de los corazones (1 Cor 14,24-25).

Algunas indicaciones de orden semántico se pueden agregar a este penetrante estudio de Jacques Dupont. La única vez que ἀνακρίνω aparece en la Biblia LXX traduciendo un verbo de la Biblia hebrea es en 1 Sam 20,12: «Jonatán dijo a David: “Por el Señor, el Dios de Israel, yo sondearé las intenciones de mi padre”». Ἀνακρίνω traduce נקח, correctamente traducido por «informarse, sondear». Pero este verbo hebreo se traduce también en griego por verbos que parecen emparentados, a saber, δοκιμάζειν (Sal 138,1.23), ἐξίηταιν (Sal 43,20), ἐλγκεῖν (Prov 18,17), ἐρευνάω (2 Sam 10,3), ἐξερευνάω (1 Cr 19,3; Jue 5,14), ἐξιχνιάζειν (Jue 18,2; Job 5,27; 13,9; 28,27; 29,6; Qo 12,9; cf. Sab 6,22; 9,16; Sir 1,3; 18,4.6; 24,28), γινώσκειν (Prov 28,11).

Según este estudio, se trata de «penetrar» los secretos: cf. Rom 11,33-34, que dice ἀν-εξ-εραυνήτα... ἀν-εξ-ιχνίαστοι, con ocasión de la misma cita de Is 40,13 que aparece en 1 Cor 2,16: τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου (Is 40,13). El pneumático lo penetra todo, y no hay nada que no penetre. Por el contrario, ¿cómo traducir lo que se refiere al psíquico ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται? No creo que sea necesario introducir la idea de juicio; se podría arriesgar aquí: el psíquico no puede conocer porque es cuestionado,

<sup>25</sup> J. DUPONT, *Gnosis*, Louvain - 1949, 321-327.

examinado, penetrado, escrutado, penetrado espiritualmente. Entre el pneumático y el psíquico no puede haber diálogo; a la inversa, el pneumático no es cuestionado, no es comprendido por nadie, no es escrutado por nadie.

En el contexto del juicio en el que estamos en 4,3-6, no puede dejar satisfecho establecer una equivalencia entre ἀνακρίνω y γινώσκω; es necesario orientarse sobre un juicio de la razón humana. Se trata de la investigación, de la búsqueda previa, hecha por la razón, la sabiduría en busca de la verdad. Y Pablo lo remite solo al Señor.

En efecto, su conciencia no le reprocha nada, sin que por esto pueda considerarse totalmente inocente. La conciencia es también una especie de tribunal investigador de la conducta del individuo (cf. Rom 2,15), como lo muestra el pasaje sobre la carne inmolada a los ídolos (1 Cor 8,7.10.12; 10,25.27.28.29).

### 3. Conclusión

#### 3.1. El razonamiento de Pablo

M. A. Chevallier<sup>26</sup> ha mostrado con razón la relación que, a los ojos de Pablo, une los dos «temas»: los partidos y la sabiduría. Efectivamente, es necesario situar bien la respuesta de Pablo. Los corintios manifiestan una sabiduría totalmente terrena apreciando a los predicadores por sus cualidades humanas. El objetivo de Pablo es corregir un triple error. El Evangelio no es una sabiduría humana que se pueda juzgar; los predicadores no son sabios sofistas de aquella época; los corintios no son sabios según Dios.

El nervio del razonamiento es el mismo que el de la carta a los Gálatas. Así como los gálatas buscan la justicia por medio de las obras de la Ley, también los corintios buscan la sabiduría por medio de la razón terrena. Agregan algo a la cruz, que es la única que salva (1 Cor 1,17; Gál 2,5; 5,11; 6,14), se equivocan con respecto a la persona del apóstol Pablo, ambicioso para los gálatas, jefe de un partido para los corintios.

Ahí se inicia un camino «pascual» en dos etapas. Es necesario aniquilar toda pretensión humana, mostrando el fracaso y la locura de la Ley practicada, de la sabiduría humana. A continuación es necesario resucitar, integrar lo que es válido en el proyecto del hombre, en la Ley de Cristo (Gál 6,2), la sabiduría de Dios por el Espíritu de Cristo (1 Cor 2,16). Este es el equilibrio dinámico que debería animar todo esfuerzo teológico deseoso

---

<sup>26</sup> M.-A. CHEVALLIER, «La construction de la communauté», en L. DE LORENZI (ed.), *Paolo a una Chiesa divisa [1 Co 1-4]*. Serie Monografica di «Benedictina». Sezione biblico-ecumenica, Abbazia di S. Paolo fuori le Mura - Roma - 1980, 109-129.

de expresar el dato en su totalidad, es decir, de asumir los valores del Antiguo Testamento (Gál), los de la creación (Cor). Entonces se le restituye el valor a la acción del hombre.

### 3.2. Ensayo de organización de los conceptos

3.2.1. *La cruz, categoría del entendimiento cristiano.* Mientras que en el origen de la fe cristiana los creyentes se han esforzado por suavizar la dureza de la cruz (imágenes de madera, relatos de la pasión, situación en el designio de Dios con relación a la resurrección o a la parusía), Pablo levanta la cruz ante nuestros ojos (Gál 3,1) como única fuente de salvación (Gál 2,21; 1 Cor 1,17). De esta forma, Pablo elabora la teología de la cruz: arranca el acontecimiento a la contingencia de su aparición (situación en la sabiduría de Dios, situación en función del juicio escatológico). Lo presenta como el acontecimiento salvífico escatológico: referencia a los pequeños, a la condición de los predicadores.

3.2.2. *Esquema en dos dimensiones.* Para visualizar las diferentes categorías, situándolas, un esquema resulta muy elocuente. En el centro está la cruz, determinando un antes (el mundo) y un después (el Espíritu). Este acontecimiento de la cruz indica el paso obligatorio para el creyente. Por otra parte, el cristiano no es simplemente un ser que ha pasado de un círculo (el mundo) al otro (Espíritu); pertenece todavía a los dos mundos, y sin cesar debe pasar del primero al segundo. Así, los corintios pueden ser calificados todavía de *σαρκίνοι* o de *σρκικοί*, y de *ψυχικοί* si vuelven hacia atrás o descienden a otro estadio desde aquel al que han pasado.

Para leer correctamente el esquema (que no ha podido ser explicitado sino gracias a las consideraciones de un filósofo, Gaston Fessard), conviene en un primer momento ir de izquierda a derecha, haciendo que se sucedan los dos círculos del mundo y del Espíritu, estando la cruz de Cristo en el punto de contacto. Después, en un segundo momento, durante la cosecha escatológica, la cruz de Cristo se convierte en el centro de un nuevo círculo central, que solamente entonces puede ser trazado. Así se determina la existencia nueva «en Cristo». Así se determina la situación paulina de los «salvados» y de los «perdidos».

## 4. Actualización

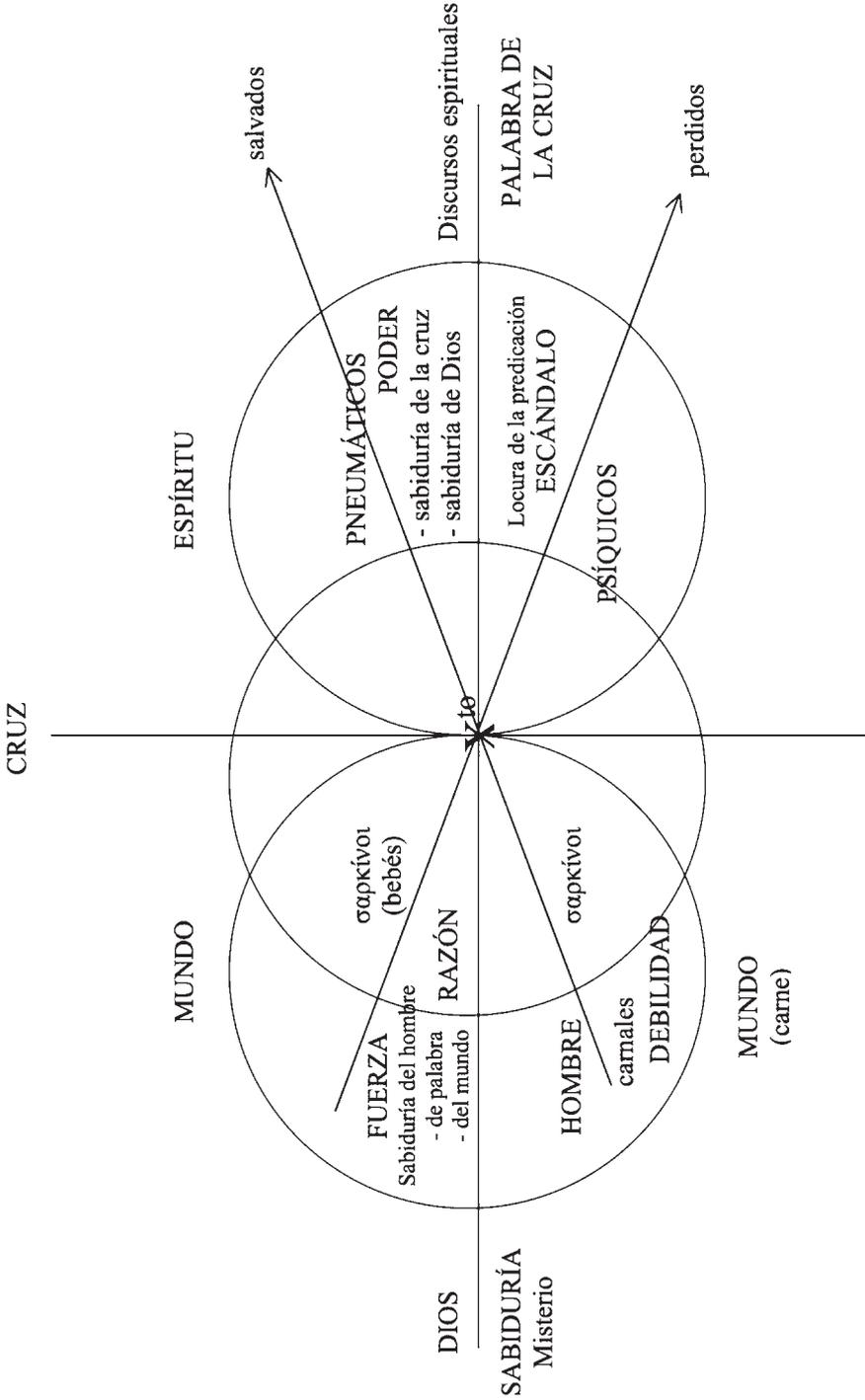
No basta con declarar «lo que Pablo quiso decir». Todavía es necesario manifestar lo que el texto me dice hoy. El exegeta no es simplemente un arqueólogo que dice el sentido del pasado: nunca se pondrá en el lugar

del autor, a pesar de la ilusión en la que se mueven los historicistas que sostienen cierta exégesis.

¿Qué se entiende por el «nosotros» del que habla Pablo? Históricamente son, seguramente, Pablo y sus colaboradores. Hoy la expresión puede referirse a todos los que están en una situación análoga con respecto a una comunidad.

¿Qué se dice a la Iglesia de Corinto? Esta es la segunda pregunta a la que se puede responder reconociendo que si esta carta fue conservada es porque tenía un valor permanente para toda la Iglesia futura.

XAVIER LÉON-DUFOUR





## RESURRECCIÓN Y SEÑORÍO DE CRISTO \*

### 1 Cor 15,23-28

La estructura de este pasaje ha sido esclarecida por R. Morissette.<sup>1</sup> Consiste en un díptico, cada una de cuyas partes está centrada en un enunciado de la Escritura:

- 1) El v. 20 comienza por *Nυνὶ δὲ* («pero ahora»). Cristo es la primicia de los muertos que se han dormido. La comparación entre los dos Adanes es una referencia a la Escritura (vv. 21-22). El v. 23, en el que comienza este estudio, es la conclusión parcial.
- 2) Los vv. 24-28 evocan el Reino de Cristo y su señorío. La referencia a la Escritura es el resultado de una combinación entre el Sal 110,1 (LXX 109,1) y el Sal 8 (LXX, 7). La primera parte de la referencia está tomada del Sal 110 y el final del Sal 8.

Esta división tiene la ventaja de subrayar el paralelismo entre *Nυνὶ δὲ* y *εἶτα* (v. 24) y de oponer *ἀπαρχή* (vv. 20 y 23) a *τέλος* (v. 24).

Otra posibilidad consiste en hacer del v. 23 un enunciado del que el v. 24 constituye la continuación: *εἶτα* se integra entonces en la enumeración *ἀπαρχή* (v. 23), *ἔπειτα*, e introduce entonces un tercer grupo o un tercer tiempo designado por *τὸ τέλος*.

---

\* Ponencia presentada en el IX Coloquio Ecu­ménico Paulino, celebrado en Roma, en la abadía de San Pablo Extramuros, durante los días 26 de septiembre a 2 de octubre de 1983. Fue publicada en el volumen L. DE LORENZI (ed.), *Résurrection du Christ et des Chrétiens (1 Co 15)*, de la Serie Monografica di «Benedictina». Sezione biblico-ecumenica, Abbazia di S. Paolo fuori le Mura - Roma - 1985, 127-140. Esta traducción se publica con la autorización del Centro Storico Benedettino Italiano.

<sup>1</sup> R. MORISSETTE, «La citation du Psaume VIII,7b dans 1 Co 15,27a», *Science et Esprit* 24 - 1972, 313-342.

H. Conzelmann, por su parte, separa 20-22 de 23-28. Este texto muestra a Pablo sobre el terreno de la tradición apocalíptica.<sup>2</sup>

R. Schnackenburg<sup>3</sup> y J. Dupont<sup>4</sup> hacen de 24-28 un breve paréntesis apocalíptico. Se hace notar que Pablo lo ha integrado en su demostración.

En lo que nos concierne, tenemos preferencia por 20-23 y 24-28. Las precisiones se darán en el transcurso de la discusión sobre τέλος.

Las dificultades de este texto son de diversos órdenes:

- *Teológicos y cristológicos*: ¿hasta dónde se extiende el carácter globalizador de la resurrección del Hijo para los hombres? ¿Qué extensión tiene el Reino de Cristo: cielo, tierra, mundo subterráneo? ¿Tiene un carácter progresivo? ¿Cuál es su consistencia actual? ¿Futura? ¿Está limitada en el tiempo? ¿O es definitiva? ¿En qué consiste la sumisión del Hijo a su Padre? ¿Es el fin o un cumplimiento?
- *Eclesiológicos*: ¿cómo incide este Reino en la Iglesia?
- *Textuales y literarios*: se ponen aquí, en último lugar, a pesar de contar con una mejor conciencia del dato bíblico, para que su utilización no dependa de posiciones tomadas previamente, sino, por el contrario, que estas posiciones sean obtenidas, repensadas, precisadas.

V. 23: situación de la frase ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι; sentido de τάγμα; papel que juega ἀπαρχή; valor temporal de παρουσία.

V. 24: significado y situación de τέλος; sentido de ὅταν y valor temporal; enumeración de las potestades; su papel; relación sumisión-victoria.

V. 25: ¿cuál es el sujeto? ¿Cristo? ¿Dios? La combinación del Sal 109, 1c + Sal 8,7d, ¿remite al sujeto del verbo o le asigna el mismo papel que en 27a?

V. 26: el anonadamiento de la muerte, ¿es simultáneo o posterior a 25c?

V. 27: la cita del Sal 8,7; sentido y relación de los seis πάντα (o de cinco más uno) (vv. 27-28).

V. 28: ὅταν... τότε... la sumisión de todos, la sumisión del Hijo (crítica textual), ¿marca el fin de su Reino? ¿Cómo entender el fin del desarrollo apocalíptico: para que Dios sea todo en todos? ¿Construcción de πάντα? ¿Género y sentido de πᾶσιν?

<sup>2</sup> H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*. MKNT 5, Göttingen - 1969, *in loco*.

<sup>3</sup> R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, Paris - 1965.

<sup>4</sup> J. DUPONT, «'Assis à la droite de Dieu'. Le Ps CX dans le NT», E. DHANIS (ed.), *Resurrexit*, Roma - 1974, 340-422 (cf. 385-392).

El v. 23 es, en nuestra opinión, la conclusión de 20-23, y al mismo tiempo el vínculo con 24-28. Sirve de «gancho».

Los vv. 20-28 constituyen la sección central de 1 Cor 15; en los vv. 1-19, Pablo proclama la resurrección de Cristo por la confesión de fe, por el testimonio de los testigos, por la afirmación de su apostolado, y continúa ligando toda posibilidad de resurrección humana a la de Cristo resucitado.

Los vv. 1-19 están centrados en Cristo resucitado. A partir del v. 29 se afirma el triunfo sobre la muerte y Pablo enuncia las modalidades de la resurrección de los muertos. En el centro, entre Cristo resucitado (1-19) y la resurrección de los muertos (29-58) está el Reino de Cristo (20-28).

La resurrección de los muertos, verdad que los corintios tienen dificultad en admitir, constituye el tema de los vv. 20 a 23; la sumisión de las potestades y el anonadamiento de la muerte, condición del Reino total de Cristo, es el tema de los vv. 24 a 28.

Para enunciar este Reino de Cristo (O. Cullmann habría dicho «realidad»), Pablo no utiliza «primogénito», como hará en Rom 8,29 y sobre todo en Col 1,15-18. Es ἀπαρχή, «primicias» que le sirve dos veces en 20 y en 23. ¿Es justo decir, como C. Senft: «El término no ha conservado nada más que un elemento de su sentido original: parte que representa el todo, comienzo que garantiza una continuación y una consumación»?<sup>5</sup> Pensamos, por el contrario, que aquí se encuentran los tres sentidos de «primicias». En efecto, la metáfora, aplicada al Cristo resucitado, sugiere en conjunto las tres posibilidades:

- 1) Cristo es cronológicamente el primer resucitado, adelanto obrado por Dios sobre toda la humanidad con vistas a la vida.
- 2) Así como la cosecha queda totalmente santificada por las primicias, la humanidad entera vivirá por Cristo, porque él vive; existe una relación de causa (Cristo) efecto (la humanidad). Se hace la cosecha de los frutos, que son los de Cristo (23c).
- 3) Las primicias debían ser ofrecidas en el lugar que el Señor había elegido para que habitara su nombre (Dt 26,1), con la diferencia de que aquí Cristo, adelanto de la vida, ofrecerá *todo* al Dios de la vida (27-28). Las múltiples connotaciones de Dt 26,1-11 están ciertamente presentes en el pensamiento de Pablo, que las usa con libertad. Sin duda es intencionado en Pablo el vínculo de ἀπαρχή, primicias, con los seis empleos del verbo «someter», así como con las seis veces que aparece «todo» (πάντα). A la ofren-

---

<sup>5</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*. CNT 7, Neuchâtel-Paris - 1979, 196.

da de uno, primicias, corresponde la ofrenda del todo, la cosecha final.

Desde el punto de vista estructural, ἀπαρχή encuadra el conjunto 20-23; por otra parte, en 24, τέλος está en correspondencia y marca el comienzo del segundo elemento del díptico; finalmente, al sentido de la ofrenda responden los seis empleos de «someter» y de «todo» en 27-28.

*Analícemos* el v. 23: comprendemos ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι como la introducción de 23b-c. No estamos de acuerdo con el punto de vista de H. A. Wilcke,<sup>6</sup> que une 23a con 22, siguiendo en esto una posición análoga de B. Weiss.<sup>7</sup> Los dos toman τάγμα con el sentido de «grupo», lugar de reunión, batallón. Este es el sentido clásico, pero, ¿es el de la *koiné*? A partir del comentario de E. B. Allo,<sup>8</sup> sobre la base de 1 Clem 37,3 y 40,5-41, ha prevalecido el sentido de «rango» sobre los de estado, posición o grupo. G. Dellling cita también 1QS 6,8, y le da entonces a τάγμα el sentido de «rango de dignidad».<sup>9</sup> Preferimos el sentido de «rango de sucesión» (C. Senft),<sup>10</sup> que marca la sucesión temporal, la continuidad histórica.

El sentido de τάγμα es difícil de precisar, porque se trata de un *hapax legómenon* en el Nuevo Testamento, mientras que τάξις, orden (1 Cor 14,40), es mucho más frecuente.

El conjunto del v. 23 marca la diferencia temporal entre Cristo-primicias y los que le pertenecen (23b-c). Parece que el reino actual de Cristo no constituye un problema para los corintios. El apóstol lo utiliza para evaluar los fenómenos de inspiración en 12,3, pero se dirige solo a los vivientes animados por el Espíritu. Mientras que el Reino de Dios es futuro y objeto de una herencia para el que elige la virtud y renuncia a los vicios (1 Cor 6,9-10), el Reino de Cristo es actual: ya está ahí, y el v. 20 ilustra sobre su comienzo: la muerte y la resurrección de Cristo. Porque Cristo ha resucitado (tiempo perfecto) de entre los muertos, es la primicia de los que se han dormido. Lo que constituye un problema para el Reino de Cristo tal como lo conciben los corintios es su extensión a «los que se durmieron» (muertos en el sentido helenístico):

a) en el tiempo (parusía);

<sup>6</sup> H. A. WILCKE, *Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus*, Zürich-Stuttgart - 1967, 76ss.

<sup>7</sup> J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*. KEV V, Göttingen - 1910<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> E. B. ALLO, *La première épître aux Corinthiens*, Études Bibliques - París - 1937<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> G. DELLING, *ThWNT* VIII, 31.

<sup>10</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*.

- b) en el espacio, dominio ajeno a los vivientes;
- c) en su extensión: todos los muertos o ciertos muertos; si en Adán mueren todos los hombres sin excepción, ¿se puede decir que en Cristo reviven todos los hombres sin excepción (22)?

Ἀπαρχή afirma el reino actual, παρουσία (que en Pablo no tiene siempre el sentido técnico que adquiere aquí) anuncia el reino futuro. Ἀπαρχή, primicias, está en relación con el tiempo perfecto del v. 20: «ahora Cristo ha resucitado»; παρουσία, que el apóstol usa ordinariamente en el sentido de presencia o de venida, en el v. 23 designa la venida del Señor, su Día, con la connotación apocalíptica del Antiguo Testamento (Zac 9,9) y la evocación de las visitas imperiales en el mundo greco-romano (en el sentido técnico: 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 2 Tes 2,1.8s). Παρουσία se vincula con el futuro del v. 22: volverán a la vida.

Los dos términos se equilibran: destacan y afirman la distancia temporal; unen el presente y el futuro con Cristo. Al mismo tiempo se debe notar que παρουσία, venida, no constituye un término, un fin, sino un nuevo punto de partida en el que los que pertenecen a Cristo, y Cristo mismo, estarán simultáneamente en una plenitud de vida. ¿Hay ahí un fin para ellos –como veremos– y un fin para la muerte, en el sentido en que J. D. Mac Caughey<sup>11</sup> puede hablar de «la muerte de la muerte»? Pensamos que no. Τέλος, en nuestra opinión, marca el fin de la era presente, expresa una etapa decisiva del Reino de Cristo. Deberemos precisar cuál es, pero marca un nuevo comienzo, una meta para los que pertenecen a Cristo.

El Reino de Cristo se ejerce entonces a partir del momento en el que claramente él se ha convertido en primicias, es decir, en el período final de la era presente y sobre el período que constituye la era futura. ¿Toda la era futura o solamente una parte? ¿Se puede seguir a Cullmann cuando afirma: «Como el Reino de Cristo tiene un comienzo, también tiene un fin»?<sup>12</sup>

De todas maneras, la parusía forma parte del Reino de Cristo. En el v. 23, Pablo mide su lenguaje frente a los corintios, y, para no entrar en discusiones referentes a la suerte de los vivientes y de los muertos (cf. vv. 51-52), usa una expresión que engloba a todos los creyentes: «los que pertenecen a Cristo». Con esta finalidad reduce el escenario apocalíptico. Cuando se produzca la parusía de Cristo, todos los que le pertenecen volverán a la vida.

<sup>11</sup> J. D. MAC CAUGHEY, «The Death of Death, 1 Cor 15,26», en *Mélanges L. L. Morris*, Grand Rapids, MI - 1974, 246-261.

<sup>12</sup> O. CULLMANN, «La Royauté du Christ et l'Église dans le NT», Neuchâtel - 1941, en: *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel - 1963; 19; *Christologie du NT*, Neuchâtel - 1958, 195.

*En resumen*, por su resurrección, Cristo se ha convertido en primicia de los que murieron.

Ellos recibirán la vida, como Cristo ha recibido la vida.

Esto se producirá en la parusía de Cristo.

El Reino de Cristo se ejerce por lo menos desde el drama redentor hasta su venida.

En este Reino se unen las dos eras: la era presente, que tiene un final ya comenzado con la muerte de Cristo; la era futura, en la que el futuro ya ha comenzado con la resurrección de Cristo.

En los escritos paulinos, el Reino de Cristo es mencionado únicamente aquí, en 1 Cor 15,24-25. Hay un solo pasaje que tiene analogías con las dos afirmaciones de 1 Cor 15: «reino o reinado del Hijo de su amor» (Col 1,13).

Las especulaciones sobre 1 Cor 15,24 se han interesado más por la extensión de la resurrección a un tercer grupo, que viene después de la de Cristo-primicias y la de los que le pertenecen (1 Cor 15,23), que por la especificación del Reino de Cristo. Esta interpretación obliga entonces a dar a τέλος el sentido de «resto», mientras que Pablo le otorga generalmente el sentido de «fin», con el sentido de consumación, y pone en juego el valor de εἶτα, dándole sentido cronológico en lugar de la función conjuntiva.

Traducir «después será la consumación», como lo hacemos, vuelve a afirmar que Pablo no se interesa más que por la resurrección de los creyentes y que toda su demostración se refiere al vínculo positivo con Cristo. Dando a τέλος su sentido de «fin»,<sup>13</sup> como puede corresponder a γῆ en los textos apocalípticos de Qumrán, queda entonces la interpretación de εἶτα: darle sentido cronológico trae como consecuencia separar la parusía del fin y hacer que el acto final del Reino de Cristo se desarrolle sobre un período más o menos largo comprendido entre la parusía y el fin. Esto es lo que hace O. Cullmann, diferenciándose completamente de Bousset o de Lietzmann. El Reino de Cristo pertenece entonces a la era actual a partir de su resurrección de entre los muertos y se prolonga todavía durante un tiempo en la era futura.

Pero, ¿es esto lo que quiere decir Pablo? Esto obliga a traducir el presente «entrega» como si fuera un futuro, «entregaré», y a quitarle su carácter durativo para puntualizarlo como el aoristo «destruyó», reducido en este caso al papel de futuro anterior.

Además, ¿por qué Pablo menciona el Reino de Cristo entregado a Dios Padre antes de la eliminación definitiva de las potestades? Si su ani-

<sup>13</sup> G. DELLING, *ThWNT* VIII, 56.

quilación condiciona la entrega al Padre, el orden de los términos es por lo menos sorprendente.

Identificamos *parusía* y *fin*, y hacemos de εἶτα una ligazón lógica que se limita a introducir un elemento nuevo en la demostración en curso. Dejamos a παραδίδῶ su valor de presente y vemos ahí una actitud permanente de Cristo: permanentemente entrega el Reino a su Padre. La aniquilación de las potestades se sigue a su sometimiento durante la muerte en la cruz, y es esta aniquilación la que marca el fin. O. Cullmann ha valorado las dos etapas que constituyen la sumisión de las potencias hostiles y su aniquilación. En el primer caso se puede hablar de destitución; en el segundo, de destrucción. El verbo καταργέω tiene los dos sentidos de someter y aniquilar, y esta doble acepción viene a complicar todavía la elección que se debe hacer en 1 Cor 15,24. Si se refiere a 1 Cor 15,26, donde se trata de la «muerte de la muerte», se debe traducir como aniquilar o destruir. Si se pone en juego la doble acepción, como K. Barth, se puede ver en 1 Cor 15,24 el sentido de someter. A no ser que se opte por el sentido de «destituir», como hace X. Léon-Dufour.<sup>14</sup> Pablo dijo a los corintios en 2,6 que estas potestades estaban destinadas a la destrucción. A. Vanhoye propone una buena sugerencia: «hacer inoperantes».<sup>15</sup>

Como ha observado X. Léon-Dufour, dominación, autoridad, potencia, etc. constituye un vocabulario variado e intercambiable que personifica a los seres que escapan a la esfera terrena y constituyen poderes cósmicos. La multiplicidad de los términos empleados sugiere un conjunto de fuerzas que se oponen al poder de Dios y a la realización de la salvación por medio de Cristo. Por otra parte, con frecuencia es difícil distinguir las fuerzas de su dominio sobre las personas, sobre las instituciones políticas, sobre el curso de los acontecimientos por medio de los que ellas actúan.

Para marcar su sometimiento, Col 2,10 afirma: «Cristo es la cabeza, el jefe de toda dominación y de toda autoridad».

En resumen, Pablo avanza en su afirmación sobre el Reino de Cristo dentro del cuadro de su exposición sobre Cristo resucitado (1 Cor 15,1-19) y sobre su corolario, que es la resurrección de los creyentes (1 Cor 15,35-49). El v. 24 enuncia la relación entre el Reino de Cristo y de Dios. Dios es nombrado de una manera que es propia de este texto, como Dios y Padre, sin aportar la precisión de un genitivo.<sup>16</sup> Esta nominación completa la

<sup>14</sup> X. LÉON-DUFOUR, «Dominations», en *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Livre de Vie, Paris - 1978, 213.

<sup>15</sup> A. VANHOYE, *Situation du Christ. Epître aux Hébreux 1 et 2*, Paris - 1969, 255-178.

<sup>16</sup> U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München - 1968, 343.

ofrenda voluntaria, constante y confiada del Reino.<sup>17</sup> La destrucción de las potencias hostiles, fuerzas que tienen al mundo bajo su poder fatal (Senft), marca el cumplimiento y la plenitud de la acción liberadora de Cristo y coincide con la parusía. A partir de ahí, los creyentes que han llegado al término de la historia de la salvación ya no tienen nada que temer.

Nuestra opción:

- |   |  |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>– (23) Pero cada uno <i>en su rango</i><br/>                                  en su grupo</li> <li>– a Cristo, en su venida</li> <li>– cuando él <i>entrega el reino</i><br/>                                  la realeza<br/>                                  entregará</li> <li>– cuando él            haya <i>destruido</i></li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>las primicias, Cristo,<br/>después los que pertenecen</li> <li>(24) <i>después vendrá la</i><br/>                                  <i>consumación</i><br/><i>después, el resto</i></li> <li>a Dios y Padre</li> <li>todo dominio, toda autoridad<br/>y toda potencia</li> </ul> |
|---|--|
- (aniquilado)  
 (sometido)  
 (destituido)  
 (*vuelto inoperante*)  
 (¿después que él habrá?)

Este v. 24 ha sido objeto de numerosos debates a lo largo de la exégesis de los Padres. El Reino salvador de Cristo se ejerce sobre todos sin excepción, pero no es necesariamente percibido y aceptado por todos. Su irradiación cósmica, tanto en lo alto como en lo bajo, sobre todo ser, es cuestionada.

Pero como ha notado E. Käsemann, el v. 25 es indudablemente el hilo conductor de este desarrollo y el fundamento que da igualmente a los hombres la seguridad de su propio destino. Se trata de la afirmación: «Es necesario que él reine (1 Cor 15,25)... En la Iglesia, las potencias, fuera de la muerte —¡obsérvese también en esta ocasión la restricción escatológica!—, han perdido su soberanía, que ahora ejerce Cristo, mientras que alrededor de ella siguen dominando todavía».<sup>18</sup>

<sup>17</sup> E. COTHENET, *SDB X*, 177.

<sup>18</sup> E. KÄSEMANN, «Sur le thème de l'Apocalypse chrétienne primitive», en *Essais*

*Porque es necesario que él reine.* Dos verbos en tiempo presente que insertan nuestra resurrección en la necesaria soberanía de Cristo. Con la ayuda de una utilización original del Salmo 110, Pablo va a demostrar las incidencias del Reino, comenzado cuando Cristo se sentó a la derecha de Dios con la victoria sobre los enemigos que ese acto manifiesta. La combinación en el v. 27 con el Salmo 8 permitirá hacer que aparezca cómo el universo entero es sometido al Hijo del hombre. Encierra así los dos límites del Reino de Cristo: el Cristo resucitado y la resurrección de los que le pertenecen. La cita del Sal 110 (109 LXX) es utilizada modificando el texto. En lugar de «siéntate a mi derecha», el elemento principal en 1 Cor 15 es la afirmación «es necesario que él reine». La subordinada «hasta que» (τιν; LXX, ἕως ἄν; 1 Cor, ἄχρι οὗ) es utilizada por Pablo para mostrar que si por la cruz se ha conseguido la victoria sobre las potencias, esta no tiene más que un carácter progresivo. En el salmo es Dios quien se dirige al Mesías: el verbo está en primera persona, θῶ: «Hasta que yo haya puesto a tus enemigos bajo tus pies». Aquí Pablo pone a Cristo como sujeto del verbo (θῆ) (de acuerdo con Wilcke, contra Luz), agrega «todos» para mostrar que el carácter activo del señorío de Cristo se ejerce en oposición a toda especie de potencias. Las palabras «bajo sus pies», con una ligera modificación del Salmo 109 LXX, permiten evocar el Salmo 8, que será citado en el v. 27. Se habría esperado αὐτοῦ con Cristo como sujeto. Pero la repetición de los dos finales ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ en los vv. 25 y 27 han jugado a favor de αὐτοῦ.

El cuadro siguiente, tomado del artículo de E. Cothenet,<sup>19</sup> permite percibir claramente cómo Pablo ha hecho jugar las dos citas de los Sal 109 LXX y 8 a favor de su argumentación.

Sal 109 LXX	Sal 8 LXX	1 Cor 15
Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου  ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου	Κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ	Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεῦειν  ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθρούς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ

J. Dupont<sup>20</sup> piensa que la combinación de los Salmos 110 y 8 (Ef 1,20-

*exégétiques*, cap. 10, 222-226.

<sup>19</sup> E. COTHENET, *SDB X*, 173-174.

<sup>20</sup> J. DUPONT, «Assis à la droite de Dieu'. Le Ps CX dans le NT».

22; Heb 1,13; 2,6; 1 Pe 3,22) podría ser una asociación prepaulina. Gracias al Salmo 8, la suerte del hombre es puesta en relación con el destino del mundo.

Pablo explica muy poco sobre la manera en la que Cristo reina. Uno de los puntos más claros es la derrota de las potencias cósmicas. El mundo todavía les está sometido, como todavía está sometido a la muerte. Solamente la desaparición de la muerte-potencia marcará la victoria definitiva de Cristo-vida (cf. Rom 14,7-9).

En el v. 26, Conzelmann<sup>21</sup> señala

- 1) que antes de ser enemigo del hombre, la muerte es la potencia que se opone a Dios (cf. 1 Cor 15,54ss);
- 2) que concierne a la totalidad de la vida humana, y no solo al cuerpo, concebido de modo independiente;
- 3) que es una realidad histórica;
- 4) que la victoria sobre la muerte no consiste en el hecho de que el hombre escape a ella y a su poder, sino en el hecho de que ella es completamente vencida.

Gracias al Salmo 110, Pablo había interpretado las potencias como *enemigos*. En el v. 26 se trata del enemigo por excelencia, que es calificado como «último», así como en el v. 45 Cristo será el «último» Adán: la muerte, «el último enemigo», será aniquilada. Se debe advertir que en esta demostración no se indica el momento preciso en que tendrá lugar esta aniquilación. En nuestra opinión, la parusía, el aniquilamiento de las potencias y la destrucción de la muerte son concomitantes. Pablo concentra su demostración en la oposición radical entre resurrección y potencia de la muerte. No evoca, como hace, por ejemplo, en Col 2,15, el vínculo estrecho que existe entre las potencias y la ley, aunque en el v. 56 la derrota de las potencias y de la muerte marca la eliminación de la ley y del pecado.<sup>22</sup>

Toda enemistad se concentra en el que viene a ser el único y último enemigo: la muerte.

Los vv. 27 y 28 conciernen al fin de la historia de salvación. Se caracterizan por el juego de sonoridades y de sentido de los seis empleos del verbo ὑποτάσσειν. El primer empleo es la colocación en tercera persona de la segunda persona del aoristo en la utilización de la cita del Sal 8,7 LXX: «Porque ha puesto todo bajo sus pies» (colocar debajo, someter). Este verbo completa el παραδιδῶναι del v. 24. El peso de la demostración, con sus notadas insis-

<sup>21</sup> H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*.

<sup>22</sup> Cf. M. CAMBE, «Puissances célestes», *SDB IX*, 356-375.

tencias de los seis empleos del verbo, los seis empleos de πάντα (5 + 1), ¿corresponde al estilo midrás pésher?<sup>23</sup> Entonces el texto se debe entender así:

Porque [Cristo] ha puesto todo bajo sus pies. Cuando él dice que todo le ha sido sometido [«él» y «le» se refieren a Cristo], es evidente que se debe excluir a aquel [Dios] que le ha sometido todo.

¿Cómo se debe entender ὑποτάσσειν, poner bajo, someter, subordinar? Hay aquí una idea de dependencia mutua, de disponibilidad y de obediencia. Cristo y Dios están presentes en la sumisión del mundo como lo estaban en 2 Cor 5,18-21 en la reconciliación (empleada cinco veces, en forma verbal o en forma nominal); Cristo continúa el plan de Dios hasta su consumación.

En todo este desarrollo, Pablo no menciona a la Iglesia, como lo hace, por ejemplo, en Ef 1,22: «Dios a puesto todo bajo sus pies y lo ha puesto como jefe supremo de la Iglesia». En efecto, el interés se orienta hacia el conjunto de la creación, y la cita del Sal 8 evoca la soberanía de Cristo sobre el universo.

La polisemia relativa a ὑποτάσσω evoca un ordenamiento definitivo y armonioso: Cristo ha puesto todo en orden bajo sus pies. Cuando dice que todo fue puesto en orden con relación a él (Cristo), es evidente que es con exclusión de Dios, que procedió a poner todo en orden con relación a Cristo.

El v. 28 es indudablemente el versículo que ha suscitado las mayores discusiones en la historia de la exégesis. Para comprobarlo basta con remitirse al estudio histórico que ha hecho Schendel.<sup>24</sup> ¿Qué dice este v. 28? Cuando todo ha sido puesto en orden con relación a él (Cristo), entonces el Hijo retomará su verdadero lugar con relación a aquel que puso todo en orden (Dios) con relación a él (Cristo), para que Dios sea todo en todos.

Estas son algunas tesis que resumen los caracteres del Reino de Cristo en este pasaje:

- 1) El Reino de Cristo es el Reino del Resucitado, Reino de un vencedor que ha derrotado definitivamente a la muerte (v. 20). Él es el único arrancado a la muerte y en quien todo germen de muerte ha sido destruido.
- 2) El Reino de Cristo es el Reino del Resucitado sobre los hombres que creen en él y le obedecen. Muestran así que, a pesar de los ataques de la muerte, de la que todavía son objeto, ellos son go-

<sup>23</sup> E. EARLE ELLIS, «Midrash Pescher in Pauline Hermeneutics», en *Neotestamentica et semitica. Studies in honour of M. Black*, 1969, 61-69.

<sup>24</sup> E. SCHENDEL, *Herrschaft und Unterwerfung Christi I Kor 15.24-28. Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen - 1971.

- bernados por el poder del Resucitado. Están en espera del día en el que, a su turno, serán definitivamente arrancados a la muerte y resucitados (vv. 22-23).
- 3) El Reino de Cristo es el Reino del Resucitado sobre «este» mundo, todavía sometido a la muerte, aunque ella haya sido definitivamente derrotada en la muerte y resurrección de Cristo. Este Reino es un Reino dinámico que tiende a someter cada vez más las potencias ya destituidas en la resurrección. La manifestación decisiva de este Reino sobre el mundo será la aniquilación del poder de la muerte (vv. 25-26).
  - 4) El lugar que toma el Hijo (la sumisión) con respecto al Padre (vv. 24 y 28) es la consumación final de la entrega constante de su Reino al Padre: todos los resucitados, ya totalmente liberados de la muerte, son a su vez puestos en ese estado de sumisión feliz y voluntaria con relación al Padre.
  - 5) La sumisión de Cristo a Dios tiene muchos sentidos: para los que obedecen a Cristo es la gracia y la alegría. Para los que desobedecen a Cristo, las potencias hostiles, su derrota ya realizada termina en sumisión forzada, aniquilación y desaparición.
  - 6) La polisemia de ὑποτάσσω expresa la relación con Dios bajo sus diversas modalidades desde la obtención de un lugar feliz hasta el sometimiento forzado, desde el orden feliz y armonioso hasta la sumisión forzada.
  - 7) De esta manera, la resurrección está en el centro de la apuesta del Reino de Cristo sobre el mundo. Sin Reino y sin obediencia, la resurrección no sería más que una excepción grandiosa y estática; la humanidad está entonces en el centro de un debate cristológico.

Para concluir, Pablo usa una expresión muy concisa: «Para que Dios sea todo en todos». Así, gracias al Resucitado y a la resurrección que él opera, todo encuentra su lugar. No solo el lugar que antes había perdido y que la realización del plan de salvación le restituye, sino la que resulta de la nueva creación (2 Cor 5,16-18): la creación y la humanidad reconciliadas con Dios.

Analicemos: 1) el contexto helenístico; 2) la construcción; 3) el pensamiento de esta proposición final (28c).

#### 1) *El contexto*

##### a) El ambiente helenístico

Ante todo, Pablo utiliza una formulación muy usual en la cultura de su tiempo. La modifica para adaptarla a su propósito y darle un carácter teológico apropiado.

Desde hace tiempo se vienen sugiriendo analogías con el estoicismo.<sup>25</sup> Quizá la más clara sea la que ofrece un texto de Marco Aurelio:<sup>26</sup>

ὦ φύσις	Oh naturaleza,
ἐκ σοῦ πάντα	de ti viene todo,
ἐν σοὶ πάντα	en ti está todo,
εἰς σὲ πάντα	a ti se dirige todo.

También el hermetismo ofrece numerosos textos semejantes.

No nos detendremos en esto. Sin embargo, es necesario notar que Pablo hace siempre de πάντα o de τὰ πάντα el objeto de la acción de Dios o del Hijo. Pablo modifica estas expresiones y se preocupa por mostrar que la naturaleza, o la creación, o el universo, no tienen valor en sí mismos, sino que son el resultado de la acción divina, en la que Dios es el Creador, y del Reino de Cristo, cuya autoridad sobre el universo es indiscutible, total y global.

#### b) Las analogías paulinas

La más importante se encuentra también en 1 Cor; es el texto de la confesión de fe de 1 Cor 8,6:

Para nosotros, un solo Dios, el Padre  
de quien todo (obtiene su origen)  
hacia quien nosotros (vamos)

y un solo Señor Jesucristo,  
por quien todo (existe)  
y por quien nosotros (vamos) (hacia el Padre)  
(existimos) (como nuevas creaturas).

No son idénticas las dificultades de los dos textos. En 1 Cor 8,6 hay un paralelismo entre los dos τὰ πάντα, en el que uno depende del Padre y el otro de Cristo, y que precisa el juego de las dos preposiciones ἐκ y διὰ.

En 1 Cor 15,28c, (τα) πάντα y πᾶσιν dependen ambos del Padre.

#### 2) La construcción de 28c

No entendemos πάντα como un acusativo griego,<sup>27</sup> sino como un atributo.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig - 1913, 240ss.

<sup>26</sup> MARCO AURELIO, *Meditaciones* IV, 23; A. FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Paris - 1966, 64-65.

<sup>27</sup> W. THUSING, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christuszentrismus und Theozentrismus in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster - 1965.

<sup>28</sup> E. SCHWEIZER, «Pour que Dieu soit tout en tous». *La notion biblique de Dieu*, Gem-

Πᾶσιν puede ser tanto neutro como masculino. Si se ve que ahí están juntas las dos realidades del cosmos, entonces se impone la traducción «todo el universo» o «todas las cosas». Si ahí se percibe que son todos los seres con capacidad de decisión (cf. Flp 2,10), de oposición o de sumisión, es necesario tomarlo como un masculino y traducir «todos». Siempre es posible la duda, pero nos parece que, en este contexto, el masculino está más de acuerdo con el pensamiento paulino relativo al segundo nivel de sus escritos (Gál, 1-2 Cor, Rom, Flp).

3) *28c como conclusión de 24-28*. En el transcurso de las controversias cristológicas posteriores, Pablo fue tachado de subordinacionista por causa de este versículo. De las afirmaciones de 24-28 también se ha sacado la conclusión de que el Reino de Cristo llegaría a su fin, cesaría en la parusía (Marcelo de Ancira) o poco después.<sup>29</sup>

Nos parece que el pensamiento es diferente: todo ha encontrado su lugar en la nueva creación, que llegó a su consumación por el Reino de Cristo. Pero Cristo ha completado totalmente su misión: resurrección o transformación han tenido lugar (cf. 1 Cor 15,52). La salvación llegó a su consumación y a su plena realización. Los seres ya no están alejados, divididos o separados de Dios.

*Dios es todo en todos*. La fórmula es escatológica. Expresa con mayor precisión la relación entre el Reino de Dios y el Reino de Cristo. El Reino de Cristo aparece en primer plano entre la resurrección de Cristo y la de los creyentes. A continuación, después de la destrucción de la muerte, el Reino de Dios adquiere su total importancia.

MAURICE CARREZ

---

bloux - 1976, 275-291; id., «1 Kor 15,20-28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie», en *Mélanges W. G. Kümmel*, 1975, 301-314.

<sup>29</sup> O. CULLMANN, «La Royauté du Christ et l'Église dans le NT».

**FE CRISTIANA, BAUTISMO  
E IDENTIDAD SOCIAL:  
DIÁLOGO CON Gál 3,26-29**

**Introducción**

Se ha señalado que nuestra concepción de quiénes somos tiene una incidencia directa en la manera en que nos comportamos y relacionamos los unos con los otros dentro de las estructuras sociales en las que vivimos. Cómo actuamos en relación con los demás y con el medio social en el que nos movemos es, a su vez, una manifestación de lo que también pensamos, valoramos y creemos. Dada esta relación dinámica y compleja, de la que no podemos vaciarnos, sino hacerla nuestra, es bueno hacer una pausa de vez en cuando para pensar sobre las variables que moldean nuestra identidad, sobre todo ante los desafíos que nos plantean las ideas, las necesidades y las experiencias inéditas de nuestro peregrinar. La comunidad cristiana, más que cualquier otro conglomerado humano, debe reclamar para sí y modelar este postulado de ser y actuar.

Interpretar la Escritura desde nuestra situación como cristianos supone dos movimientos distintos, pero a la vez coincidentes, los cuales posibilitan una redefinición de quiénes somos. Por un lado implica ser sensibles a los condicionamientos histórico-políticos, socio-económicos, culturales, literarios, religiosos y filosóficos del momento cuando esta antología de documentos fue elaborada, y en la que se resaltan las experiencias de fe de nuestros ancestros en su diálogo con lo sagrado. Por otra parte, leer la Escritura de este modo implica también un esfuerzo por reencontrarnos con Dios en Jesús, pero desde el marco de nuestras propias realidades sociales. El objetivo es retocar o aun podar nuestra identidad y propósito en la vida como miembros de la comunidad mística de fe, generación tras generación. Mientras que en el primer movimiento miramos la

Biblia como si fuera a través de una *ventana* y explicamos lo que está detrás de ella (es decir, su trasfondo), en el segundo completamos el ciclo usando la Biblia como *espejo* en el que proyectamos nuestra propia humanidad en aras de transformarla (es decir, nuestra realidad social).

Muchos son los pasajes bíblicos a los que bien pudiéramos aplicar las tonadas hermenéuticas arriba resumidas a los efectos de saber quiénes somos. Pero para quienes «la igualdad» y «la justicia» son unos de los pilares más importantes de la fe, Gálatas 3,26-29 es uno de esos textos que no debemos obviar y que, por fuerza mayor, siempre debemos reinterpretar.<sup>1</sup> Al examinar este pasaje desde esta óptica, notamos que este enumera varias características histórico-teológicas que no solo definen la identidad de los gálatas en relación con Dios por medio de Cristo y dentro del plan divino de liberar y transformar a todos los pueblos, sino que también definen la nuestra. Pero, más que esto, dentro de esa nueva identidad que se nos confiere gracias al bautismo, Pablo parece destruir ciertas barreras sociales y privilegios creados por entes de poder en el mundo greco-romano y con los que el creció (por lo menos en principio, delante de los ojos de Dios, en la Iglesia o en el nivel del discurso). Como bien han señalado muchos eruditos bíblicos, Gálatas 3,26-29, a la luz de su propio contexto social, ya de por sí introduce algunos cambios significativos o relativamente «revolucionarios» en el mismo contexto de la Iglesia primitiva. Parafraseando a Pablo, «en Cristo, todas las diferencias sociales desaparecen» (cf. v. 28).<sup>2</sup> No obstante, esos cambios, si los entendemos más allá de los lími-

---

<sup>1</sup> Tampoco debemos pasar por alto aquellos pasajes que promueven «la subordinación» y que, como resultado, reflejan otra perspectiva y ayudan a crear ciertas tensiones (e.g., Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pe 2,18-3,7; 1 Cor 7,1-40; 14,34-35; 1 Tim 2,9-15).

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, J. A. FERREIRA, «El proyecto revolucionario de Gálatas 3,26-28», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 50/1 - 2005, 95-98; D. SCHÖLER, «Galatians 3:28 and the Ministry of Women in the Church», *Covenant Quarterly* 56 - 1998, 2-18; H. O. J. BROWN, «The New Testament against Itself: 1 Timothy 2:9-15 and "Breakthrough" of Galatians 3:28», en *Women in the Church* (Baker), Grand Rapids, MI - 1995, 197-208; E. TÁMEZ, «Que la mujer no calle en la congregación: pautas hermenéuticas para comprender Gá. 3:28 y 1 Co. 14:23», *Cristianismo y Sociedad* 30 - 1995, 45-52; G. L. BORCHERT, «A Key to Pauline Thinking - Galatians 3:23-29: Faith and the New Humanity», *Review and Expositor* 91 - 1994, 145-151; B. WIEBE, «Two Texts on Women (1 Tim 2:11-15; Gal 3:26-29): A Test of Interpretation», *Horizons in Biblical Theology* 16 - 1994, 54-85; R. M. GRANT, «Neither Male nor Female», *Biblical Research* 37 - 1992, 5-14; F. F. BRUCE, «One in Christ Jesus: Thoughts on Galatians 3:26-29», *Journal* 122 - 1990, 7-10; S. MOTYER, «The Relationship between Paul's Gospel of "One in Christ Jesus" (Galatians 3:28) and the "Household Codes"», *Vox Evangelica* 19 - 1989, 33-48; B. WITHERINGTON, «Rite and Rights for Women - Galatians 3:28», *New Testament Studies* 27 - 1980-81, 593-604;

tes del texto mismo y como parte de una trayectoria y proyección histórico-divina de cambios, parecen haber iniciado un movimiento que debería llevarnos a hacer más cambios sociales, particularmente con respecto a otros grupos marginados que no fueron parte de la cosmovisión, la categorización, el lenguaje y el tratamiento correspondientes de aquel momento histórico. El alcance profético de Gálatas 3,26-29 no ha sido explorado o explotado como se debe.

Si esta interpretación es correcta y Dios ha de seguir manifestándose en los acontecimientos y nuestro entendimiento de ellos a través de una fe cristiana contextualizada, entonces sería lógico concluir que no debemos conformarnos con una lectura literalista o atemporal de Gálatas 3,26-29 o que fosilizáramos sus implicaciones. Entre otras cosas, tendríamos que identificar a otros grupos no privilegiados no contemplados en este y otros textos bíblicos. También nos tocaría decidir qué lenguaje hemos de utilizar para referirnos a ellos y cómo hemos de tratarlos a la luz del evento «Cristo» y el bautismo que represente la fe en él. Una profunda conversación con este pasaje podría ayudar en este proceso de recalibrar la naturaleza y misión de la Iglesia, al igual que su identidad.

## **1. Los gálatas: percepciones y desafíos de una identidad en formación**

La predicación del Evangelio en siglo I fue un evento tanto *intra-cultural* como *transcultural*. En sus comienzos, este mensaje fue predicado por judíos a judíos, resultando en el establecimiento de comunidades de fe relativamente uniformes. Posteriormente, el anuncio de la buena nueva se extendió a los gentiles, con la consiguiente formación de Iglesias gentiles y la incorporación de miembros no judíos a las Iglesias judeo-cristianas. Esto tuvo sus ventajas y desventajas.

El acercamiento de dos pueblos que durante siglos habían estado separados por prejuicios etnocentristas y legitimados por sus respectivas religiones despertó entre los cristianos una serie de preguntas lógicas, quizá nunca antes hechas en su historia y como resultado lógico del acercamiento de personas de culturas multiformes: ¿cuál debe ser la relación entre los gentiles y los judíos en la Iglesia? ¿Qué lugar y papel tiene la ley mosaica

---

R. SCROGGS, «Paul and the Eschatological Woman», *Journal of the American Academy of Religion* 40 - 1972, 283-303; M. BOUCHER, «Some Unexplored Parallels to 1 Cor 11,11-12 and Gal 3,38: The NT on the Role of Women», *Catholic Biblical Quarterly* 31 - 1969, 50-58, etc.

en relación con la fe en Jesús como Señor y Liberador? ¿Deben los gentiles someterse a las instituciones del judaísmo o es que acaso sus rituales quedan eliminados o supeditados al evento Cristo? ¿Es prudente que un cristiano gentil y un cristiano judío tengan comunión? ¿Deben comer la misma comida? ¿Deben observar los mismos días de fiesta? ¿Debe aplicarse la circuncisión a los gentiles como rito indispensable de entrada a la comunidad del Nuevo Pacto? ¿Tiene un gentil creyente la obligación de observar la ley mosaica para ser verdadero cristiano?

Estas preguntas son claras manifestaciones de las relaciones de poder entre diversas culturas, sujetas a la dinámica «inclusión-exclusión» y al proceso de mutua adaptación. Según lo expuesto en Hechos y las cartas paulinas, parte del trabajo pastoral de Pablo consistió en dar respuesta a estas preguntas y otras parecidas. Como judío enviado a los no judíos, su misión consistió en crear un ambiente social en el que tanto judíos como no judíos pudieran verse y tratarse como miembros de la misma familia espiritual. Según el Apóstol, fuerzas contrarias a este ideal tendían a acentuar la estratificación social entre los judíos y los diversos pueblos gentiles, y amenazaban con destruir la unidad que Cristo había logrado con su propia muerte. La situación que motivó la escritura de Gálatas fue apenas una pequeña muestra sintomática de esta situación generalizada, especialmente en Jerusalén y Antioquía de Siria.

Como ya sabemos, Pablo fundó la Iglesia en la región de Galacia (actualmente Turquía) durante su primer viaje misionero a Asia (Hch 13,1-14,28), pero, un tiempo después, algunos maestros judaizantes –posiblemente de la Iglesia de Jerusalén o influidos por un pensamiento similar– arribaron a Galacia y comenzaron a enseñar una doctrina diferente a la que Pablo había enseñado; también cuestionaron en parte la naturaleza de su apostolado. Para colmo de males, los gálatas parecen haber dado cabida a la duda y estaban a punto de atravesar el umbral de la misma apostasía. Da la impresión de que, por la mala influencia de estos judaizantes, muchos miembros de origen hebreo de las comunidades de fe en Galacia creían tener el derecho exclusivo a ser llamados «hijos» e «hijas de Dios», por ser descendientes directos de Abraham y beneficiarios principales –si no únicos– del pacto de Dios con Israel; hecho simbolizado y sellado por la circuncisión. Este estatus, según los defensores de esta ideología religiosa, les daba el «derecho» a mirar de arriba abajo, vejar y hasta excluir a personas no judías. Decían que, para ser salvos, los gentiles debían observar la ley mosaica (Gál 3,23; 4,4-5.21; 5,3.18; 6,2.13), y especialmente la circuncisión como puerta de entrada para ser considerados legítimamente como «hijos de Abraham» (Gál 5,6; 6,15). Pensaban que aquello que se le exigía

a los prosélitos gentiles en su proceso de conversión al judaísmo debía también exigírseles a los gentiles cristianos y a aquellos que consideraban la posibilidad de convertirse al cristianismo. Un abismo separaba a estos dos pueblos; mas los gentiles debían recorrer bastante trecho para cerrar esta separación. Debían conformarse a la Torá y a la interpretación de los judaizantes «cristianos». Como parte de su estrategia resocializadora, estas personas también se dieron a la tarea de desacreditar la autoridad de Pablo, particularmente la naturaleza de su apostolado y mensaje (Gál 1,6-2,21). Además, señalaban que la falta de apego y sumisión a la ley de Moisés resultaba en anomía o liberalismo moral.<sup>3</sup>

## 2. Respuesta de un pastor preocupado por su legado y la identidad de los suyos

¿Qué hacer ante esta crisis? ¿Cómo responde el Apóstol a estos planteamientos que abiertamente echaban por el suelo su versión del Evangelio y cuestionaban seriamente la legitimidad de su vocación y ministerio? ¿Cuál es la relación entre la fe y la ley mosaica? ¿Cuál de estas dos es prevalente? ¿Qué posición adopta Pablo en relación con la manera en que los gentiles son tratados por esta ideología? ¿Cuál es su antropología y eclesiología y que estrategia retórica utiliza para comunicar sus ideas?

Indignado ante esta grave situación, Pablo escribe a los gálatas con varios y posibles objetivos en mente. Primeramente busca reafirmar la legitimidad de su autoridad, misión y mensaje como heraldo del Cristo resucitado. Pablo ha sido comisionado directamente por el Mesías glorificado para predicar a los gentiles, por lo que su mensaje es de origen divino y no mera invención humana. Este fue ratificado por Pedro, Juan y Santiago. Además, Pablo ha sido consecuente y consistente con el mismo hasta el punto de enfrentarse al mismo Pedro, por lo menos en una ocasión (Gál 1,6-2,21).

Por otro lado, Pablo rechaza categóricamente el legalismo judaico al igual que su hermenéutica y reitera, en su lugar, que la plena confianza en Jesús como «el Ungido de Dios» es el único requisito para ser salvo y para disfrutar de las responsabilidades y derechos que este requisito conlleva. La muerte de Cristo en la cruz, con sus respectivas implicaciones éticas,

---

<sup>3</sup> En torno a ideas similares y complementarias a mi reconstrucción de la situación retórica de los gálatas, véase J. LAMBRECHT, «La voluntad universal de Dios: el verdadero evangelio de las cata a las Gálatas», *Revista Bíblica* 57/59 - 1995, 132-133; y J. S. UKPONG / K. ASAHU-EJERE, «La carta a los Gálatas y el problema del pluralismo cultural en el cristianismo», *Selecciones de Teología* 29 - 1990, 97-99.

es la única realidad histórica en la que hay que depositar la fe que salva.<sup>4</sup> Como evidencia de ello, los gálatas han recibido el Espíritu de Dios (3,1-5), son verdaderos hijos de Abraham gracias a la fe (3,6-9; 4,7) y la ley jamás ha interferido con las promesas hechas a Abraham (3,10-25). La fe expresada en el bautismo establece la identidad de todos los creyentes (3,25-29).<sup>5</sup> La ley –y la alianza y la era que la ley representa– ocupa un lugar y cumple con una función secundaria.<sup>6</sup> Sobre esta base, y contrario al pensamiento de los judaizantes, Pablo jamás exigió que los gentiles se sometieran a los designios rituales de la ley judía. Para él, la salvación no se obtenía de esta manera. La salvación existe y se da por la gracia de Dios y por medio de la fe en Cristo (Gál 3,1-29).<sup>7</sup> Los gálatas no son, en última instancia, los únicos hijos de Abraham, sino que todos los cristianos (judíos y no judíos), por la fe que media y el bautismo que la simboliza, pertenecen a Dios y a la misma familia espiritual por igual; son miembros de un solo cuerpo. Teológicamente no hay lugar para la estratificación social entre los miembros de la Iglesia ni para la marginación de los mismos.

En Gálatas 3,26-29 encontramos por lo menos seis principios que definen el estatus e identidad de los cristianos con respecto a Dios y a otros creyentes, y que deben determinar cómo ellos deben verse entre sí y tratarse en y por medio de Cristo como motivación, criterio y meta. Mas sus implicaciones son significativas.

## 2.1. Todos los creyentes en Cristo son prole divina (v. 26)

Dada la gravedad y la urgencia de la situación que afecta a todos los gálatas, Pablo comienza este pasaje con una afirmación clara y categórica: ¡toda persona que ha depositado su confianza en Jesucristo se convierte *ipso facto* en «hijo» o «hija de Dios».<sup>8</sup> En el contexto anterior a Gál 3,26-29, el Apóstol ha argumentado que la ley judía tuvo una función temporal y que, por lo tanto, no tiene jurisdicción sobre los cristianos ahora. Ella cumplió una función netamente instrumental y pedagógi-

<sup>4</sup> Sobre este tema, véase F. PASTOR-RAMOS, «La cristología de Gálatas: síntesis y observaciones», *Estudios Bíblicos* 46/3 - 1988, 315-324.

<sup>5</sup> UKPONG / ASAHU-EJERE, 99-102.

<sup>6</sup> F. PASTOR-RAMOS, «A propósito de Gál 4,25a», *Estudios Bíblicos* 31 - 1972, 205-210.

<sup>7</sup> Sobre la respuesta paulina, véase LAMBRECHT, 133-140.

<sup>8</sup> Pablo alude al mismo tema en Rom 8,14.19.

ca; se debe prescindir de su guía una vez que se es adulto.<sup>9</sup> Solo la fe es necesaria en el nuevo orden. Por eso Pablo se dirige directamente a los gálatas y les recuerda que Dios es su Padre y que están vinculados oficialmente a Dios en virtud de su fe en él;<sup>10</sup> más tarde les dirá que dicha fe fue objetivada a través del rito del bautismo (v. 27).<sup>11</sup> Esto significa que la filiación de Dios y la comunión con él ya no son propiedad exclusiva de un grupo étnico-religioso en particular, ni siquiera del mismo pueblo hebreo.

Para comunicar esta idea, Pablo ha tenido que redefinir el significado de la expresión «hijo de Dios», vertiendo en ella nuevo contenido y haciéndola más inclusiva. En el mundo judeo-greco-romano, la expresión «hijos de Dios» fue una expresión idiomática de carácter técnico y uso común, que funcionó como título honorífico reservado a ciertas personas. Fue un símbolo de poder por el que se rotulaba y segmentaba a muchos miembros de aquella sociedad. Entre los griegos, «hijo de Dios» se aplicaba a personas que tenían atributos similares a los dioses o que tenían una relación íntima con ellos. Entre los estoicos, Zeus era el dios padre de todos, y sus criaturas, sus hijos. Por su sabiduría y autoridad, los reyes se presentaban a sí mismos y eran vistos como «hijos de Dios». Pero este título tuvo una fuerte carga teológica y larga trayectoria en el judaísmo clásico también. Originalmente, el título «hijo de Dios» se aplicaba *exclusivamente* a Israel, en virtud de ser el pueblo elegido y con quien Dios hizo el pacto. Ellos eran «hijos de Dios».<sup>12</sup> Más específicamente, la expresión se aplicaba a «los justos» en Israel.<sup>13</sup> Como vemos,

---

<sup>9</sup> La conjunción γάρ en este versículo concluye el argumento sobre la temporalidad de la ley y su irrelevancia para con los cristianos (F. MATERA, *Galatians*, The Liturgical Press - Collegeville, MN - 1992, 141; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, A & C. Black - London - 1993, 201).

<sup>10</sup> La transición argumentativa se hace ahora hacia los lectores de la carta (DUNN, 201), sea para reafirmar la fe de los creyentes gentiles ante los ataques de los judaizantes, sea para rebatir los argumentos de estos últimos.

<sup>11</sup> Si Pablo dijo: «Ustedes son hijos de Dios» en el momento en que bautizó a los gálatas –a lo que ellos pudieron haber respondido: «Abbá, Padre» (4,6-7)–, repetir esas palabras aquí no sería algo nuevo para ellos (J. L. MARTYN, *Galatians*. The Anchor Bible, New York - 1997, 375). Si esto es cierto, en el v. 26, Pablo se limita a recordarles algo que ellos ya sabían, pero que quizá dudaban a causa de la mala influencia o poder de persuasión de los judaizantes.

<sup>12</sup> Véase Ex 4,22-23; Dt 14,1-2; 24,1; Jr 31,9; Is 43,6; Os 1,10; 11,1; también Ben Sira 36,17; 3 Macabeos 6,28; 4 Esdras 6,55-59; Salmos de Salomón 17,26-27.30; Jubileos 1,22-25.

<sup>13</sup> Véase Ben Sira 4,10; 51,10; Sabiduría 2,13-18; 5,5; 2 Macabeos 7,34; Salmos de Salomón 13,8 (MATERA, 141; DUNN, 201-202; MARTYN, 375).

fue una expresión circunscrita a cierto tipo de persona con la cual se excluía a otros.

Pablo, sin embargo, toma este título honorífico y, como parte de su diálogo con el AT, redefine su significado desde otra ubicación social. Le da un nuevo sentido, haciéndolo más amplio, por lo menos más que su sentido original. Por lo tanto, aplicar este título a un grupo particular de cristianos y no a otros no es el cumplimiento de la promesa que Dios había hecho de restablecer a Israel como sus hijos, como quizá argumentaban los falsos maestros en Galacia.<sup>14</sup> La nueva condición filial de la que disfrutaban todos los cristianos, al igual que las palabras que la designan, ya no son parte del monopolio hebreo. Son marca de identidad social que abarca al ser humano en su totalidad.

De acuerdo con Pablo, estar relacionado con Dios filialmente es una condición que puede y debe estar al alcance de todo tipo de persona. La sociedad en la que Pablo ministró era una sociedad altamente estratificada, como el v. 28 indica. No obstante, para Pablo, todos los cristianos disfrutaban, en igualdad de condiciones, de un derecho que antes fue propiedad única de un solo tipo de comunidad étnico-religiosa.<sup>15</sup> Al expresarse en estos términos, Pablo sin duda rompe con las tradiciones dominantes y crea una nueva manera de ver y tratar a otras personas.

¿Cuál es la clave de este cambio de estatus social, especialmente para los no judíos? *La plena creencia y confianza en Cristo*. La fe es el medio que opera o facilita la transición de ser «no hijo de Dios» a ser «hijo de Dios». Pero la fe en Cristo es también lo que posibilita y simboliza una relación íntima, personal y dinámica entre el creyente y Cristo (1,22; 2,4.17; 3,14).<sup>16</sup> Así como la fe ha reemplazado a la ley mosaica como marca distintiva para ser «hijos de Dios» bajo la antigua alianza, así Cristo ha reemplazado a la comunidad de Israel como el contexto o punto de referencia étnico, a partir del cual se determina quién pertenece o no a la familia divina.<sup>17</sup> Para

<sup>14</sup> MARTYN, 375.

<sup>15</sup> La palabra πάντες («todos») en el v. 26 es enfática e introduce a tres grupos binarios cuya explicitación encontramos en el v. 28, a saber, los judíos y los griegos, los esclavos y los libres, las mujeres y los hombres (R. N. LONGENECKER, *Galatians*, Word - Dallas - 1990, 151; DUNN, 201; MARTYN, 374).

<sup>16</sup> La frase preposicional ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ («en Cristo Jesús») y otras afines aparece muchas veces en los escritos paulinos. En el v. 26, la frase denota a Cristo como *el objeto de la fe* del cristiano. En la literatura paulina, esta se refiere a *la unión y la relación místicas* del creyente con Cristo (F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, Eerdmans - Grand Rapids, MI - 1982, 184; LONGENECKER, 52-154).

<sup>17</sup> DUNN, 202.

Pablo, ser «hijo de Dios» es un título filial que solo se aplica a la persona que ha sido justificada ante Dios por la fe, y que a su vez está anclada en Jesús mismo (4,5; cf. 1,16; 2,20).<sup>18</sup> La fe en Cristo es tanto condición de entrada como regla de vida en contexto de familia.

Debe entenderse también que ser «hijo» o «hija de Dios», como metáfora de nuestra posición y relación con Dios, implica también la existencia de una familia espiritual y nuestra relación con otros hermanos y hermanas. Por eso necesitamos tener en cuenta nuestro estatus y funciones como individuos que tienen al mismo Padre. Además, la posición y la relación filial del cristiano para con Dios no es fruto del esfuerzo humano; es más bien regalo de lo alto. Como Pablo bien señala en otros textos, el Espíritu Santo es quien confiere el estatus de hijos e hijas de Dios (Gál 4,6-7; cf. Rom 8,14).<sup>19</sup> Con esta primera declaración de identidad social, Pablo comienza a socavar las bases del muro ideológico de separación entre judíos y gentiles, creando así una sola comunidad de hermanos y hermanas con las mismas responsabilidades, privilegios y derechos, por lo menos en el nivel del pensamiento.

## **2.2. Por medio del bautismo, todos los creyentes están cubiertos con la persona del mismo Cristo (v. 27)**

Ser prole divina es una condición mística, pero práctica, de la que participan tanto los judíos como los gentiles, gracias a su fe en Cristo; no es la adhesión legalista a una ley que es, en cierta medida, «caduca» e «inoperante». El bautismo (o «lavamiento cristiano») es la mejor mediación y objetivación histórica de la filiación del cristiano con respecto a Dios como su Padre (v. 27a).<sup>20</sup> Por eso Pablo recuerda a todos sus lectores que cuando estos, junto con otros creyentes, descendieron a las aguas,<sup>21</sup> Cristo, sacramental o místicamente hablando, los cubrió con su misma persona.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> D. LUHRMANN, *Galatians. A Continental Commentary*. Fortress Press - Minneapolis - 1992, 75.

<sup>19</sup> MATERA, 141.

<sup>20</sup> Para un tratamiento más sistemático, teológico y pastoral sobre este tema, véase mi *Bautismo: puerta de entra a una nueva vida en Cristo* [bilingüe], Discipleship Resources - Nashville - 2004.

<sup>21</sup> El pronombre griego ὅσοι («los cuales») en el v. 27 es equivalente a «todos los que» (MARTYN, 375), permitiendo que la declaración de Pablo aquí tenga una aplicación directa a los gálatas y a los cristianos en general.

<sup>22</sup> La conjunción γάρ señala la razón por la que los cristianos son «hijos de Dios». El bautismo ha operado nuestro cambio de estatus filial.

Por supuesto, para el Apóstol, la fe precede al bautismo, el cual en sí mismo no confiere ningún estatus especial o mágico delante de Dios; la fe y el bautismo se complementan. Son dos elementos importantes que forman parte de la iniciación cristiana. El bautismo es más que una parte de la liturgia; es una confesión<sup>23</sup> que se valida en y por medio de un estilo de vida (Rom 6,3-4.8).<sup>24</sup>

La estructura profunda del mensaje de Pablo en este versículo es que Dios es el *agente* principal de este bautismo. Es posible que la voz pasiva de la traducción del verbo griego ἐβαπτίσθητε («han sido bautizados») señale a Dios como el sujeto (no manifiesto) que hace la acción de «lavar» con el agua del bautismo a los creyentes.<sup>25</sup> Si esto es así, y sin menospreciar la función humana en el acto bautismal como tal, el nuevo estatus que el bautismo nos confiere es, teológicamente, obra absoluta de Dios. Según esta forma de razonar, entonces nadie debería vanagloriarse.

El bautismo media simbólicamente nuestro acercamiento a Dios y nos reubica en la vida. Por medio de él, Dios incorpora al creyente a Cristo.<sup>26</sup> Parafraseando la idea del v. 27, es la fe en Cristo lo que lleva a la persona *hacia* Cristo,<sup>27</sup> para que esta esté *unida* a Cristo<sup>28</sup> y viva la vida *de acuerdo* a Cristo. Visto de este modo, el bautismo facilita y representa un cambio de posición ante Dios y otros creyentes. Tomando todo el pasaje en consideración, pasamos de ser no hijos a ser hijos de Dios (v. 26), de estar sin ropa a estar vestidos con Cristo (v. 27b), de una sociedad en donde la estratificación

<sup>23</sup> LONGENECKER, 155-156; H. D. BETZ, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Fortress Press - Philadelphia - 1979, 181-185.

<sup>24</sup> MARTÍNEZ, *El bautismo*, 25, 27.

<sup>25</sup> El mismo concepto lo encontramos en Rom 6,3.

<sup>26</sup> Algunos sugieren que, en este versículo, Pablo está modificando un elemento de la «liturgia bautismal» que algunas Iglesias practicaban en la Iglesia temprana. En vez de usar y referirse a la fórmula «bautismo en el nombre de Cristo» (cf. Hch 2,38; 8,16; 19,5; 1 Cor 13,15; cf. Mt 28,19), en el v. 27 Pablo se limita a hacer una paráfrasis de ella: «bautismo *hacia* Cristo» (S. K. WILLIAMS, *Galatians*, Abingdon Press - Nashville - 1997, 104). Existen algunos argumentos gramaticales y conceptuales que refuerzan esta hipótesis (LONGENECKER, 154-155; BRUCE, 185).

<sup>27</sup> Esta es la mejor traducción de la preposición εἰς («hacia»). La opción «con referencia a Cristo» no encaja bien aquí (contra LONGENECKER, 155).

<sup>28</sup> Las expresiones «hacia Cristo» y «en Cristo» guardan una estrecha relación. El uso de las preposiciones parece sugerir que la primera lleva a la segunda (cf. BRUCE, 185). Una vez que Dios nos lleva *hacia* Cristo, llegamos a *unirnos* a él y tener *comunidad* con él. Esto quiere decir que el v. 27 explica el v. 26 de la manera siguiente: el bautismo ha incorporado a la persona a Jesús de modo tal que este tiene ahora una comunión íntima con ella; está *unida* a su persona. La frase es más significativa que una mera fórmula bautismal (DUNN, 202-203).

tienen valor a una comunidad en donde los estratos no tienen ningún valor (v. 28), de no pertenecer a Cristo a ser propiedad suya (v. 29a), de ser vistos como no descendencia a ser descendencia directa de Abraham (v. 29a), de ser no beneficiario de las promesas divinas a ser beneficiarios (v. 29c). Como tal, el bautismo funciona como un rito de transición repleto de todos estos significados e implicaciones. No es un mero rito externo de iniciación religiosa, como quizá la circuncisión lo pudo haber sido para los judaizantes. Es más bien un acto místico y transformador de la gracia divina. Así lo entiende Pablo desde su propia ubicación social, y nosotros coincidimos con él.

Además, toda persona bautizada, advierte Pablo, tiene a Cristo puesto como si fuera una ropa muy especial. ¿Qué significa esta metáfora? ¿A qué se refiere el verbo ἐνδύω («vestirse»)? ¿Cuál es su relevancia? La imagen detrás del uso de este verbo pudo haberse referido a una o varias de las siguientes ideas: 1) la práctica ritual de quitarse la ropa antes del bautismo para ponérsela luego del mismo;<sup>29</sup> 2) el acto de tener comunión mística con los dioses;<sup>30</sup> 3) el concepto de que la persona posee el atributo o vicio moral al que la acción de vestirse se refiere;<sup>31</sup> o 4) el mito filosófico del ser humano ideal.<sup>32</sup> Sea cual haya sido el sentido original de la metáfora, al final Pablo parece haberse referido al acto de vestirse como *un sím-*

---

<sup>29</sup> Véase W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press - New Haven - 1983, 151; cf. WILLIAMS, 104. Dicho acto significaba simbólicamente el abandono de la vieja vida con sus vicios [Col 3,5-15; cf. *Pastor de Hermas*, Mandamiento 12]. La nueva ropa que el creyente se ponía luego de salir del agua significaba el revestirse de Cristo [MARTYN, 375-376].

<sup>30</sup> Entre las religiones místicas y el gnosticismo, por ejemplo, hablar de «vestirse» con la figura de una divinidad redentora significaba participar en la naturaleza divina o adquirir la inmortalidad [BETZ, 188; BRUCE, 186-187]. Por fe, el creyente participa con Cristo de una realidad parecida.

<sup>31</sup> Así, cuando se nos dice que Dios «se viste» de rectitud, majestad, poder y alabanza, es lo mismo que afirmar que Dios tiene esos mismos atributos [Sal 93,1; 104,1; 132,9; Is 59,17; Sab 5,18]. El mismo principio se aplica a los seres humanos. Los sacerdotes «se visten con justicia» y Dios «los viste con salvación» [Sal 132,9.16; 2Cr 6,41]. Sión debe «vestirse con fuerza y gloria» [Is 52,1]. Isaías es vestido con «la salvación» [Is 61,10]. Vestir de terror a un caballo es atemorizarlo [Job 39,19]. Dios viste a la humanidad de fuerza [Sir 17,3]. Personas que se visten con dignidad, fuerza, sabiduría, rectitud, y justicia son personas que poseen esas virtudes [Job 29,14; Prov 31,26; Is 59,17; Sir 6,31]. (WILLIAMS, 104-107; LONGENECKER, 156). Por el contrario, «vestirse de vergüenza» es ser humillado [Job 8,22; Sal 35,26; 104,1; 109,29; 132,18; 1 Mac 1,28] (WILLIAMS, 105).

<sup>32</sup> La imagen gnóstica de un andrógino incorpóreo e incorruptible, una especie de ser humano ideal y asexual, en el que todos nos convertiremos en la nueva era (W. MEEKS, «The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *HR* 13 - 1974, 165-208; BRUCE, 189).

*bolo de identidad social del usuario de la ropa.* Puesto que la ropa es lo que típicamente identifica a las personas, al colocarnos en Cristo como nuestro «vestido» por medio del «baño cristiano», todos llegamos a ser uno dentro del Cristo, que *nos cubre con la tela de su persona.* Quien nos ve, ve a Cristo, o por lo menos debería verlo. Cristo es quien nos identifica ante Dios, nosotros mismos y los demás.<sup>33</sup> Antes de creer en Cristo y profesar la fe, por medio del bautismo, estábamos fuera de la comunión con Cristo y «desnudos», por así decir; o por lo menos vestidos con otra ropa (i.e. «la vieja vida»). Ahora Cristo, nuestro nuevo vestido, nos une y define. Estamos íntimamente ligados a Cristo hasta el punto de que él es lo único que, teológicamente, nos confiere identidad. Por consiguiente, nuestro modo de vida deber ser claro exponente de esta realidad.<sup>34</sup> Cristo es la esencia de quiénes somos y lo que debemos ser.<sup>35</sup> Tanto el bautismo como el vestirse con Cristo son dos maneras de ilustrar, con imágenes propias de la cultura greco-romana, la incorporación y relación especiales del cristiano con Cristo.<sup>36</sup> Desafortunadamente, en muchas de nuestras Iglesias, el bautismo sigue a la cabeza de los rituales secos o muertos de una religiosidad virtual y estética.

### **2.3. En Cristo, todos los creyentes son parte de una misma comunidad en la que los estratos sociales carecen de valor (v. 28)**

Por cuanto los cristianos profesan la misma fe en Cristo son hijos e hijas del mismo Padre, han sido bautizados por Dios y están revestidos de Cristo, las diferencias sociales ya no son criterios de identidad y clasificación. En teoría, y como implicación de esta conclusión paulina, a estas perso-

---

<sup>33</sup> Puesto que, en la antigüedad, lo único que la gente exhibía de su cuerpo al público era la cara (especialmente la cabeza), las manos y los pies (cubiertos por las sandalias). Mucho de la apariencia física de la gente dependía de lo que llevaban puesto; es decir, la túnica. Esta podía determinar su ocupación, origen, clase social, estatus económico, etc. La vestimenta permitía a la persona saber lo que tenía en común con otras y lo que las diferenciaba de estas (WILLIAMS, 104-107). Por analogía, lo mismo sucede espiritualmente cuando nos acercamos a Cristo por la fe, atestiguada en las aguas del bautismo.

<sup>34</sup> «Vestirse» alude a la nueva identidad en Cristo, de la que Pablo habla luego en Gál 2,19-20 (cf. Rom 6,1-11), toda vez que se haya dejado la antigua (LUHRMANN, 75).

<sup>35</sup> Las virtudes y los valores éticos bajo la imagen de «vestirse» aparecen en otros pasajes de tradición paulina (Rom 13,12-14; 1 Cor 15,53-54; Ef 4,24; Col 3,10; 1 Tes 5,8).

<sup>36</sup> BRUCE, 186.

nas ya no se les debería agrupar de acuerdo a «clases» o «rangos»; tampoco deberíamos referirnos a ellos por medio de «rótulos».<sup>37</sup> Cristo, nuestra ropa, tapa todo esto quitándole valor.<sup>38</sup> Por lo tanto, ya no hay lugar para los estratos sociales o jerarquías, pues las divisiones y desigualdades de la cultura dominante han llegado a su punto final, son asunto del pasado.<sup>39</sup> Creer y estar unidos a Cristo significa ser copartícipes de un nuevo orden de cosas, en el que Cristo tiene y debe tener siempre la primacía.<sup>40</sup> Por eso, en este versículo, Pablo recuerda a los gálatas que las polaridades tradicionales «judío-griego»,<sup>41</sup> «esclavo-libre» y «hombre-mujer»,<sup>42</sup> a manera de ejemplos, no deben existir en la Iglesia. La unidad cristiana debe imperar. Esta posición es consecuente con lo que Pablo ha dicho en otras ocasiones a otras Iglesias.<sup>43</sup>

En términos místicos, todos los cristianos son «una sola persona», es decir, ese Cristo que llevamos puesto.<sup>44</sup> Pablo hace un llamado a la integración de polos opuestos, siendo Cristo el elemento mediador e integrador. Somos los bloques y él es el cemento, por decirlo de otra manera. De modo

---

<sup>37</sup> Aunque en el idioma español se utilizan los términos «rotulación» y «rotular» para referirse a objetos en vez de personas, he decidido utilizar este tipo de terminología –que proviene del inglés– para referirme a la acción y el proceso por medio del cual nuestras sociedades crean y utilizan ciertas palabras para «nombrar» o «referirse» a ciertos grupos, sobre la base de que estos tienen características comunes que les unen, permiten su clasificación como tales y, hasta cierto punto, les confieren una identidad pública. Es algo así como utilizar «etiquetas socio-lingüísticas» que median la percepción humana, con las posibilidades y serias limitaciones que esto implica.

<sup>38</sup> A pesar de no haber una conjunción en el v. 28, semánticamente este versículo introduce el resultado o la consecuencia de la discusión desarrollada en los vv. 26-27.

<sup>39</sup> LONGENECKER, 156.

<sup>40</sup> Véanse algunos conceptos afines en Gál 5,6; 6,15; 1 Cor 7,19 y Ef 2,15.

<sup>41</sup> La palabra Ἕλλην parece ser sinónimo de «no judío» y, por tanto, es una referencia al gentil e incircunciso. Esto es consistente con el estilo paulino, ya que Pablo normalmente contrasta al judío con el gentil (cf. Rom 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; 1 Cor 1,22.24; 10,32; 12,13; Col 3,11).

<sup>42</sup> Estudiosos de la Biblia sugieren que la oración ἄρσεν καὶ θῆλυ («varón y hembra») quizá fue tomada de Gn 1,27, en donde se enfatiza la igualdad del hombre y la mujer como creación divina (LUHRMANN, 76; cf. BRUCE, 189). Sin embargo, en el v. 28, Pablo parece colocar a un lado la estructura de la creación original, quizá con ánimo de introducir el concepto de «nueva creación» (6,15; 2 Cor 5,17).

<sup>43</sup> La oración que encontramos en el v. 28 parece ser una «fórmula teológica», que Pablo usa en otras ocasiones, aunque con matices diferentes (1 Cor 12,12 y Col 3,11) (MATERA, 142).

<sup>44</sup> Es posible que la palabra εἷς («uno») haga referencia al Cristo de quien los cristianos están revestidos (v. 27). Por lo tanto, aquí hay un marcado énfasis en la «unidad» y no tanto en la «igualdad» (LUHRMANN, 76; MARTYN, 377). Sin embargo, es esa unidad la que reprime aquellas diferencias que separan y marginan.

que el bautismo señala y promueve la inclusividad entre los creyentes.<sup>45</sup> Pero, más que una declaración de identidad social y de unidad, el mensaje de Pablo señala de forma embrionaria cómo debemos tratarnos unos a otros. Es una exhortación que nos insta a seguir en pos de una ética personal, social y política,<sup>46</sup> comenzando por la misma Iglesia. Las implicaciones de esta verdad ético-teológica son enormes.

En lo que aparenta ser una fórmula estereotipada,<sup>47</sup> Pablo ha citado tres parejas de estratos sociales, cuyos miembros en la historia y la cultura del judaísmo y el mundo greco-romano fueron extremos y mediaciones de dominación y exclusión. Estos representaban algunos de los más importantes «estatus naturales» (es decir, condiciones en las que las personas venían al mundo), cuya función era dar estructura al cosmos. Sin embargo, proponer la eliminación o relativizar significativamente la pertinencia de estas categorías de organización social era no solo hacer una valoración peyorativa de las diferencias de estatus y función,<sup>48</sup> sino una forma de comenzar a contrarrestar algunos de los estereotipos comunes y alterar la misma visión de mundo.<sup>49</sup> Pablo se crió en una cultura en donde quizá él, como tantos rabinos, daba gracias a Dios por haber nacido judío, libre y hombre.<sup>50</sup> Así que afirmar tajantemente que en Cristo no hay cabida para todos estos «rangos» de identidad es evidencia del cambio ideológico que Pablo experimentó y de la postura contracultural que modeló, y que otros creyentes deben emular. En este sentido, la propuesta paulina es revolucionaria para su tiempo y, como tal y vista desde nuestra realidad latina, no necesariamente agota la agenda cristiana de trabajo a favor de la justicia, la paz y la igualdad, sobre todo en pro de otros grupos excluidos.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> BRUCE, 189s.

<sup>46</sup> LONGENECKER, 157.

<sup>47</sup> Es posible determinar que esta declaración fue parte de un credo temprano o parte de una confesión ritual asociada con el bautismo (BRUCE, 189).

<sup>48</sup> Véase Gál 2,15; Rom 1,14 (LUHRMANN, 76).

<sup>49</sup> MARTYN, 376.

<sup>50</sup> En el *berakot* judío, como parte del ciclo de oraciones rituales matutinas, los hombres judíos daban gracias a Dios porque eran humanos (en vez de bestias) y hombres (en vez de mujeres). También daban gracias por el griego en vez de por el bárbaro. El mismo pensamiento se le atribuye a Platón y a Sócrates. La autoría de estas ideas también se le acredita a una secta religiosa privada que existió en el 200 a. C. en Filadelfia, fundada por un tal Dionisio, en la que Zeus les dice que sean abiertos a hombres, mujeres, libres y esclavos domésticos (LONGENECKER, 157; BRUCE, 187).

<sup>51</sup> Sobre este tema y otros parecidos, véase mi *Después de Damasco: el apóstol Pablo desde una perspectiva latina*, Abingdon Press - Nashville - 2003.

## 2.4. Todos los creyentes son propiedad de Cristo y tienen comunión con él (v. 29a)

En el v. 28, el último versículo del pasaje con el que estamos conversando, Pablo comparte con sus lectores tres últimas declaraciones de identidad, las cuales se aplican también a otros cristianos. El mensaje viene dado por medio de una oración condicional del primer tipo, en la que tanto la prótasis (Εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ) como la apódosis son verdaderas para el autor (ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι).<sup>52</sup> Desde el punto de vista retórico, la lógica interna de esta oración condicional se resume en esta conveniente paráfrasis: «Puesto que [ya ha sido demostrado que] ustedes son de Cristo, esto quiere decir que ustedes son también descendencia directa de Abraham y herederos de la promesa». Sigamos, pues, con unas breves observaciones sobre estas declaraciones de identidad para concluir nuestro análisis.

Primeramente, Pablo entiende que, a partir de su argumentación en los vv. 26-28, se debe concluir que los gálatas son «de Cristo» (ὕμεῖς Χριστοῦ) (v. 28a). ¿Qué significa esta frase? Desde el punto de vista semántico sugiere que los gálatas –junto a otros creyentes– *pertenecen* y, como tales, *tienen una relación íntima con Cristo*.<sup>53</sup> En su sentido más global, esta condición espiritual parece ser la última parte de una secuencia lógica de algunas frases preposicionales claves en el pasaje, en las que Pablo ha subrayado la nueva identidad espiritual del cristiano utilizando a Cristo como el criterio definitivo. Otra vez la secuencia lógica de su argumento parece ser la siguiente: «La fe *en* Cristo los hace hijos e hijas de Dios. En el bautismo, Dios los lleva hacia Cristo para estar *en* él y él *en* ustedes. Como conclusión, esto quiere decir que todos ustedes son de él». Al mantener y desarrollar esta relación con Cristo por la fe, nos convertimos en propiedad suya y disfrutamos de plena comunión con su persona. Pero también le seguimos y participamos de él por medio del Espíritu Santo.<sup>54</sup> Quienes han sido víctimas de los acosos de los judaizantes necesitan escuchar este mensaje, al igual que los mismos hostigadores.

<sup>52</sup> LONGENECKER, 158.

<sup>53</sup> Esta idea se deduce de la estructura profunda de la frase (v. 29a; cf. vv. 26, 28; 5,24) (LONGENECKER, 158), la cual parece ser una conclusión del razonamiento de Pablo en los versículos anteriores.

<sup>54</sup> Rom 8,9b; 14,8; 2 Cor 10,7 (BRUCE, 190).

## 2.5. Todos los creyentes son descendencia única, directa y legítima de Abraham (v. 29b)

Dos títulos más de identidad se aplican a la comunidad multicultural de Galacia, según este versículo, y a todo creyente por extensión. Por una parte, todos son *descendencia* o *semilla* (σπέρμα ἐστέ) de Abraham, padre del judaísmo y paradigma de fe ejemplar (v. 29b). Por otra, son *herederos* (κληρονόμοι) de acuerdo a la promesa hecha a Abraham (v. 29c). Lo interesante es que Pablo usa estos títulos honoríficos, restringidos solo a judíos tradicionalmente, y ahora lo aplica a todo tipo de persona que cree en Jesús, sin importar su trasfondo étnico. Su lectura hermenéutica de estas palabras del AT es un paso importante en la dirección correcta y un incentivo para que nosotros hagamos lo mismo. El Apóstol repite el mismo procedimiento hermenéutico que comenzó con su redefinición del título υἱοὶ θεοῦ (v. 26). Con este planteamiento, el Apóstol destruye los valores de exclusividad y privilegios de los que algunos judaizantes se creían dueños.

Para Pablo, los creyentes en Cristo son descendientes de Abraham. Como argumenta en otros lugares de Gálatas, Pablo entiende que, en el nuevo orden social introducido por Jesús, ya no se necesita de «la circuncisión» para sellar la relación contractual del cristiano con Dios, ya que todos –judíos y no judíos– son sucesores directos de Abraham. Los requisitos de la ley mosaica quedan a un lado. La fe en Cristo es el único requisito válido. Un silogismo creativo parece subyacer a la declaración paulina, la cual explicitamos en la siguiente paráfrasis: «La descendencia o semilla de Abraham es Cristo.<sup>55</sup> Los cristianos son de Cristo. Por lo tanto, todos los cristianos son descendencia de Abraham».<sup>56</sup> Por medio de una lectura cristológica del AT al estilo rabínico, y teniendo en mente el concepto hebreo de *yahîd* (i.e. «único»), Pablo se ha concentrado en la forma singular de la palabra σπέρμα (en vez del plural σπέρματα) para argumentar que la descendencia de la que se habla en Génesis 12,7 es una sola, pero también única. En este pasaje, esta palabra se refiere prolepticamente a la persona de Cristo y se cumple en él. Isaac es una especie de tipo de Cristo. Por asociación, la palabra «uno» aquí se extiende a una sola descendencia para la cual la promesa hecha a Abraham es válida, a saber, a todos los creyentes en Cristo, sin importar su raza o cultura.<sup>57</sup> Así pues, a pesar de no ser literalmente judíos y participantes del pacto histórico hecho con Abraham, no-

<sup>55</sup> Este es precisamente el punto de Pablo en Gál 3,16.19.

<sup>56</sup> Sobre este tópico, véase Rom 9,7-12.

<sup>57</sup> LUHRMANN, 78.

sotros también somos su semilla por la común fe. En resumidas cuentas, ser prole divina es ser descendientes de Abraham (3,7.9), con todos los derechos y responsabilidades propias del caso.

## **2.6. Todos los creyentes son legítimos beneficiarios de las promesas divinas hechas a Abraham (v. 29c)**

Por ser de Cristo y ser descendencia abrahámica, todos los gálatas son también κληρονόμοι de Abraham, es decir, están en línea directa con este patriarca y son beneficiarios legítimos de todo lo que Dios le prometió. Esto no es un estatus de privilegio del que solamente gozan los judíos creyentes.<sup>58</sup> Por eso Pablo, sin discriminar a nadie, llama a todos los cristianos «coherederos» (συγκληρονόμοι; Rom 8,17; Ef 3,6).

Pablo insiste en que los gálatas han recibido la promesa de Dios hecha a Abraham. Esta herencia se recibe por medio del Espíritu Santo (3,14), se cumple en Cristo (3,16), fue hecha antes del advenimiento de la Ley (3,18) y está por encima de la ley de Moisés (3,19.21-22; cf. 4,23). Por ser hijos de Dios, todos los cristianos tienen derecho a la promesa (4,28). Podemos entonces concluir que la fe expresada en el bautismo ciertamente nos confiere una nueva manera de ser. Cuando nos unimos a Cristo por la fe, las diferencias sociales quedan eliminadas, aunque solo en el sentido «místico» o «espiritual». En la práctica sucede otra cosa.

## **3. Escollos sociales y una nueva identidad cristiana en formación**

Toda interpretación fecunda de la Biblia se esfuerza por acercar «el aquel entonces bíblico» al «ahora nuestro» de forma creativa, vivificadora y crítica. Nuestro ejercicio de lectura motiva algunas observaciones de cierre como parte de ese proceso de ponernos a tono con quiénes somos y quiénes debemos ser.

### **3.1. Percepción, estratificación y exclusión**

Un análisis detenido de las relaciones humanas en el devenir histórico de nuestros pueblos atestigua que aún nos movemos dentro de estructuras de pensamiento en las que se evalúa, clasifica y trata a los miembros de nuestras sociedades de acuerdo a *tipos* o *clases*. Si bien es cierto que existen

---

<sup>58</sup> Como Pablo argumenta en Gál 4,1.7; Rom 8,17.

elementos comunes que unen a todos los seres humanos más allá de las diferencias sociales, también es cierto que existen rasgos peculiares que nos distinguen los unos de los otros y que, a su vez, permiten que las sociedades nos clasifiquen de acuerdo a categorías muy concretas y creen palabras para referirse a nosotros como un todo. Así pues, nos catalogamos unos a otros de acuerdo a la raza, la cultura, la nacionalidad, la edad, el sexo, la contextura y apariencia física, el nivel socio-económico, la religión, la ocupación, la ideología política, el tipo de educación, el estatus migratorio, la fuerza física, la capacidad intelectual, etc. La Biblia da evidencia de este fenómeno en muchas ocasiones. Gálatas 3,26-39, especialmente el v. 28, nos muestra que Pablo y sus lectores originales conocían y utilizaban mecanismos de clasificación muy contextuales. Existía conciencia de este tema.<sup>59</sup>

Agrupadas de forma convencional y creativa, nuestras diferencias establecen, hasta cierto punto, nuestra posición y papel en la sociedad. Como resultado de ello hay ciertas expectativas que se generan en cuanto a nuestro comportamiento de acuerdo a «los rangos» o «las clases» bajo los cuales la sociedad nos coloca. Sin embargo, para desaire nuestro, muchas veces estas expectativas, al igual que las actitudes que las nutren y los rótulos que las nombran, determinan la manera en que nos relacionamos unos con otros, especialmente en relación con aquellos que no son parte de nuestros círculos. Tarde o temprano, estas diferencias se concretan simbólicamente en etiquetas de identidad y se tornan en mecanismos de exclusión y alienación, para sucumbir ante la aparición de «estratos», «rangos» o «jerarquías» y el mal empleo de ello. Dichos mecanismos no son neutrales, por cierto. Suponen juicios de valor y la existencia de mentalidades que los amamantan. De ahí que algunas personas aparezcan como «superiores» y otras como «inferiores». Unos con más poder y beneficios, y otros con menos. Lo que simplemente comenzó como mera conceptualización de personas de acuerdo a rasgos comunes termina siendo símbolo de quién pertenece y quién no, colocando a los miembros de la sociedad en competencia y conflicto los unos con los otros. Para nuestra desilusión, este síndrome o propensión social tiende a recrudecerse con la globalización del mercado, la acumulación de recursos en manos de unos pocos, los prejuicios insustentables, el temor desmesurado, los avances científicos, la diversificación de la tecnología y las complejas redes de comunicación. Ser creyente en Cristo, lo cual en sí es un «rango» que confiere identidad, debe su génesis y desarrollo a los axiomas acá resumidos y corre el mismo riesgo o peligros de otras agrupaciones humanas.

---

<sup>59</sup> Sobre este tema véase GRANT, 5-13.

### 3.2. Unidad, desestratificación e igualitarismo

La fe en Cristo, mediada y simbolizada por el bautismo y mostrada por una vida vivida en el poder del Espíritu en beneficio de los demás, hace a todo ser humano esencialmente *igual* ante los ojos de Dios, sin importar cómo la sociedad dominante los clasifique, valore y trate. Este es uno de los grandes ideales y contribuciones de la fe cristiana. Por supuesto, el asunto es hacer que este ideal se convierta en realidad, pues, como dice el refrán, «del dicho al hecho hay mucho trecho». Una cosa es lo que decimos creer; otra es lo que hacemos. La misma Iglesia primitiva no siempre fue consecuente con sus creencias. De modo que, para que este ideal se concrete, debemos hacer de Gálatas 3,26-29 un baluarte de fe y praxis, así como nuestra visión, criterio y medida de cómo nos vemos y tratamos los unos a los otros, especialmente en cuanto respecta a los excluidos. En eso estamos de acuerdo. ¿Cómo hacerlo? Aquí es donde quizá muchos partimos por rumbos diferentes.

La vida, tal como la conocemos, es una vida signada por la distribución asimétrica de poder y privilegios. Y, si esto continúa así, no podemos realmente concebir concretamente lo que sería vivir en una sociedad «sin rangos» o cómo media su implementación. Pero sí podemos soñar despiertos y movernos en función de esa imagen gráfica de un mundo en el que pueda reinar el amor, la paz, la justicia, la libertad y la igualdad. La vida sin ideales es aburrida, previsible, carente de motivación y derrotista. Somos y debemos ser una comunidad de sueños por alcanzar, cuya praxis nos acerque un poquito más hacia este norte del que Jesús, Pablo, los profetas y otros grandes visionarios bíblicos nos hablaron de manera embrionaria y con el que se comprometieron, disfrutando en su caminar de algunos destellos de esta linda utopía. Sin duda, el potencial que el mensaje que Gálatas 3,26-29 tiene para transformar no ha sido agotado, tampoco los procesos hermenéuticos que nos han de llevar a cumplir con su proyección y futuras apropiaciones de lo que significa creer en Cristo e incluir a los excluidos. Para quienes creemos que la fe en Cristo no es estática, la agenda sigue abierta, con los beneficios y riesgos del caso.

### 3.3. ¿Más allá de los linderos del v. 28?

Puesto que las palabras de Pablo no vinieron directamente del cielo, no podemos sencillamente limitarnos a repetir el mensaje de Gálatas 3,26-29 palabra por palabra, aplicarlo a nuestra situación irreflexivamente o hacer de este texto una mera «equivalencia cultural», ni siquiera para cumplir

con el «espíritu» del texto bíblico. Se requiere mucho más creatividad hermenéutica por nuestra parte. Las ideas, los valores y los eventos descritos en la Biblia no cierran de forma absoluta y definitiva la revelación de Dios o lo que el cristiano debe hacer en esta vida terrena. Dios se nos da a conocer en los acontecimientos mediados por nuestra fe e interpretación, dentro de un contexto particular y en relación al mismo.

Por ser respuestas a condicionamientos históricos, todas nuestras experiencias e interpretaciones, incluso las bíblicas, son limitadas. El v. 28 no solo refleja varias categorías comunes de segmentación de la sociedad greco-romana, sino que además no toma en cuenta otros estratos de aquella misma época, aun dentro del mismo pensamiento paulino. Por ejemplo, no se habla de ricos y pobres, reyes y súbditos, sabios y no sabios, etc. Mucho menos contempla a otros grupos a los que les damos nuestros propios nombres (por ejemplo, personas con limitaciones físicas, orientación sexual, dificultades en el aprendizaje, grupos raciales, género como construcción social de la sexualidad, etc.).

Esto quiere decir que lo que encontramos en dicho texto, desde el punto de vista de su evolución y posterior apropiación hermenéutica, sigue con un proceso de revelación dinámica y creativa del que todavía nosotros somos parte. Las realidades que los textos bíblicos tocan no son finales, estáticas o completas en sí mismas. Tampoco lo son sus comunicadores, el contexto histórico, los canales y los métodos de comunicación o las lecturas de los receptores originales del mensaje. Quedarnos totalmente dentro de los contornos de Gálatas, pasando por alto nuestra contextualidad, sería sacralizar el pasado y pecar de irrelevancia para con nuestros propios contextos de vida. No es asunto de superar la fe en Cristo o reemplazarla así por así, sino más bien de esforzarnos por recontextualizarla y saber por qué y para qué hacemos los ajustes pertinentes, como parte de nuestro esfuerzo por ser fieles a Dios y al evangelio.

Por cuanto las funciones y las posiciones sociales no cuentan para nada a la luz de nuestra fe en Cristo, nuestro análisis no puede terminar en la objetivación, sacralización y trasplante de solamente los estratos sociales de ese pasaje o del NT, mostrando solidaridad a favor de esos grupos. Debemos llevar la *reserva de sentido* de este texto a lo que aparenta ser *una lógica trayectoria* y, quizá, *conclusión*, por muy tentativa que Esta sea. De manera que, partiendo del «boceto» de identidad cristiana que Pablo comparte con los gálatas, hay que reflexionar sociológica y teológicamente sobre la dinámica «inclusión-exclusión» en la iglesia y las implicaciones del evangelio para con ella. Hay que identificar los estratos sociales hoy día y su interrelación; quiénes llevan la peor parte en esta segmentación de

la sociedad; cómo, quién, dónde, por qué y de qué se les excluye; cuáles son los factores y causas que promueven este fenómeno; cuáles son sus raíces y manifestaciones históricas; dónde está Dios en este proceso y cómo hacer justicia; y qué debemos hacer para incluir a personas que sistemática y estructuralmente han sido excluidas de la gran familia de Dios. Por supuesto, llevar los valores de Pablo hacia su lógica conclusión no es «soplar y hacer botella». Es tarea harto difícil, pues existen intereses contrarios a las implicaciones embrionarias de este texto, aun dentro de aquellos que lo creen y no lo aplican o que hacen muy poco para cumplirlo.

### 3.4. Ambigüedad y opciones responsables

En nuestro esfuerzo por crear comunidad debemos tomar en cuenta el ejemplo relativo de Pablo, pues el mismo no fue completo o totalmente consistente. Su ministerio no parece haber honrado la máxima teológica del v. 28, por lo menos no en su totalidad. Pablo apreciaba y reconocía públicamente el trabajo de las mujeres como colegas en el ministerio, sus oraciones públicas –aunque con el velo puesto– y rol profético.<sup>60</sup> Pero, desde nuestra realidad occidental, dos mil años más tarde, lamentablemente él apadrinaba también la aparente superioridad de los hombres sobre las mujeres, promovía que las mujeres casadas debían aprender en sumisión y prescribía su conducta en otras áreas personales.<sup>61</sup> Aunque sugirió la liberación del esclavo Onésimo, aceptó la institución de la esclavitud acriticamente.<sup>62</sup> Por lo que hay en su actitud una postura a favor del *statu quo*.<sup>63</sup> Pablo no tuvo tolerancia con el pensamiento de sus opositores, retuvo prejuicios y estereotipos en contra de los «paganos» y formas de lo que hoy se llama «homosexualidad». Además, debemos tomar en consideración que Pablo fue un individuo; él no habló por todo el cristianismo de la época. Tampoco es vocero de toda la Biblia.

Aunque es posible que la pasividad de Pablo sobre estas áreas obedeciera a su espera del fin del mundo,<sup>64</sup> no debemos olvidar tampoco que el ministerio de Pablo consistió en predicar el Evangelio a los no judíos (por eso la expresión «apóstol a los gentiles») y crear una comunidad sin barreras raciales, culturales y religiosas. Esta fue la opción preferencial de

<sup>60</sup> Rom 16,1; 1 Cor 11,1-16; Flp 4,3.

<sup>61</sup> 1 Cor 7,17-24; 11,3; 14,33-36; cf. Ef 6,5-8; Col 3,22-25.

<sup>62</sup> 1 Cor 7,21-24; Ef 6,5-8; Col 3,22-25; Flm.

<sup>63</sup> LUHRMANN, 76-77; BRUCE, 190; MATERA, 142.

<sup>64</sup> 1 Cor 7,29; 1 Tes 4,13-5,11; 2 Tes 2,1-12.

Pablo y área en la cual vemos su mayor éxito. Esto en parte explica su interés en el primer par de esta lista de estratos del v. 28.<sup>65</sup> Con todo, la fe cristiana, y sobre todo la encarnada en Pablo, al contrastarla con la cultura dominante, fue una gran fuerza promotora de cambio e integración sociales. En honor a este legado, la Iglesia, en el nuevo milenio, debe ser la realización del «nuevo mundo bajo las condiciones de este mundo».<sup>66</sup> Y esto implica estar sujetos a las ambigüedades de la vida y asumirlas con responsabilidad e integridad.

Ya que nuestro impacto en el mundo en que vivimos es finito e incompleto, hay que escoger las batallas que pelear y decidir cómo hacerlo. Obviamente no podemos hacer de todo siempre, ni ser todo a toda persona, en todo tipo de circunstancia. Pablo se dio a la tarea de trabajar por la inclusión de los no judíos en el cuerpo de Cristo. Y al tomar esta opción dejó fuera otras esferas de la vida social que pudieron ser transformadas positivamente por el Evangelio. Ni Pablo ni nosotros podemos ser absolutamente consistentes y consecuentes, mas no por ello no debemos esforzarnos para lograr esta meta.

### **3.5. ¡Fuera de Cristo y en Cristo todavía hay diferencias!**

Aunado a la observación anterior debemos ser conscientes de que, al hablar de nuestra identidad social «en Cristo», por definición excluimos a aquellos que no creen en Cristo, lo cual nos haría parte de lo que Néstor Míguez ha llamado un «inclusivismo exclusivo». Si hacemos de esta paradoja algo nuestro, nos veríamos forzados a afirmar que la estratificación social que separa y subordina a los seres humanos —de la que Pablo nos ha dado un ejemplo— *solamente* desaparecería dentro del seno de la comunidad cristiana o a los ojos de Dios por medio de la obra de su Hijo. ¿Es esto lo que queremos? ¿Estamos conforme con ello? Si Cristo es la fuerza que destruye los rangos, las estructuras verticales, la injusta distribución de posiciones y recursos y la misma exclusión, y esto solo es posible por medio de la fe en él, ¿qué hacer entonces con aquellos que no creen en Cristo, o aun los que simplemente creen en Dios, o las personas que siguen portándose como si los privilegios y las diferencias sí contaran como los criterios más importantes en las relaciones humanas? ¿Seríamos capaces de incluirlos a pesar de estas diferencias?

---

<sup>65</sup> Cf. MARTYN, 376.

<sup>66</sup> LUHRMANN, 76.

Obviamente, estas posibilidades quedarían anuladas automáticamente si nos restringimos al criterio de la «fe en Cristo», y no tendríamos nada más de que decir sobre el asunto. No obstante, en nuestra reflexión debemos reconocer que hablar de la identidad cristiana supone, entre otras cosas, hablar de quienes por decisión propia o fuerza mayor deciden ser parte de nosotros, pero también, en el peor de los casos, de quienes siguen por otro camino, particularmente en esta sociedad posmoderna. ¿Significa esto que no debemos ir más allá de los límites de la retórica de Gálatas al objeto de incluir a *otras* personas bajo una nueva concepción de lo que significa ser «una nueva humanidad»? ¿O es que la nueva humanidad ya está definida? En otras palabras, ¿debemos seguir renovando este concepto de identidad o sencillamente conformarnos con la definición bíblica? Todo depende de la posición que adoptemos sobre este tema y las ideas que las han de sustentar. Pero, si queremos ser «consecuentes» con el movimiento que ya el texto bíblico ha iniciado dentro del mismo contexto bíblico y ponerlo a dialogar con el progreso que en cuanto a derechos humanos hemos logrado en las últimas décadas, necesitamos continuar formulando preguntas como las anteriores como primer paso antes de tomar decisiones. El punto es tan importante como para obviarlo o reprimirlo.

### 3.6. Redefinición de lo tradicional e identidad cristiana

Termino repitiendo el punto de que uno de los rasgos sobresalientes de Pablo en el breve texto que leímos es su audacia e intencionalidad al tomar valores y términos tradicionales para verter en ellos un nuevo contenido, fruto de una nueva comprensión de su realidad social. Por ejemplo, Pablo tomó las expresiones «hijo de Dios», «descendencia de Abraham» o «herederos» para extender los límites semánticos, históricos y culturales de los mismos, a fin de incluir a personas que, por costumbre, habían sido marginadas en la cultura dominante. Desde nuestra ubicación social siglos más tarde, este fue un ejercicio hermenéutico legítimo y necesario, si bien fue controversial para sus opositores y aquella sociedad, y no siempre consecuente en la praxis de la Iglesia o del mismo Apóstol. De la misma manera, Pablo simplificó los estratos tradicionales del mundo greco-romano colocándolos debajo de una sola categoría unificadora, es decir, Cristo. Contra viento y marea, Pablo *cristianizó*, por así decir, algunas de las creencias y los valores de la cultura imperante para conformarlos a su versión del Evangelio, creándose con ello una nueva comunidad. Y, al atreverse a leer parte de su mundo desde una nueva perspectiva, Pablo terminó contribuyendo a la comprensión del mismo de una manera rele-

vante y dadora de vida a un número mayor de personas. Como individuos abiertos al dinamismo de la fe y a las correspondientes apropiaciones hermenéuticas, no podemos esperar menos que seguir esta trayectoria histórica y, al comprometernos con ello, habremos de buscar otras maneras de redefinir lo que significa ser cristiano a partir de estos precedentes, pero a la vez trascendiéndolos. Esto es indispensable si es que estamos dispuestos, como el Apóstol, a hacer de nuestra fe en Cristo algo pertinente a cada momento histórico. Este es nuestro deseo, pero a la vez nuestro desafío.

AQUILES ERNESTO MARTÍNEZ  
Waleska, GA, USA

## PRESENCIA Y AUSENCIA DE *THEÓPNEUSTOS* EN LA LITERATURA EXTRABÍBLICA: VISUALIZACIÓN DE TÉRMINOS

Toda Escritura es inspirada [*theópneustos*] por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia (2 Tim 3,16).

El adjetivo verbal *theópneustos* utilizado en 2 Tim 3,16 es un *hapax legomenon* de la Biblia griega, tanto de la LXX como del Nuevo Testamento, y ha devenido en término técnico para la teología inspiracionista.

Al leer los textos bíblicos y a los autores de ese período en las lenguas modernas encontramos varias veces la palabra «inspiración», pero al buscarla en los textos griegos nos damos cuenta de que la traducción «inspiración» o sus derivados se aplica a varios términos griegos diferentes.

A continuación presentaré el uso de *theópneustos* en textos extrabíblicos (*Oráculos Sibílicos*, *Testamento de Abraham* y *Pseudo-Focílides*) e indicaré otros términos que utiliza la literatura de la época bíblica: Platón, Aristóteles, poetas griegos, Flavio Josefo y Filón de Alejandría. El objetivo de esta tarea es *visualizar el marco conceptual* en el cual se encuentra el *theópneustos* utilizado en 2 Tim 3,16, teniendo en cuenta *textos anteriores o contemporáneos* de 2 Timoteo.

### 1. 2 Timoteo 3,16

La segunda carta a Timoteo pertenece a la tardía tradición paulina y es catalogada como una de las «cartas pastorales». Este grupo de escritos tiene una gran preocupación por la difusión de las doctrinas, tratando de

mantener firme la tradición apostólica.<sup>1</sup> En el tercer capítulo de la carta, en el contexto de una instrucción sobre la prevención contra los peligros de los últimos tiempos, es introducido el término *theópneustos* como fundamento de la autoridad de la Escritura.

*Theópneustos* se encuentra en posición atributiva,<sup>2</sup> refiriéndose a «toda escritura»,<sup>3</sup> y pareciera comprenderse en sentido pasivo.<sup>4</sup> La afirmación de la carta, «toda Escritura es inspirada por Dios», no presenta ningún desarrollo de tipo doctrinal más que la constatación del hecho. El interés de la carta no es desarrollar una doctrina sobre las Escrituras y su inspiración, sino delimitar la verdadera doctrina que está contenida en las «Sagradas Letras». No se reflexiona sobre el *hecho* de la inspiración, sino que se menciona como argumento de autoridad.

2 Tim 3,16 es el primer escrito del cual tenemos testimonio que utiliza este adjetivo aplicado a un texto («toda *Escritura* es inspirada [*theópneustos*]). Ef 5,19 utiliza *pneumatikaís* para referirse a «himnos y cánticos», pero no hace una referencia explícita al *texto escrito*, como hace 2 Tim. Por estas razones puede decirse que no solo *theópneustos* es un *hápax legomenon* de la Biblia, como término que solo aparece una vez, sino que *pasa graphé theópneustos* representa una originalidad conceptual que no tiene paralelo en los otros textos canónicos. Tomado de su traducción latina: *omnis Scriptura divinitus inspirata*, irá adquiriendo connotación técnica (que luego se hará dogmática).

---

<sup>1</sup> Cf. L. H. RIVAS, *Los libros y la historia de la Biblia. Introducción a las Sagradas Escrituras*, San Benito - Buenos Aires - 2001, 189; cf. ID., *San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología*, San Benito - Buenos Aires - 2008.

<sup>2</sup> Cf. H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.) *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, Sígueme - Salamanca - 1996, 1850.

<sup>3</sup> *Pasa graphé* puede traducirse como «cada escritura» o «toda escritura». Además, existe el problema del sentido pasivo o activo de *theópneustos*; Orígenes fue el primero que le otorgó sentido activo, aunque la mayoría se refiere al sentido pasivo. Para tales discusiones, véase A. PIÑERO, «Sobre el sentido de *theópneustos* en 2 Tim 3,16», *Filología Neotestamentaria* 1 - 1988, 143-153; A. M. ARTOLA, «El momento de la inspiración en la constitución de la Escritura según 2 Tim 3,16», *Estudios Bíblicos* 57 - 1999, 61-82: «En 2 Tim 3,16, al hablarse de una Escritura inspirada, en forma inclusiva, se entiende que el soplo ha actuado en todas las etapas previas, de modo que el resultado último, definitivo y total sea la Escritura» (p. 64). Cf. G. DE VIRGILIO, «Ispirazione ed efficacia della Scrittura in 2 Tm 3,14-17. In occasione del XXV anno della promulgazione della Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*», *Rivista Biblica* 38 - 1990, 485-495, 488.

<sup>4</sup> Cf. C. SPICQ, *Notes de lexicographie néo-testamentaire* I, Éditions Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht - Fribourg (Suiza) - Göttingen - 1978, 372-374.

## 2. Presencia de *theópneustos*: literatura judía

Además de en 2 Tim, *theópneustos* se utiliza en los siguientes textos antiguos: *Oráculos Sibilinos*, *Testamento de Abraham* y *Pseudo-Focílides*.<sup>5</sup>

– *Oráculos Sibilinos*. Los *Oráculos Sibilinos* lo utilizan dos veces, ambas en el libro V.<sup>6</sup> El contenido del libro V abunda en amenazas a las ciudades de Egipto y Asia Menor: «La superioridad judía resalta sobre el fondo negro de la inmoralidad de Roma».<sup>7</sup> La primera vez que se utiliza *theópneustos* es en el libro V, línea 308:<sup>8</sup>

Pues llegará también Esmirna, para llorar a su poeta, hasta las puertas de Éfeso y ella misma llegará a perecer. Cime, la necia, junto con sus arroyos por Dios inspirados [*theopneústois*], arrojada entre las manos de hombres ateos, inicuos e impíos, ya no lanzará tales palabras contra el éter, sino que permanecerá cadáver entre arroyos agitados por el oleaje. Y entonces gemirán al unísono a la espera del desastre.<sup>9</sup>

Luego aparece en V, 406:<sup>10</sup>

Pues ningún sabio escultor creó entre ellos, sin cuidado, un dios sin inteligencia, de tierra invisible ni de piedra, y no se veneró el adorno de oro, engaño de las almas. Por el contrario, honraron a Dios como gran creador de todos los seres por él inspirados [*theopneústōn*], con sacrificios santos y hecatombe. Pero ahora surgió un rey desconocido e impuro<sup>11</sup> [...] que la ciudad derribó y la dejó sin reconstruir, junto con una gran multitud y hombres ilustres.<sup>12</sup>

En ambos casos, *theópneustos* es utilizado como referencia a la realidad creadora de Dios. Lo que es inspirado por Dios y sujeto de *theópneustos* son, en ambos casos, elementos de la creación: arroyos y todos los seres.

<sup>5</sup>A. M. Artola menciona al Pseudo-Focílides, cf. ARTOLA, 64. A. Piñero, además del Pseudo-Focílides, menciona al Pseudo-Calístenes, Vettio Valente y Plutarco (que pareciera ser Pseudo-Plutarco). También hace referencia a los *Oráculos Sibilinos*, pero los considera posteriores a 2 Tim; cf. PIÑERO, 146. Cf. también E. SCHWEIZER, *theópneustos*, en G. KITTEL (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento X*, Paideia - Brescia - 1975, 1104-1108; G. FRIEDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament VI*, Henkes - 1968, 453-455.

<sup>6</sup>A. Díez Macho los considera de origen judío y del siglo II a. C. Cf. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, Cristiandad - Madrid - 1984, 222. Pero A. Piñero afirma que son posteriores a 2 Tim; cf. PIÑERO, 146.

<sup>7</sup>DÍEZ MACHO, I, 225.

<sup>8</sup>DÍEZ MACHO, III, 331.

<sup>9</sup>*Oráculos Sibilinos* V, 308-312. Los textos en español serán tomados de DÍEZ MACHO, III, 331.

<sup>10</sup>DÍEZ MACHO, III, 334.

<sup>11</sup>«Se refiere al emperador Tito», cf. DÍEZ MACHO, III, 334.

<sup>12</sup>*Oráculos Sibilinos* V, 403-410.

– *Testamento de Abraham*. El *Testamento de Abraham* es un apócrifo del Antiguo Testamento del siglo I a. C. Relatando la muerte de Abraham cuenta que aparece el arcángel Miguel con una multitud de arcángeles y «con sus manos tomaron su preciosa alma en una túnica divinamente tejida, con ungüentos de fragancia divina [*theopneústois*] y perfumes cuidaron el cuerpo del justo»(n. 20).<sup>13</sup> El sujeto de *theópneustos* es en este texto el ungüento. Pareciera que los perfumes y ungüentos tuvieran algo de Dios.

– *Pseudo-Focílides* 129 es el texto más citado a la hora de buscar testimonios extrabíblicos de *theópneustos*:<sup>14</sup>

Practica hablar la palabra adecuada, que favorecerá a todos grandemente. / El discurso es para el hombre un arma más filosa que el hierro. / Dios asignó un arma a cada criatura; la capacidad de volar a los pájaros, velocidad a los caballos, y fuerza a los leones; / vistió a los toros con sus cuernos, tiene picaduras para las abejas / como medio natural de defensa, pero el discurso para el hombre como su protección. / Pero el discurso de la sabiduría divinamente inspirada [*theopneústou*] es mejor. / Mejor es un hombre sabio que uno fuerte. / La sabiduría dirige el curso de tierras y ciudades y barcos.<sup>15</sup>

P. W. van der Horst considera que 129 puede ser una línea inauténtica, ya que falta en algunos testigos importantes,<sup>16</sup> pero aún no hay consenso sobre esta cuestión.

Los *Oráculos Sibilinos* utilizan el término para referirse a la creación de Dios, el *Testamento de Abraham* para el ungüento con el cual los ángeles ungen a Abraham y el *Pseudo-Focílides* para la mejor sabiduría. Ninguno de los tres hace referencia a relatos o a textos escritos.

### 3. Ausencia de *theópneustos* y presencia de otros términos

#### 3.1. Algunos términos de la poesía y filosofía griega

Si bien la inspiración en la poesía griega se asocia en general con fenómenos «extáticos»,<sup>17</sup> no es la única forma de concebir este fenómeno:

<sup>13</sup> L. VEGAS MONTANER, «Testamento de Abrahán», en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* V, Cristiandad - Madrid - 2007, 439-527.

<sup>14</sup> Cf. PIÑERO, 146; ARTOLA, 64.

<sup>15</sup> *Pseudo-Focílides* 122-131. P. W. VAN DER HORST, «Pseudo-Phocylides. A New Translation and Introduction», en J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* II, Doubleday - New York - 1983, 565-582.

<sup>16</sup> Cf. VAN DER HORST, 579.

<sup>17</sup> Cf. L. H. RIVAS, *Diccionario para el estudio de la Biblia*, Amico - Buenos Aires - 2010, 95; L. GIL, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Guadarrama - Madrid - 1967.

desde Homero (siglo IX a. C.) hasta Plutarco (siglo II), los poetas y filósofos griegos se han expresado de diferentes maneras utilizando variedad de términos,<sup>18</sup> pero ninguno ha utilizado *theópneustos*. Presentaré a continuación algunos de los términos más utilizados.

– *Enépneusan dé moi audén théspin*

Así dijeron del grande Zeus las hijas verídicas<sup>19</sup> [...], y me dieron por cetro una rama de laurel muy frondoso que habían cogido, admirable; y la voz me inspiraron divina [*enépneusan dé moi audén théspin*], para que celebrara futuro y pasado, y me mandaron honrar de los beatos siempre existentes la estirpe, y a ellas cantarlas siempre, primero y al último.<sup>20</sup>

*Enépneusan dé moi audén théspin* es traducido como «inspiraron»<sup>21</sup> una voz divina o infundieron<sup>22</sup> voz divina. *Enépneusan* es un verbo compuesto por *en*: dentro, en él, en ellos; y *pnéo*: soplar, resoplar, respirar. Las dos traducciones son posibles, aunque «inspirar» pareciera hacer más referencia a la realidad de aire o viento propia de *pnéo*.<sup>23</sup> Las Musas inspiran a

<sup>18</sup> L. Gil (o. c.) realiza un recorrido por los escritos antiguos.

<sup>19</sup> Seréfiere a las Musas. La cuestión de la inspiración poética en la antigüedad clásica nos remite, en una primera etapa, al mito de las Musas. Cf. H. F. BAUZA, «Las musas como metáfora de la inspiración poética. Las musas y el problema de la inspiración poética en la Antigüedad clásica», *Escritos de Filosofía* 23-24 - 1993, 115-130, 115. Cf. GIL, 18; J. F. M. NOËL, «Musas», en *Diccionario de mitología universal* II, Edicomunicación - Barcelona - 1991, 925-926. Hesíodo cuenta nueve: Clío (historia), Euterpe (flauta y música), Talía (comedia), Melpómene (tragedia), Terpsícore (poesía, lírica y danza), Erato (lírica coral), Polimnia (pantomima y retórica), Urania (astronomía) y Calíope (poesía épica). Cf. J. C. GARCÍA DOMENE, «Ocho tesis sobre la inspiración bíblica», *Reseña Bíblica* 39 - 2003, 60-68, 64.

<sup>20</sup> *Teogonía* 30-33. P. VIANELLO DE CÓRDOVA, *Hesíodo: Teogonía*, Universidad Nacional Autónoma - México - 1978, 2B.

<sup>21</sup> «Me inspiraron»: BAUZA, 118. «Inspirándome»: L. SEGALÁ ESTALELLA, en HESÍODO, *La Teogonía*, Anuario de la Universidad - Barcelona - 1910, 7. «Me inspiraron»: P. VIANELLO DE CÓRDOVA, 2B. «M'inspirèrent»: P. MAZON, en HESÍODO, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, Les Belles Lettres - Paris - 1928, 33A. «*Enépneusan*: término no especialmente aplicado a la «inspiración» artística, sino a la comunicación de cualquier nueva disposición mental o espiritual por un dios»: M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Clarendon Press - Oxford - 1966, 165.

<sup>22</sup> «Infundieron»: A. PÉREZ JIMÉNEZ, en HESÍODO, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo*, Planeta D'Agostini - Buenos Aires - 1995, 71.

<sup>23</sup> Según L. Gil, «esta es, ciertamente, la primera vez que aparece referida a la poesía la noción de "inspiración" como un soplo exterior que infunde en quien lo recibe una capacidad interna - la de la expresión poética - con una manifestación, también, pneumática, exterior: la "voz divina"» (GIL, 24-25).

Hesíodo para que componga sus versos y utilizan un cetro como medio de inspiración.<sup>24</sup>

– *Éntheos, enthousiasmós, theía dé dýnamis*. Platón introduce la cuestión de la inspiración en su *Diálogo con Ion* o *De la poética*<sup>25</sup> (394-391 a. C.). Este diálogo comienza con la llegada del rapsodo Ion, quien regresa de Epidauro, de las fiestas de Asclepio, y entabla una conversación con Sócrates. Luego de afirmar su excelsa competencia acerca de la obra homérica, Sócrates le pregunta: «¿Eres capaz únicamente de hablar sobre Homero o también sobre Hesíodo y Arquíloco?» (531a). A lo que Ion responde negativamente, afirmando que uno de los adivinos hablaría mejor sobre las cosas en las que difieren y en las que se asemejan aquellos poetas. Sócrates se pregunta cómo puede ser Ion experto en Homero y no en Hesíodo u otros, mientras que todos los poetas hablan, en definitiva, sobre las mismas cosas (cf. 531c). La causa justificable para Ion es la manera en la que han poetizado: Homero ha poetizado mejor que los demás (cf. 531d). Pero Sócrates contesta:

*Sócrates*: [...] tú no estás capacitado para hablar de Homero gracias a una técnica y ciencia [*téjnē kai êpísētmē*]; porque si fueras capaz de hablar por una cierta técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera la poética es un todo, ¿o no? [532c].

No es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina [*theía dé dýnamis*] es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heraclea. Por cierto que esta piedra no solo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así también la Musa misma crea inspirados [*enthéous*], y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo [*enthousiazóntōn*]. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino que están endiosados y posesos [*bakjeúousi kai katejómēnoi*] [533d.e-534a].

<sup>24</sup> Cf. «Los medios de la inspiración»: GIL, 153-177.

<sup>25</sup> Utilizaremos las siguientes ediciones: J. CALONGE RUIZ - E. LLEDÓ ÍÑIGO - C. GARCÍA GUAL, *Platón. Diálogos: Apología, Critón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Gredos - Madrid - 1993. Ed. en griego: PLATÓN, *Oeuvres complètes* I. Les Belles Lettres, Société d'Éditions - Paris - 1931. En 1910, Constantin Ritter propuso fechar este diálogo en una época tardía, hoy pareciera haberse consensuado la pertenencia de esta obra a la juventud del autor, situándose entre los años 394-391 a. C. Cf. J. CALONGE RUIZ - E. LLEDÓ ÍÑIGO - C. GARCÍA GUAL, 245.

Con esto me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por hombres, sino divinos y creados por los dioses [*theía kai theōn*], y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine [*katejómēnoi ex hótou àn hékastos katéje-tai*]. Para mostrar esto, el dios, a propósito, cantó, sirviéndose de un poeta insignificante, el más hermoso poema lírico... [534 a-e].

*Ion*: [...] lo mismo que pasaba con esa piedra, se forma aquí una enorme cadena de danzantes, de maestros de coro y de subordinados suspendidos, uno al lado del otro, de los anillos que penden de la Musa. Y cada poeta depende de su Musa respectiva. Nosotros expresamos esto diciendo que está poseído [*katéjetai*] o, lo que es lo mismo, que está dominado [*paraplésion*]. De estos primeros anillos que son los poetas penden a su vez otros que participan en este entusiasmo [*enthousiázousin*] [536 a.b].

En *Ion*<sup>26</sup> no se encuentra ninguna pregunta de Sócrates acerca de qué es la poesía o si ella es producto de la inspiración. Pero ciertamente utiliza varios conceptos que responden a la idea de la inspiración.

– *Théia de dýnamis*. Lo que *Ion* posee no es una técnica, sino una «fuerza divina» (*théia de dýnamis*) que lo mueve, semejante a la piedra magnética. Esta fuerza divina es dada al poeta por las Musas.

– *Éntheos*. Como la piedra heraclea crea piedras imantadas, la Musa crea «inspirados» (*enthéous*), y a través de ellos otros se encadenan en este «entusiasmo» (*enthousiasmós*).<sup>27</sup> *Éntheos* está compuesto de *en* y *theos*, que suele traducirse «poseído», «inspirado por dios», «inspirado». La traducción más adecuada pareciera ser «inspirado por dios», ya que «poseído» traduce normalmente el verbo *katéjō*. Sócrates utiliza «poseído» al afirmar que no es la técnica lo que hace escribir poemas hermosos a los poetas, sino el hecho de estar inspirados y poseídos: *entheoi óntes kai katejómēnoi*.

---

<sup>26</sup> No hay acuerdo unánime acerca de la intención específica del *Ion*, por lo que se llega a afirmar que no es intención específica del *Ion* elaborar una teoría acerca de la inspiración. M. I. Flisfisch afirma: «Concordamos con Taylor en que el valor más importante del *Ion* es la refutación de la creencia popular de que la función del poeta, y consecuentemente la de su exponente, el rapsoda, es primariamente didáctica» [M. I. FLISFISCH, «La inspiración poética en el *Ion* de Platón», *Revista de Filosofía* [Chile] 20 - 1982, 45-52, 51].

<sup>27</sup> Cf. *Ion* 533, d.e. Esta realidad se ha clasificado como «tres especies de inspiración», descendiendo de la más «pura», que es la del poeta, a la del rapsoda y, como último anillo, a los espectadores; «Goldschmidt nos dice que la especie más alta no es sino saber "inspirado", es decir, derivado: "Los poetas no son otra cosa que los intérpretes de los dioses"», FLISFISCH, 50. «La poesía así concebida viene a ser un medio, aunque mediato, de comunión con lo divino», GIL, 43.

– *Enthousiasmós*. El entusiasmo de Ion es «un don divino [*theía moira*], una especie de posesión [*katokōjē*]» (536 c).

En todos los casos el sujeto de la inspiración es siempre el hombre: poeta o rapsoda.

Aristóteles también utiliza *éntheos* y *enthousiasmós*. En un pasaje de la *Retórica* menciona el estilo suntuoso de los oradores patéticos, que hablan entusiasmados y transmiten ese entusiasmo al auditorio:

Y cuando haya conquistado a los oyentes y los haga entusiasmarse, bien con alabanzas o vituperios, bien con ira o amistad... Pues se dicen tales cosas en pleno entusiasmo [*éntheon*], de manera que es claro que los oyentes las admiten cuando están en semejante disposición. Por eso convienen a la poesía, puesto que la poesía es cosa inspirada [*enthousiázontes*].<sup>28</sup>

– *Entheós* + *ekfrōn*. «Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de profetizar antes de que esté endiosado [*entheós*], demente [*ekfrōn*], y no habite ya más en él la inteligencia [*nous*]» (*Ion* 534 b).<sup>29</sup> Aquí se introduce la debatida cuestión acerca de la correspondencia o no de «inspiración igual a posesión». <sup>30</sup> En este diálogo, Sócrates entiende la inspiración como presencia de la divinidad y ausencia de la conciencia del poeta, convirtiéndose en un ser sagrado.

– *Manía*.<sup>31</sup> En el *Fedro* de Platón, Sócrates atribuye a Estesícoro la lista de las «cuatro locuras divinas»: *mantiké*, *telestiké*, *poietiké*, *erotiké* (cf. 244a-245a), provocadas respectivamente por Apolo, Dionisio, Musas, Afrodita y Eros.<sup>32</sup> La «manía» hace referencia a un «estar fuera de sí», en un estado pasivo, ya que es algo que se «sufre», no que se «hace». <sup>33</sup> Esta

<sup>28</sup> *Retórica* III 7, 1408 b 13: ARISTÓTELES, *Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales - Madrid - 1990, 193.

<sup>29</sup> «Todo el pasaje es una hermosa definición y explicación del discutido tema de la inspiración poética. Indudablemente hay aquí una velada alusión a los mecanismos inconscientes de la creación artística», CALONGE RUIZ - LLEDÓ ÍÑIGO - GARCÍA GUAL, 257, n. 11. L. Gil afirma: «Al ser el hombre un recipiente de limitada cabida, la inhabitación en él de lo divino excluye la presencia simultánea de su *nous*», GIL, 44.

<sup>30</sup> Julio del Valle realiza un estudio dedicado a refutar la idea de que en la antigüedad toda inspiración era comprendida como una posesión: J. DEL VALLE, «La inspiración del poeta y la ficción platónica», *Areté. Revista de Filosofía* 1 - 2003, 83-115.

<sup>31</sup> *Fedro*, 241 a, 244 a.b.d., 245 a.b.c., 249 d.e., 251 a., 265 a.b., 266 a.

<sup>32</sup> Cf. BAUZA, 120. «La intención de Platón es indagar la índole de ese “trance” que presenta similitudes con otros tipos de enajenación mental que los griegos agrupaban bajo el término de “manía”», FLISFISCH, 51. Cf. GIL, 65.

<sup>33</sup> Cf. FLISFISCH, 51. Aunque Flisfisch pareciera tomarlo de J. PIEPER, *Entusiasmo* y

«manía» mueve al poeta a poetizar. «Los mayores bienes nos son concedidos en la forma de la manía en la medida en que esta nos es otorgada como don divino» (244-245a).<sup>34</sup>

– *Eufués*. Aristóteles, en *Poética* 1455a 32-34, afirma: «El arte de la poesía es, pues, propio de los que se encuentran exaltados [*manikoû*] o de los ingeniosos [*eufuoûs*]; estos son aptos para imaginar; aquellos, propensos al éxtasis poético [*ekstatikoî*]». <sup>35</sup> *Eufués* se comprendía habitualmente como «bien dotado por la naturaleza», pero en la época de Aristóteles también hacía referencia al «hombre ingenioso y amigo de las chanzas». <sup>36</sup>

La poética griega utiliza una amplia variedad de términos para referirse a la inspiración, pero no conoce *theópneustos*. Además, tampoco aplica estos términos a un texto *escrito*.

### 3.2. Filón de Alejandría y Flavio Josefo

– Filón de Alejandría<sup>37</sup> no utiliza *theópneustos* en sus obras, sin embargo emplea varias veces los términos *éntheos*,<sup>38</sup> *enthousiasmôn*,<sup>39</sup>

*delirio divino. Sobre el diálogo platónico «Fedro»*, Rialp - Madrid - 1965, 78.

<sup>34</sup> Para J. Pieper, la mejor forma de traducir «manía» sería «entusiasmo», «estar lleno del dios», PIEPER, 79.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, Barlovento - Buenos Aires - 1977, 88.

<sup>36</sup> Cf. GIL, 75.

<sup>37</sup> A. Paul afirma: «En él encontró en parte su cuna la doctrina de la inspiración bíblica», A. PAUL, *La inspiración y el canon de las Escrituras. Historia y teología*, Verbo Divino - Estella - 1993, 7. J. Beumer solo lo menciona «de pasada» y le dedica menos de diez renglones. Cf. J. BEUMER, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los dogmas*, La Editorial Católica - Madrid - 1973, 11. Aparentemente, los comentaristas e historiadores no hacen la misma valoración de la influencia de Filón en la teología inspiracionista... esto puede deberse a la complejidad de la concepción que Filón poseía sobre la inspiración. Cf. A. PIÑERO, «Concepciones de la inspiración en Filón de Alejandría», en D. MUÑOZ LEÓN (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum. Derash. Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Cristiandad - Madrid - 1986, 223-233.

<sup>38</sup> Cf. *De confusione linguarum* 1, 59; *De somniis* 1, 36; *Quis rerum divinarum heres sit* 1, 249; 1, 264; *De Decalogo* 1, 175; *De specialibus legibus* IV, 48.

<sup>39</sup> Cf. *De vita Moysis* 2, 246; *De confusione linguarum* 1, 159; *De congressu eruditionis gratia* 1, 112; *De fuga inventione* 1, 90.

*enthousiáseis*,<sup>40</sup> *enthousiádō*,<sup>41</sup> *enthousiázō*,<sup>42</sup> *epipnéō*,<sup>43</sup> *katéjō*,<sup>44</sup> *katokojé*,<sup>45</sup> *theoforéō*<sup>46</sup> y *theofórētos*.<sup>47</sup>

En dos casos, el sujeto del adjetivo o verbo es el escritor, pero en ninguno el texto. En un caso se refiere a sus propios escritos («sobre doctrinas de orden filosófico») y en el otro a quienes realizaron la traducción de la LXX.<sup>48</sup>

Otras veces, habiendo abordado el asunto con las manos vacías, me hallé de pronto lleno de ideas que caían como lluvia, sembradas invisiblemente desde lo alto, al punto de que, poseído por una divina inspiración [*katōjēs enthéou korubantiân*], perdía el control de mí mismo y todo me resultaba irreconocible: el lugar, los presentes, yo mismo, lo que decía y lo que escribía.<sup>49</sup>

Situados fuera de toda mirada y sin otra compañía que la de los elementos de la naturaleza: la tierra, el agua, el aire y el cielo, acerca de cuya creación versaban las primeras revelaciones que se apresuraban a traducir, pues la creación del mundo ocupa la primera parte de nuestra legislación, fueron realizando la traducción, cual inspirados por Dios [*enthousiōntes*], no unos de

<sup>40</sup> Cf. *De specialibus legibus* IV, 52.

<sup>41</sup> Cf. *De specialibus legibus* I, 315.

<sup>42</sup> Cf. *De vita contemplativa* 1, 12.87; *Quis rerum divinarum heres sit* 1, 258; 1, 259; *De opificio mundi* 1, 71; *De migratione Abrahami* 1, 190; *De vita Moysis* 2, 37.192.280; *De specialibus legibus* 3, 126; 4, 49.

<sup>43</sup> Cf. *De Abrahamo* 116; *De somniis* 1, 129; *De congressu eruditionis gratia* 1, 38; *De specialibus legibus* 1, 224.

<sup>44</sup> Cf. *De specialibus legibus* I, 315; *Quis rerum divinarum heres sit* 1, 264; *De somniis* 1, 2.254.

<sup>45</sup> Cf. *Quis rerum divinarum heres sit* 1, 264; *Quod omnis probus liber sit* 1, 80; *De fuga inventione* 1, 90.

<sup>46</sup> Cf. *De vita Moysis* 1, 210.283; 2, 250.264.273; *Quis rerum divinarum heres sit* 1, 46.69.265; *De somniis* 1, 2; *De ebrietate* 1, 99.

<sup>47</sup> Cf. *Quis rerum divinarum heres sit* 1, 258.265; *De ebrietate* 1, 147; *De specialibus legibus* 1, 65; *De vita Moysis* 2, 246; *De fuga inventione* 1, 90; *De mutatione nominum* 1, 120.136.138.203; *De somniis* 1, 254; 2, 2.232; *De congressu eruditionis gratia* 1, 132.

<sup>48</sup> Es interesante y original su extensión de la inspiración a la versión de los LXX. Según Filón, la Torá estaba originalmente inspirada, y los traductores, al actuar «cada uno bajo el dictado de un inspirador invisible», pueden ser llamados también hierofantes y profetas. Si bien concibe la inspiración de la traducción como un dictado, el hecho de plantear la cuestión de la inspiración y la *traducción* es un aporte considerable y muy actual.

<sup>49</sup> *De migratione Abrahami* 1, 35.

una manera y otros de otra, sino todos con las mismas palabras y frases, como si a cada uno se las dictara un oculto o invisible apuntador.<sup>50</sup>

En *Quis rerum divinarum heres sit* 1, 259<sup>51</sup> afirma que la «palabra sagrada» atestigua que solo los hombres de bien pueden estar inspirados, no los malvados.

Ahora bien, es la palabra sagrada [*ho hieròs lógos*] la que atestigua en todo hombre de bien la condición profética, porque un profeta nada declara procedente de sí mismo, todo lo que dice es ajeno y él solo se hace eco de Otro. Al hombre ruin, en cambio, no le es lícito llegar a ser intérprete de Dios y, en consecuencia, ningún malvado es inspirado por Dios [*enthousiâ*], en el sentido exacto de la expresión; solo al hombre sabio corresponde tal cosa, puesto que solo él es el instrumento que, pulsado y ejecutado de manera invisible por él, reproduce la palabra divina.<sup>52</sup>

En su obra *De specialibus legibus*<sup>53</sup> propone una doctrina sobre la transmisión de la revelación de Dios a través del profeta:

Porque un profeta no hace en absoluto ninguna revelación a título personal, sino que es mero intérprete de Otro, que le dicta todo cuanto él expone, durante el tiempo en que está poseído de divina inspiración [*enthousía*] sin que se percate de ello, mientras su discernimiento se halla desterrado de él, habiendo cedido la ciudadela de su alma al divino espíritu, quien, instalado en ella y tomándola por residencia, pone en funcionamiento todo el aparato vocal y le dicta las palabras que expresan con claridad las cosas que profetiza.<sup>54</sup>

El sujeto del verbo *enthousiázō* es el profeta que «expone», no que «escribe». No se menciona explícitamente la acción de poner por escrito la profecía.

<sup>50</sup> *De vita Moysis* 2, 37.

<sup>51</sup> Según A. Paul, Filón distingue tres categorías jerarquizadas de inspiración: la *hermeneia*, el *diálogo místico* y la *enthousía*. La primera hace referencia a la «interpretación» por la cual el profeta transmite, como portavoz, la voluntad divina; en la segunda hay un intercambio de preguntas y respuestas; y la tercera, el «entusiasmo», se refiere a la posesión y el delirio de origen divino. Según Filón, el profeta es el instrumento sonoro de Dios, quien habla por medio suyo, pero este sujeto de mediación no es cualquier persona, sino el profeta, que tiene que gozar de cierta sabiduría para poder transmitir lo que Dios quiere decir. Cf. PAUL, 8-9.

<sup>52</sup> FILÓN DE ALEJANDRÍA, *El heredero*, 1, 259.

<sup>53</sup> Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas* IV, Acervo Cultural - Buenos Aires - 1976.

<sup>54</sup> *De specialibus legibus* IV, 49.

– Flavio Josefo utiliza los términos *epípnoia*,<sup>55</sup> *éntheos*,<sup>56</sup> *enthous*,<sup>57</sup> *enthousiastikōs*<sup>58</sup> y *enthousiázō*.<sup>59</sup>

En su obra *Contra Apión* utiliza el concepto de *epípnoia* para referirse al profeta.

Como consecuencia natural, o más bien necesaria –porque entre nosotros no está permitido a todo el mundo escribir la historia, y nuestros escritos no presentan ninguna divergencia, sino que los profesores tan solo contaban con claridad los hechos lejanos y antiguos que habían aprendido por inspiración divina [*epípnoian*], y los hechos contemporáneos tal y como pasaban ante sus ojos–, como consecuencia natural, digo, no existe entre nosotros un sinnúmero de libros en desacuerdo y contradicción, sino solamente veintidós, que contienen los anales de todos los tiempos y se granjean un justo crédito.<sup>60</sup>

Ni Filón de Alejandría ni Flavio Josefo utilizan *theópneustos* para referirse a la inspiración.

## Conclusiones

Hemos podido visualizar la gran variedad de términos que se refieren a la inspiración. Sin embargo, hemos constatado la ausencia de *theópneustos* en la poética griega, Filón de Alejandría y Flavio Josefo. Solo lo hemos encontrado en algunos textos de origen judío: *Oráculos Sibílicos*, *Testamento de Abraham* y *Pseudo-Focílides*.

A. Piñero afirma que *theópneustos* es «de factura mucho más helénica que veterotestamentaria, una proyección de la concepción griega de la *epípnoia*, a través quizá de la influencia de esa mentalidad representada por Filón». <sup>61</sup> Partiendo del resultado de la visualización de los términos de la poética griega, Filón de Alejandría, Flavio Josefo y tres apócrifos del Antiguo Testamento, 2 Tim pareciera distanciarse del campo conceptual de la poética griega, Filón y Flavio Josefo (ausencia de *theópneustos*), acercándose más a la literatura judía en la cual tres textos utilizan el término *theópneustos*.

2 Tim manifiesta un «distanciamiento terminológico» y un «distanciamiento conceptual» del marco terminológico y conceptual de su época.

<sup>55</sup> Cf. *Contra Apión* 1, 37.

<sup>56</sup> Cf. *Antigüedades judías* 6, 56.76; 8, 346; 9, 35.

<sup>57</sup> Cf. *Guerras judías* 3, 353; 4, 33.

<sup>58</sup> Cf. *Antigüedades judías* 15, 240.

<sup>59</sup> Cf. *Guerras judías* 6, 260.

<sup>60</sup> *Contra Apión* 1, 37-38.

<sup>61</sup> PIÑERO, 148.

Es un distanciamiento terminológico por no reproducir la variada cantidad de palabras que expresan la inspiración en la poética griega, Filón y Flavio Josefo, optando por *theópneustos*, presente solo en *Oráculos Sibilinos*, *Testamento de Abraham* y *Pseudo-Focílides*. A su vez, es un distanciamiento conceptual, ya que se refiere a la «Escritura» como inspirada, es decir, a un *texto escrito*, no al poeta o profeta, como se refieren sus contemporáneos.

CONSTANZA LEVAGGI  
Buenos Aires, Argentina  
constanzalevaggi@hotmail.com



STUDIUM BIBLICUM FRANCISCANUM, *Liber Annuus LXI* (2011), Terra Santa - Milano - 2012, 728 páginas.

Nos llega la edición LXI, correspondiente al año 2011, del *Liber Annuus*, del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén. Este volumen se publica bajo la dirección de Leslaw Daniel Chrupcala, Massimo Pazzini y Gregor Geiger. El volumen editado reúne las mismas características de los anteriores, ya presentados oportunamente en la *Revista Bíblica*: la impresión de los textos es clara y cuidadosa, y numerosas fotografías y diseños se intercalan en las páginas dedicadas a la arqueología.

El volumen, como es habitual en esta colección, está dividida en tres partes. En la primera de ellas, dedicada a la exégesis y a los temas bíblicos, se ofrecen veintitrés artículos cuyos autores son personalidades del mismo SBF y de otros importantes centros de estudio.

El primer artículo tiene por autor a Alviero Nicacci («The Exodus Tradition in the Psalms, Isaiah and Ezekiel», págs. 9-35). En las referencias al acontecimiento de la salida de Egipto, peregrinación por el desierto y entrada en la tierra prometida observa que, fuera de la narrativa del libro del Éxodo, en los Salmos y en los profetas no se mantienen necesariamente todos los momentos (salida - desierto - entrada en la tierra), sino solo los que sirven al interés de cada autor. Por esto se debe prestar atención a no poner unas contra otras las referencias divergentes, o por la ausencia de alguno de ellos poner en duda toda la narrativa.

Alberto Mello se ocupa del Salmo 27 en un artículo titulado: «Abitare nella casa del Signore. Il Salmo 27 e la risurrezione» (págs. 37-51). Al final de su estudio, el autor llega a la conclusión de que el voto del v. 4 (habitar para siempre en la casa del Señor) es una referencia a la resurrección.

El amor en el Cantar de los Cantares es el tema del artículo de Vittorio Ricci: «La “debolezza” d’amore e il suo incantevole sogno nel Cantico» (págs. 53-75). El Cantar no alaba actualmente todo amor real, pero glorifica de manera dramática el único real y verdadero relato que el amor asume universalmente en sí mismo cuando al final revela su divina sabiduría y toda su trascendente vitalidad en y a través de las imágenes humanas, aun cuando son transfiguradas en imágenes oníricas y que se expresan en un lenguaje casi «prelingüístico».

El artículo de Gregor Geiger, «Akzentuierung zur semantischen Differenzierung: *nif’al wayyiqtol* in masoretischer Vokalisierung» (págs. 77-88), describe un grupo de formas en las que la acentuación expresa una diferenciación semántica o funcional. La forma *nif’al wayyiqtol* sin final, en la mayoría de los casos los verbos son *milra’*, sin embargo algunos verbos son siempre *mil’el*, y en algunos casos tienen ambas acentuaciones. Se busca la explicación de este fenómeno.

El evangelio de Lucas es objeto de un estudio de Leslaw Daniel Chrupcala: «Fede e opere in Luca. Il caso della circoncisione» (págs. 89-125). El autor de la obra *Ad Theophilum* muestra estar familiarizado con la práctica de la circuncisión, y guarda respeto por ella. Es posible que circuncisos e incircuncisos vivan en armonía y sean libres de expresar su identidad étnica y cultural dentro del pueblo de Dios.

El P. Frédéric Manns se ocupa de la historicidad del evangelio de Juan: «The Historical Character of the Fourth Gospel» (págs. 127-210). Para poder dar una respuesta a este problema es necesario encarar antes varias cuestiones. Entre ellas, ¿es la alta cristología un fenómeno tardío? ¿Supone el evangelio las «Dieciocho bendiciones»? ¿Depende el evangelio de Jn de los sinópticos? ¿Por qué se destacan las fiestas judías?

Las divisiones del libro de los Hechos de los Apóstoles son estudiadas por Giorgio Giurisato en el artículo: «Atti degli Apostoli: le divisioni dei codici *Vaticanus* e *Amiantinus*» (págs. 211-227). El problema planteado es el de la semejanza en la división en ambos códices: 69 perícopas en el Códice *Vaticano* y 70 en el *Amiantinus*.

Alfio Marcello Buscemi estudia un tema de la carta a los Colosenses: «Col 3,1-4: “cercate le cose di lassù”. Un approccio filologico-esegético» (págs. 229-255). Este estudio intenta establecer la delimitación de Col 3,1-4: su contexto, función retórica, estructura literaria, y ofrecer una interpretación más precisamente exegética.

El P. Rosario Pierri, en el artículo «L’imperativo nel Nuovo Testamento: in dialogo con J. D. Fantin» (págs. 257-283), presenta el libro de Joseph D. Fantin *The Greek Imperativo Mood in the New Testament*.

*A Cognitive and Communicative Approach*, discute algunos de sus componentes y eleva algunas críticas.

Un segundo artículo de Leslaw Daniel Chrupcala, dedicado esta vez al griego del Nuevo Testamento: «Il *kai* avverbiale in Lc-At» (págs. 285-317), agrupa y analiza todos los pasajes que contienen el *kai* adverbial. El objeto de este estudio es obtener una visión más clara del uso de esta partícula en la obra de Lucas y apreciarla en la exégesis y traducción bíblica.

Erwin Reidinger, de la Universidad Tecnológica de Graz (Austria), contribuye con una investigación referente a la datación de los orígenes del Templo de Jerusalén: «The Temple in Jerusalem: Using the Sun to Date its Origins» (págs. 319-346). El examen de la orientación del eje del Templo sobre la base de la astronomía llevó a descubrir que el Templo de Salomón estaba construido sobre el eje de la salida del sol en el día de Pascua del año 957 a. C.

Darko Tepert informa sobre el descubrimiento de un fragmento del Targum de Ónkelos en Croacia. En su artículo «Fragments of Targum Onkelos of Exodus Recently Found in Rijeka, Croatia» presenta y estudia dos hojas de pergamino que contienen un texto interlineal hebreo-araméo de Ex 21,23-22,8a y 26,26b-27,10. El texto hebreo no difiere del texto corriente salvo algunas diferencias ortográficas. El texto arameo contiene el texto vocalizado del Targum Ónkelos, con diferencias ortográficas y de contenido. El manuscrito habría sido realizado entre los siglos XIII y XIV d. C.

Una conocida frase de la *Historia de los césares* de Suetonio es estudiada por Jobjorn Boman: «Impulsore Cherestro? Suetonius' *Divus Claudius* 25,4 in Sources and Manuscripts» (págs. 355-376). Desde el siglo V se ha interpretado esta frase como referida al Jesús histórico. Después de estudiar las fuentes y los manuscritos, el autor del artículo llega a la conclusión de que la forma original es: Chresto.

La obra de san Gregorio Taumaturgo sobre *La impasibilidad de Dios* es presentada en su texto siríaco y traducida al italiano por Massimo Pazzini: «Trattato di San Gregorio Taumaturgo circa la non passibilità o passibilità di Dio. Testo siriano e traduzione italiana» (págs. 377-411). El texto siríaco se basa en el publicado en 1883 por J.-B. Pitra y en 1858 por P. de Lagarde.

Michele Voltaggio, basado en evidencias arqueológicas y literarias, se ocupa del desarrollo urbano de Jerusalén en el período bizantino: «Lo sviluppò urbanistico di Gerusalemme tra IV e VII secolo» (págs. 413-451).

Yana Tchekhonovets, del Ministerio de Antigüedades del Estado de

Israel, dedica un artículo a «Early Georgian Pilgrimage to the Holy Land» (págs. 453-471). Durante la época bizantina y comienzos del período musulmán hubo una importante corriente de peregrinos a Tierra Santa procedente de Georgia, y también una transferencia de manuscritos producidos en Tierra Santa que fueron llevados por los peregrinos a los monasterios de su tierra de origen.

La representación del mundo musulmán en los diarios de los peregrinos es estudiada por Iliaria Sabbatini en el artículo «The Representation of the Orient in the Pilgrimage Diaries of the Florentine corpus (xiv and xv centuries). Men, Women, Costumes, Cultures between Religion and Observation» (págs. 473-497). Aunque hay excelentes estudios sobre las peregrinaciones, ninguno desarrolla un estudio sistemático sobre la representación «de los que son diferentes», un estudio lleno de consecuencias para la historia de Occidente.

Silvio Barbaglia se ocupa de la hipótesis de Emmanuel Anati acerca del monte Sinaí/Horeb del Antiguo Testamento en su artículo «Har Karkom interroga l'esegesi e la teologia. Un primo bilancio della ricezione dell'ipotesi di E. Anati nei dibattiti sulle origini di Israele» (págs. 499-517). Emanuel Anati, después de treinta años de trabajos arqueológicos en Har Karkom, presentó su hipótesis de que esta montaña es la montaña sagrada del Négev, el Sinaí/Horeb de los relatos bíblicos. Barbaglia realiza un análisis crítico de la recepción de esta hipótesis y de sus consecuencias para la teología.

Varda Sussman, de la Universidad Bar Ilan (Israel), dedica un artículo a «Artistic representation of the Judean Shefelah jurisdiction: The Beit Nattif oil lamps» (págs. 519-530). La decoración de las lámparas de aceite halladas en las excavaciones arqueológicas de Beit Nattif, y no en otras partes, es objeto de investigación.

Asher Ovadiah y Sonia Mucznik, de la Universidad de Tel Aviv (Israel), estudian la ornamentación de tres sarcófagos de época romana hallados en Galilea: «The Roman Sarcophagi at Kedesh, Upper Galilee: Iconography, Typology and Significance» (págs. 531-554).

Győző Vörös, de la Academia Húngara de Artes de Budapest (Hungría), continúa un artículo iniciado en el *Liber Annuus LX* (2010) en el que presenta los resultados preliminares de la campaña arqueológica llevada a cabo entre los años 2009-2011 en Maqueronte, titulado: «Machaerus Revealed: Anastilosis and Architectural Reconstruction after the Surveys and Excavations of the Archaeological Monument» (págs. 555-573).

Hamed Salem, de la Universidad de Birzeit (Ramallah, Palestina), informa sobre las excavaciones arqueológicas realizadas por la Universidad Birzeit en un sitio ubicado a quince kilómetros de Ramallah: «Khirbet Siya:

A Byzantine Settlement in Ramallah Region - Palestine» (págs. 575-619).

La última contribución es un artículo de Massimo Pazzini: «Grammatiche e dizionari di ebraico-aramaico in italiano. Catalogo ragionato - Aggiornamento (dicembre 2011)». Se trata del segundo suplemento a un artículo publicado originalmente en el *Liber Annuus* XLII (1992) y continuado en el primer suplemento (*Liber Annuus* LI [2001]). El presente artículo incluye una lista de obra publicadas en los últimos diez años, algunas de las cuales no han sido citadas en publicaciones previas.

La segunda parte del volumen está dedicada a la «Ricerca storico-archeologica in Giordania. XXX - 2011» (págs. 639-657). Burton MacDonald, Larry G. Herr, D. Scott Quaintance, Wael al-Hajaj y Aurélie Jouvenel informan sobre los logros obtenidos en la realización del proyecto «The Shammakh to Ayl Archaeological Survey, Southern Jordan - The 2011 Season».

Adnan Shiyab, del Departamento de Arqueología de la Universidad Al-Houssein bin Talal, presenta un breve informe sobre el descubrimiento de una inscripción: «A New Greek Inscription from Jordan: Al-Kerak».

La tercera parte del volumen contiene las recensiones de libros y la nómina de libros recibidos (págs. 659-709).

El volumen se cierra con el informe sobre el año académico 2010-2011 del Studium Biblicum Franciscanum. En este volumen aparece también un índice de los últimos treinta años (1981-2010).

Como en los años precedentes, el *Liber Annuus* testimonia la vitalidad siempre creciente del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén.

LUIS HERIBERTO RIVAS

CÉSAR NERY VILLAGRA CANTERO, «*PODER*» Y «*ANTI-PODER*». *Contraposición dialéctica entre ἐξουσία salvífica y ἐξουσία del sistema terrenal en el Apocalipsis*. TG-Serie Teologia 183, Roma - 2011, 489 páginas.

El A., sacerdote del Ordinariato Militar, actualmente es rector del Seminario Mayor de Paraguay. Publica su tesis doctoral en Teología bíblica dirigida por el conocido biblista Ugo Vanni. Consta de dos partes: estudio de los antecedentes y del entorno literario de ἐξουσία y estudio de ἐξουσία en el Apocalipsis. La obra pretende colmar el vacío del tratamiento del vocablo ἐξουσία en el Apocalipsis. Si bien existen ya algunas obras

que se refieren al tema, lo hacen siempre en el contexto del NT y entre otras locuciones afines. Por esa razón –dice el autor– «queda todavía un amplio espacio a ser explorado y profundizado, especialmente en lo que se refiere a los distintos “sujetos” y “objetos” de ἐξουσία, como también a otros elementos (como la “modalidad”, la “finalidad” y la “duración”) del ejercicio del “poder» (p. 10).

Dentro de la primera parte, el cap. I incluye los antecedentes de ἐξουσία en la Biblia hebrea, donde no se limita al ámbito político ni existe una concepción unitaria y simple del poder. «Los diversos significados que emergen del empleo de la raíz [segunda raíz hebrea analizada] giran en torno a “poder”, “dominio”, “facultad”, “autoridad”. Puede adquirir, además, el valor de “reino”, “imperio”, “señorío” y “soberanía”. También se emplea para indicar las acciones de “apoderarse” o “poseer”, “adecuarse” y “conceder”. Se usa, igualmente, para calificar como “poderosos” a ciertos dignatarios. Como título, puede equivaler a “ministro” y “gobernador”, entre otros» (p. 39).

En el cap. II presenta el entorno literario de ἐξουσία, en particular en los LXX, la apocalíptica judía y en el cuarto evangelio. En los LXX se destaca la aparición de los sacerdotes como sujeto de poder respecto de las raíces hebreas anteriores; «en general, cuando los ámbitos de dominio tienen carácter de totalidad, tienen a Dios como sujeto. Su poder abarca los cielos y la tierra, el orden espiritual y material» (p. 54). En 1 Hen y en TestLv incluye a Dios (con poder absoluto), a un ángel determinado (con poder precario) y a los hombres como sujetos de la ἐξουσία, aparecen unos con sentido positivo y otros con sentido negativo. «Solo los “justos” y “humildes” accederán a él [al árbol aromático] al final de la historia» (p. 61). En el evangelio de Juan, Jesús es sujeto de ἐξουσία en un sentido eminentemente soteriológico y escatológico, porque activa la fe y la adhesión perseverante a su persona, y su juicio involucra la vida y la muerte. Los creyentes serán igualmente sujetos de ἐξουσία con fe dinámica y operativa. Se contraponen el poder de Pilato manifestado contra Jesús. «... podría hablarse de un “anti-poder” que se opone a la voluntad de Dios» (p. 78).

En la segunda parte del libro, el autor analiza la ἐξουσία siguiendo la estructuración literaria del Ap presentada por su director, U. Vanni, hace ya más de tres décadas.

El cap. III habla de la ἐξουσία del «vencedor» (Ap 2,26) en el contexto del septenario de las cartas. La ἐξουσία es un don y no el resultado de una conquista. La confiere «el Hijo de Dios» estrechamente unido al Padre, fuente y origen del «poder», al «vencedor» que custodia «las obras» del

Hijo de Dios, porque vive según la lógica del «testimonio» (p. 117). A lo que se contraponen las resistencias de la comunidad eclesial, simbolizadas en «Jezabel», que suponen contemporización con el poder político y socioeconómico del Imperio. El objeto de la ἐξουσία son «las naciones», que representan el complejo sistema cultural, ideológico y político del paganismo, que presiona a la Iglesia con propuestas engañosas. La modalidad con la que Jesús se le enfrenta es la del «buen Pastor», que defiende a su rebaño. En Ap 2,26 «se prefigura la confrontación entre fuerzas de signos contrarios que se desarrollará en la sección histórico-profética del libro. La inquietante figura de “Jezabel” preconiza, en efecto, la irrupción de un “in-flujo” perverso, en estrecha relación con la “anti-ἐξουσία” promovida por el Imperio y la cultura pagana» (p. 118).

El cap. IV trata de la ἐξουσία de «la Muerte» y «del Hades» (Ap 6,8) en el contexto del septenario de los sellos. Muerte y Hades, como personificaciones, se refieren a una de las más dramáticas realidades de la experiencia humana a las cuales se les concede la ἐξουσία. Su poder está limitado en el escenario terreno en el devenir de la historia y se realiza mediante la violencia, el hambre, las enfermedades y demás formas de opresión. El grupo de oyentes de la comunidad eclesial está consternado experimentando sus efectos, pero a la vez se halla persuadido por el limitado poder del mal, sabiendo que Dios ejerce el control (p. 161).

El cap. V presenta la ἐξουσία en el septenario de las trompetas, donde junto a Dios se destaca el protagonismo de los ángeles y no de Cristo, como en el septenario anterior. Los ángeles actúan y cumplen misiones encomendadas por la trascendencia, tanto de Dios como del ámbito infernal. 1) La ἐξουσία de las langostas (Ap 9,3.10) posee configuración infernal y su objeto son los seres humanos contrapuestos a los «siervos de Dios»; su poder otorgado y relativo, aunque tremendamente tormentoso, está en función del proyecto divino. Debe comprenderse como una dura advertencia o fuerte sanción de duración limitada (p. 188). 2) La ἐξουσία de la caballería infernal (Ap 9,19) también presenta naturaleza demoníaca, ejerce su propio poder sobre un sector de la humanidad para matarla de forma violenta, pero fracasa en su intento instrumental por obtener la conversión de quienes practican la idolatría (p. 202). 3) La ἐξουσία de los dos testigos (Ap 11,6), en cambio, es de valencia contraria a las anteriores. Ellos simbolizan la misión profética y testimonial en la historia invitando a la conversión, por tanto el objeto de su poder abarca el ámbito cósmico como el mundo humano. Tienen poder, superior al de Moisés y Elías, para subvertir la naturaleza contra sus oponentes. El triunfo aparente de la Bestia sobre ellos da paso en cambio a la acción del poder del «Dios del cielo» (p. 227).

El cap. VI muestra la ἐξουσία en la sección del triple signo. 1) La ἐξουσία de Cristo en Ap 12,10 muestra que el «Cristo de Dios» es el sujeto y objeto de la revelación divina derrotando a las fuerzas antagónicas e instaurando el Reino de Dios. Como «Mesías davídico es el propulsor del Reino de Dios, porque asocia a sí a los miembros de la comunidad eclesial y porque los impulsa a colaborar de forma activa y dinámica en la desactivación del mal y en la tarea de instaurar un reino axiológicamente diferente a los reinos de “este mundo”» (p. 285). El modo en que Cristo actúa su poder es a través de la cruz. La asamblea litúrgica se siente estimulada a resistir al mal, que experimenta por la expulsión de Satanás del ámbito trascendente, y actualizar su compromiso cristiano hasta el martirio (p. 286). 2) La ἐξουσία de la Bestia y de la «otra Bestia» (Ap 13,1.11). En relación con la primera Bestia, su poder es de tipo político, y en el ámbito humano con una potencialidad aparentemente arrolladora, aunque limitada; pretende ocupar el sitio de la divinidad, pero su dependencia del Dragón habla de su naturaleza demoníaca, sin embargo no le impide pretender un dominio universal (p. 306). La otra Bestia, en cambio, ejerce su poder al servicio de la primera, se trata de un poder propagandístico, promocionando la adoración de la Bestia y extraviando a los «habitantes de la tierra» (p. 315). 3) La ἐξουσία del otro ángel (Ap 14,18), se trata de alguien que ejecuta las determinaciones de Dios en su rol judicial a través del fuego y la vendimia: símbolos del juicio escatológico. Dios busca mediante sus ángeles la consumación final de su proyecto (p. 328). 4) La ἐξουσία de Dios (Ap 16,9). Él es sujeto y fuente de su poder y de todo poder, comprende el cielo y la tierra, aquí está relacionado con el juicio salvífico divino. Su intención es la conversión de quienes se adhirieron al sistema terrenal propugnado por la Bestia y la de llevar a término su proyecto de la «nueva Jerusalén» (p. 338).

El cap. VII habla de la ἐξουσία en la sección conclusiva. Dos grupos de protagonistas con valores antagónicos interactúan en la sección conclusiva: por un lado, Dios, Cristo, el Mesías, los ángeles, los seguidores de Dios y del Cordero, por otro, la «gran prostituta», la Bestia, los «reyes de la tierra», los «mercaderes de la tierra» y los «habitantes de la tierra» (pp. 344s). 1) La ἐξουσία de los diez reyes (Ap 17,12.13). Ellos son los responsables de la dirección sociopolítica de las naciones e inseparables de los Estados que representan. Son presentados con rasgos de la realeza monárquica, de naturaleza eminentemente política, de corta duración y clara vinculación con lo demoníaco. «Su futuro, gracias a la intervención del Mesías, está signado por la total desarticulación y la derrota estrepitosa» (p. 359). 2) La ἐξουσία del «otro ángel» (Ap 18,1). Se trata de un ángel distinto de los anteriores, con características propias. Procede de Dios y su

venida indica una decisiva intervención divina en la historia, en concreto trae su gloria que ilumina el juicio a Babilonia y su caída a punto de suceder. Junto con la gloria divina lleva su poder, calificado de «grande». Se trata de una advertencia para que los creyentes emprendan su éxodo de la gran metrópolis, que ya está condenada. 3) La ἐξουσία de la «segunda muerte» (Ap 20,6). A ella se la identifica con el «lago de fuego», o sea, el ámbito infernal como destino de los seres infernales y de quienes optaron por el «sistema terrenal» opuesto al del Cordero. Se trata de la muerte escatológica, definitiva e irreversible. Quienes se han asociado al Mesías, viviendo y reinando con Cristo e incidiendo de forma misteriosa en el curso de la historia antes de la consumación escatológica («primera resurrección»), escapan al poder de ella (p. 383).

El cap. VIII presenta la ἐξουσία de «los que lavan sus vestiduras» (Ap 22,14) en el contexto del diálogo litúrgico conclusivo. Ellos son los que asumieron con responsabilidad el testimonio de Cristo vivido en íntima comunión con él. El objeto de ese poder será la vida plena, simbolizada en el «árbol de la vida», en clara alusión al Génesis (3,22-24), que fructifica de modo permanente e indefectible. «El cristiano no debe olvidar que los bienes soteriológicos son, ante todo, dones preciosos de Dios. La perseverancia en los valores evangélicos es fundamental, sin duda, pero la promesa y el acceso a la vida plena son exclusivas iniciativas divinas. En definitiva, la ἐξουσία sobre el “árbol de la vida” indica la posibilidad real de acceder a la comunión definitiva con Dios» (p. 425).

El cap. IX, finalmente, presenta una síntesis bíblico-teológica de ἐξουσία que emerge de la exégesis de los textos. 1) El uso de ἐξουσία en el Apocalipsis. 2) La ἐξουσία como «poder», siendo sus sujetos Dios, Cristo, los ángeles y los cristianos. 3) La ἐξουσία como «anti-poder», siendo sus sujetos el Dragón, la Bestia, la otra Bestia, los diez reyes, lo demoníaco y otras fuerzas negativas. 4) La ἐξουσία de Cristo y de los cristianos como fuerza transformadora de la historia.

En una breve conclusión general, el A. rescata algunas líneas globales del trabajo realizado; en realidad se trata de algunos matices finales, ya que en cada apartado se ofrece una síntesis específica, y el capítulo final condensa los aspectos generales del significado de ἐξουσία. «El autor del Apocalipsis elabora mediante el vocablo ἐξουσία un concepto teológico del “poder” basado en la tradición profético-apocalíptica veterotestamentaria y distingue un “poder salvífico” de un “poder del sistema terrenal”, opuesto al plan de Dios» (p. 440). Le siguen apartados sobre siglas y abreviaturas; bibliografía completa y actualizada; un índice de autores; índice semántico e índice general.

El libro, sin escapar del género literario tesis doctoral –más bien denso–, es de relativa ágil lectura, regalando al lector oportunas introducciones a los apartados y breves síntesis después del desarrollo de cada unidad temática. Otra obra destinada a entusiasmar al lector con el fascinante libro del Apocalipsis.

FRAY CLAUDIO BEDRIÑÁN

## LIBROS RECIBIDOS

PEDRO BARRADO FERNÁNDEZ, *La Biblia en su cultura*. Cruce 29, PPC - Madrid - 2012, 158 pp.

DEMPSEY J. ROSALES ACOSTA, *La victoria sobre el poder de la muerte. Ensayo semántico y narrativo del texto griego de Marcos 9,30-32*. Círculo Rojo - 2012, 209 pp.

MARK S. SMITH, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Eerdmans - Grand Rapids, MI - Cambridge, UK - 2010, 382 pp.

Esta edición se terminó de imprimir  
en el mes de enero de 2013.









# RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

Director:  
Luis Heriberto Rivas

ISSN 0034-7078  
Registro Nacional  
de la Propiedad Intelectual N° 398558

Tercer y cuarto trimestre de 2011

Suscripción anual por cuatro números:

Argentina	120 \$
Resto del mundo	65 U\$s

Comunicaciones y correspondencia:  
PPC Editorial  
Av. Callao 410 2º piso  
C1022AAR  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
República Argentina  
Correo electrónico: [revistabiblica@ppc-editorial.com.ar](mailto:revistabiblica@ppc-editorial.com.ar)

[www.revistabiblica.org.ar](http://www.revistabiblica.org.ar)  
[www.ppc-editorial.com.ar](http://www.ppc-editorial.com.ar)

Cheques, giros, depósitos y transferencias  
a nombre de PPC Argentina S.A.

