

# Aportes Bíblicos



## La gloria de la cruz (1 Corintios 1,17-25)

Análisis socio-exegético y pautas de lectura del  
pensamiento paulino en el contexto Latinoamericano



*Josué M. de la Cruz Livia*

Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas  
Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 34 — Año 2021

PENSAR • CREAR • ACTUAR



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

# La gloria de la cruz

(1 Corintios 1,17-25)

Análisis socio-exegético y pautas de lectura del  
pensamiento paulino en el contexto Latinoamericano

*Josué M. de la Cruz Livia*

Aportes Bíblicos No. 34—Año 2021  
Universidad Bíblica Latinoamericana





UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica  
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791  
Fax.: (+506) 2283-6826  
[www.ubl.ac.cr](http://www.ubl.ac.cr)

Copyright © 2021

Editorial SEBILA  
Escuela de Biblia  
Revista Aportes Bíblicos No. 34

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL  
Edición: José Enrique Ramírez-Kidd  
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar

San José, Costa Rica  
Mayo 2021

*A mi hija, Hanna. A mis padres, Hector y Helma,  
y hermanos: Yoselin, Mónica, Daniel,  
Hugo, Abigail y Geovanni.  
Magnífica realidad*

## Índice

Presentación	7
Introducción	11
1. Elementos de autoestigmatización como estrategia contracultural en el movimiento cristiano del siglo I e.c.	14
El modelo sociológico de autoestigmatización	14
• Acercamientos socio-exegéticos al texto bíblico	14
• Utilización de modelos en la exégesis	15
• El proceso de desviación y autoestigmatización	17
• El carisma en el proceso de autoestigmatización	18
• De la autoestigmatización al movimiento social	19
2. Acercamientos sociológicos al movimiento de Jesús	20
Investigaciones sociológicas del cristianismo primitivo	20
La comunidad judía del I d.e.c. como sociedad	21
Expectativas del movimiento y la persona de Jesús	21
La crisis social del siglo I d.e.c. como fundamento para una revolución de valores	23
La revolución de valores en las acciones de Jesús	24
La revolución de valores desde las tradiciones sobre Jesús	25
El evangelio como propuesta socio-religiosa de transformación	26
Un movimiento de carismáticos y automarginados	26
Relación entre las comunidades cristianas y los carismáticos	27
Jesús como elemento central de fe y esperanza del movimiento cristiano naciente	28
Los seguidores de Jesús como carismáticos automarginados itinerantes	30
La transformación social como meta del movimiento de Jesús	31

3. ANÁLISIS SOCIO-EXEGÉTICO DEL TEXTO DE LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS 1,17-25	32
Acercamiento a 1 Corintios: aspectos sociales, económicos y religiosos	33
• La sociedad del imperio romano del siglo I	33
• La élite y el grupo dominado	35
• Calificación neotestamentaria sobre el imperio romano	36
• Pablo como figura central del evangelio helénico	37
• Elementos socio-culturales de las comunidades paulinas	40
• La ciudad y comunidad creyente en Corinto	42
• Lecturas sociológicas de la muerte en cruz de Jesús	44
• Jesús como reformador de las estructuras de poder	45
• Comprensión religiosa, política y teológica de la muerte de Jesús	45
• La cruz como el medio revelatorio de Dios y transformador del mundo	49
• La predicación paulina como propuesta de configuración de una nueva sociedad	52
4. ANÁLISIS EXEGÉTICO DE 1 CORINTIOS 1, 17-25	53
Razón y organización de la carta	53
Estructura, trama y contexto literario del texto: 1 Co 1,17-25	53
• Delimitación del texto	53
• Estructura del texto	56
• La trama del texto	56
• Contexto retórico de 1 Co 1,18-24	57
Pablo y su relación con la comunidad creyente de Corinto	59
Interpretación de la perícopa de 1 Co 1,17-25	60

5. ANÁLISIS SOCIO-EXEGÉTICO DE 1 CO 1,17-25	61
La relectura del valor de la cruz de Jesús	61
El valor del discurso humano y divino sobre la cruz	64
El mensaje de la cruz	65
6. HACIA UNA NUEVA LECTURA DEL PENSAMIENTO DE PABLO	67
Crisis del cristianismo Latinoamericano, un cristianismo para un mundo en crisis	67
La problemática mundial cristiana: “Un Dios en las manos del hombre”	67
La crisis del cristianismo desde la óptica sociológica	70
Teología de la crisis: El silencio absoluto de Dios	71
7. ENCONTRANDO A PABLO: PASOS SOCIO-HERMENÉUTICOS	72
Consideraciones cognitivo-bíblicas fundamentales	72
Principios hermenéuticos	74
8. PASOS PARA INTERPRETAR Y COMUNICAR EL MENSAJE PAULINO	76
Consideraciones cognitivas fundamentales sobre Pablo	76
Principios hermenéuticos	78
9. EL MENSAJE CRISTIANO PAULINO PARA EL CONTEXTO LATINOAMERICANO	80
La experiencia como elemento fundamental de la teología paulina y la teología actual	80
El mensaje de la cruz para los crucificados de nuestra historia	81
CONCLUSIONES	83
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

## PRESENTACIÓN

El uso de las ciencias sociales para el estudio de la Biblia ha abierto caminos inusitados. Desde la aplicación de los métodos históricos al texto, descubriendo en él etapas, procesos y construcciones, se ha llegado a la convicción de que se está ante una obra literaria de gran envergadura. No obstante, fijarse únicamente en el pasado de los textos no engloba toda la complejidad de comprensión que estos entrañan. Ya en el s. XX las metodologías sincrónicas abrieron otras “ventanas” que la historia no permitía vislumbrar. Se percibió, pues, que esta obra literaria tenía matices distintos y que en su coherencia interna podríamos encontrar mundos mentales y sociales que no eran fácilmente distinguibles. Aprehender la lógica interna de aquellas sociedades que produjeron los textos bíblicos demandaba, entonces, una mediación transcultural que las herramientas de la sociología, la antropología cultural y la psicología social podían ayudar a esclarecer.

Es evidente que emplear herramientas provistas por las ciencias contemporáneas hace que el investigador/a deba tener encendida siempre su luz de “alerta” ante posibles lecturas anacrónicas o latentes imposiciones culturales de un mundo sobre otro. No obstante, una “etnografía mediada” a partir de testimonios escritos de sociedades muertas hace que el/la exégeta pueda deslindarse de una absoluta subjetividad para tratar de comprender objetivamente esquemas de pensamiento que no son los suyos y logre distinguir la distancia temporal, espacial y cultural que le separa del mundo de la Biblia. Solamente así, a partir de esa búsqueda sincera, reconociendo oportunidades y límites, puede el investigador/a darle su lugar al texto bíblico como testimonio de la fe del pueblo de Israel y del movimiento inicial de Jesús, así también



como producto de culturas plurales que siguen impactando, en alguna medida, las actuales sociedades.

En esta misma línea, algunos estudios sociológicos contemporáneos han diferenciado “marginación” de “marginalidad”<sup>1</sup>. El hecho de conducir hasta los márgenes a grupos sociales minoritarios y diferenciados puede ser tanto una imposición como una actitud voluntaria. Muchas subculturas en las grandes ciudades y en zonas rurales son desplazadas y, por tanto, vulneradas externamente. Pero otras, sabiéndose en esa condición, tratan de convertir ese espacio marginal en un lugar que recrea condiciones y reivindica a los sujetos que allí habitan. No se trata de invertir el orden “centro-margen” para desplazar a otros/as, sino de convertir el “margen” en un lugar de creatividad dándole importancia a aquello que el “centro” olvida o desprecia. En ese sentido, el movimiento inicial de Jesús y, consecuencia de este, las distintas iglesias del s. I, se sabían “sin lugar”, pero convirtieron esa condición liminal en un mundo alternativo, en un “tercer espacio”, transformando en valores muchos elementos que las urbes hegemónicas desacreditaban<sup>2</sup>. Las comunidades cristianas originarias, particularmente las iglesias paulinas que vivían en ese ínterin entre judaísmo y mundo pagano, se dieron a sí mismas un lugar nuevo e inesperado a partir de la cruz: lo que para “el

---

1 Cf. bell hooks, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, London: Routledge, 2015 (original de 1999).

2 Cf. C. Bernabé, “El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa”: R. Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, Estella: Verbo Divino, 2021, p. 37.

mundo” es locura, para los seguidores/as de Jesús es *dynamis*, fuerza-potencia de Dios (cf. 1 Co 1,18).

Este nuevo *Aportes Bíblico*, que tengo el agrado de presentar, es el resumen de la tesina de bachillerato del estudiante Josué M. de la Cruz Livia quien, empleando el modelo sociológico de la auto-estigmatización, exploró las consecuencias de esta estrategia en la comunidad cristiana de Corinto y que quedó reflejada en la exhortación de Pablo en 1 Co 1,17-25. Abrir estas nuevas vías de análisis en el contexto latinoamericano sigue siendo impactante para las iglesias que viven en sociedades desiguales y que leen la Biblia, más que para encontrar respuestas en ella, para formular nuevas preguntas que den esperanza en sus contextos.

Espero sinceramente que este *Aportes* logre motivar nuevas investigaciones que se alimenten del espíritu interdisciplinario por el cual está permeado este trabajo. Además, esta propuesta de lectura, que no solo está ubicada en el contexto-allá (mundo bíblico), puede ser un buen ejemplo de cómo podría repensarse el lugar de las iglesias en el contexto-acá (nuestro mundo) y así respondan el estilo de vida de los primeros seguidores/as de Jesús.

Hanzel J. Zúñiga Valerio  
*Director Escuela de Ciencias Bíblicas*



Josué M. de la Cruz Livia, empleando el modelo sociológico de la auto-estigmatización, exploró las consecuencias de esta estrategia en la comunidad cristiana de Corinto que quedó reflejada en la exhortación de Pablo en 1 Co 1,17-25. Abrir estas nuevas vías de análisis en el contexto latinoamericano sigue siendo impactante para las iglesias que viven en sociedades desiguales y que leen la Biblia, más que para encontrar respuestas en ella, para formular nuevas preguntas que den esperanza en sus contextos.

Hanzel J. Zúñiga V.



# La gloria de la cruz

(1 Corintios 1,17-25)

Análisis socio-exegético y pautas de lectura del pensamiento paulino en el contexto Latinoamericano

*Josué M. de la Cruz Livia\**

## Introducción

**e**l tema central de la fe cristiana es sin duda la muerte y resurrección de Jesús. En todos los grupos eclesiales dicho tema se constituye en la razón de ser iglesia. Dicho acontecimiento ha sido especialmente cuidado e interpretado a través de la historia como el evento fundante de lo que hoy se conoce como cristianismo. La atención se observa en su acentuado énfasis en la educación bíblico-teológica, tanto en los círculos eclesiásticos (discipulado, escuelas de liderazgo), como en los espacios educativos (seminarios, institutos y

---

\* *Josué M. de la Cruz Livia*: peruano, bachiller en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana, bachiller en Teología Bíblica por el Seminario Bíblico Andino y pastor de Las Asambleas de Dios del Perú.

universidades). Detrás de dicha preocupación se encuentran los retos intelectuales, sociales, religiosos y económicos que se observan en la sociedad contemporánea (Stott 1999,66).

Los grupos educativos que pertenecen a una expresión de fe determinada hacen aportes bíblico-teológicos con énfasis doctrinal o apologético. En la interpretación bíblica, la concepción heredada está más preocupada por la relevancia actual de los textos y su rédito teológico, que por descubrir los afanes propios del siglo I d.e.c., que en ellos se reflejan (Malina 2002, 19). Por ende, es pertinente preguntarnos, ¿qué sucedió en el contexto grecorromano para que Jesús tuviese tal final? ¿Cómo comprendieron sus seguidores dicho final después de su resurrección? ¿Qué era lo que los habitantes del mundo mediterráneo-oriental del siglo I entendían cuando se leían ante ellos los documentos que contenían la muerte y resurrección de Jesús?

En la raíz de los problemas que rodean la interpretación del suceso histórico del Nuevo Testamento se encuentran dificultades concretas: las relativas al sistema social, económico, ideológico y teológico de un grupo, en tantos sentidos, distinto al de una comunidad del siglo XXI. La metodología tradicional no comporta elementos que puedan dilucidar tales ámbitos de un pueblo a través de un texto, siendo necesario la ayuda de métodos científicos, ya que las ciencias sociales nos ayudan a establecer un diálogo con el pasado (Aguirre 2010, 16). Este acercamiento a los orígenes del cristianismo implica la superación del docetismo metodológico y del reduccionismo espiritualista. El creyente descubre la acción de Dios en la historia, en nuestro caso en los orígenes del cristianismo de la iglesia, pero entendiendo que esta acción de Dios no elimina ninguno de los factores de todos los procesos históricos.

El presente número de "Aportes Bíblicos" busca descubrir, mediante la aplicación de metodologías exegéticas y sociológicas ¿cuáles son los aspectos centrales de la interpretación que propone Pablo de la muerte

en cruz presentes en 1 Co 1, 17-25, como valor contracultural para ofrecer pautas de lectura de los textos paulinos atinentes al contexto latinoamericano? De este análisis de 1 Co 1, 17-25 se desprenderán tres fases de investigación, a saber: (1) construcción, identificar la interpretación de la muerte en cruz de Jesús que propone el Apóstol Pablo como valor contracultural; (2) análisis, estudiar la construcción paulina autoestigmatizante según 1 Co 1, 17-25 y finalmente: (3) complementación: proponer pautas de lectura de los textos paulinos atinentes al contexto latinoamericano.

El tema se abordará desde los principales aportes exegéticos respecto a los aspectos sociales, religiosos y teológicos referente al evento fundante del movimiento de Jesús y posteriormente del cristianismo, a saber, la muerte en cruz de Jesús. La mediación exegética permitirá profundizar primeramente nuestra comprensión de la cosmovisión y el actuar del movimiento religioso naciente, para luego trazar pautas de lectura del pensamiento neotestamentario y específicamente del apóstol en un contexto ampliamente diverso como lo es el latinoamericano. Se tomarán en cuenta métodos sociológicos como *“la autoestigmatización y desviación”* (Gil Arbiol, 2003, 35-76), de manera que se logre comprender el proceso constituyente del movimiento de Jesús, posterior a su muerte y resurrección.

Se propone un acercamiento socio-cultural al contexto del siglo I en el que se vieron envueltos los creyentes de la iglesia naciente, para luego observar las modificaciones que se dieron al releer el acontecimiento de Jesús en la comprensión paulina. Mediante el uso de la hermenéutica y la exégesis, se propone ingresar al constructo textual de 1 Corintios 1, 17-25. La escogencia de esta perícopa radica en la construcción propia de la carta, es decir, en su naturaleza y razón escritural. Este paso permitirá conocer el contexto social cultural, económico, religioso-teológico y la relación de dicho apóstol con la comunidad de Corinto (Foulkes, 1999, 33-60). Finalmente, se busca brindar propuestas hermenéuticas que permitan realizar lecturas situadas del pensamiento paulino.

## 1. ELEMENTOS DE AUTOESTIGMATIZACIÓN COMO ESTRATEGIA CONTRACULTURAL EN EL MOVIMIENTO CRISTIANO DEL SIGLO I E.C.

En este espacio se busca situar la investigación en el campo de la sociología. El objetivo es que se logre comprender el modelo al cual se someterá la perícopa paulina sobre la muerte de Jesús en la cruz, a saber, la autoestigmatización. En tal sentido, se asumirá el contenido del evangelio y su acción kerigmática como una propuesta de modificación de valores.

### ■ El modelo sociológico de autoestigmatización

- **Acercamientos socio-exegéticos al texto bíblico**

La propuesta de realizar acercamientos desde la óptica sociológica al texto bíblico no es una ciencia joven<sup>1</sup> (Malina 2002, 16), no tanto debido al tiempo de aplicación de dicha propuesta en el estudio bíblico, sino más bien debido al avance acelerado de los diferentes tipos de exégesis desarrolladas<sup>2</sup> y los significativos resultados alcanzados frente a los que ofrecían los acercamientos tradicionales<sup>3</sup> (Gil 2013, 17-18).

Un acercamiento sociológico al movimiento de Jesús no tiene sus raíces en la afirmación o negación de las tradiciones desde las cuales se

---

1 Algunos ejemplos de este renovado interés por el estudio sociológico o socio-histórico pueden observarse en la obra de Keck 1974; J. Z. Smith 1975, Scroggs 1980, Theissen 1979, Schutz 1982 (Cf. Meeks 1988, 12).

2 Existen aportes realizadas por estudiosos como J. Jeremias, A. J. Malherbe, J. E. Stambauch y D. L. Balch, M. Hengel, L. Schottroff y W. Stegemann, H. Koester, G. Theissen y W. A. Meeks. B. J. Malina y J. Neyrey y J. H. Elliott, PH. Esler, H. Moxnes (Gil 2003, 20-21).

3 Puede verse el magnífico libro de J. H. Elliot, *What is Social-Scientific Criticism?*. Minneapolis 1993 (Cf. Aguirre 2009, 15).

realiza dicha investigación. Al contrario, la observación del movimiento de Jesús como la continuidad del movimiento iniciado por él autentica las tradiciones existentes (Theissen 2005, 25). Las limitaciones de los métodos tradicionales respecto a la comprensión del mundo social, cultural, económico y religioso de las narraciones bíblicas (Gil 2003, 17) han hecho necesario la aplicación de métodos sociológicos al texto bíblico, ya que: *“Si no tenemos presente su mundo [contexto del siglo I], no podemos decir que entendemos el cristianismo primitivo”* (1988, 12).

El método socio-exegético busca analizar la esfera socio-cultural del texto, permitiendo así vislumbrar aquello que los autores concibieron y pronunciaron dentro de su entorno situacional (Gil 2003, 18-19). El objetivo es que se tenga en claro los procesos y las categorías que hagan posible la significancia del texto bíblico para el presente creando una relación comunicativa con el pasado (Aguirre 2010, 16). El fin máximo que persigue dicha inclusión analítica (socio-exegética) es percibir el contexto que permitió que dichas declaraciones tuviesen lugar, ya que ningún mensaje está desconectado o soslaya el mundo simbólico al cual se dirige.

- **Utilización de modelos en la exégesis**

**¿Qué es un modelo sociológico?**

Según B. J. Malina (1984) “un modelo es una representación abstracta y simplificada de un objeto, hecho o interacción objetivos y construido para entender, controlar o predecir” (231). B. Holmberg (1995) por su parte acota que “un modelo, por tanto, está conscientemente estructurado y sistemáticamente organizado para servir como instrumento especulativo que organice, clasifique e interprete el cúmulo de material virgen” (27-31 en Gil 2003, 26).



Uno de los fundamentos en la labor científica socio-exegética es la utilización de modelos. Un modelo social presenta de manera estructurada los constructos específicos de acontecimientos sociales (trabajos, comidas, leyes...), las aglomeraciones (familia, asociaciones...), las interrelaciones humanas (comprar y vender, comunicación oral y escrita, contratos...), etc. (2003, 27).

Los modelos asumidos para el análisis de la tradición paulina respecto a la muerte en cruz de Jesús son la desviación y la autoestigmatización. Lo último *"describe la opción de un estigmatizado social por intensificar y asumir los elementos que le dan tal identidad desviada para invertirlos simbólicamente y presentarlos como deseables..."* (Gil 2003, 31). Debido a los límites del modelo seleccionado se recurre a la sociología de la desviación. Los pasos mencionados del campo sociológico buscan dilucidar el proceso de desvinculación del mundo general y la construcción de uno alternativo, ya sea de un movimiento social cualquiera o dentro del movimiento cristiano naciente.

### La sociedad como producto humano

Según Berger y Luckmann, en su libro *"La construcción social"*, la capacidad creadora del ser humano (...) cuando se comparte con otros semejantes se vuelve algo exterior a él, capaz de resistir los deseos de quien la produjo... El ser humano inventa un *lenguaje*, pero luego descubre que tanto su pensamiento como su forma de hablar han quedado dominados por unas determinadas reglas gramaticales. El ser humano crea *valores* (culturales, morales, etc.), para descubrir luego que se siente culpable conforme las contraviene. El ser humano crea instituciones que enseguida se le enfrentan como poderosas u aun amenazadoras constelaciones del mundo exterior... Cuando, tras un tiempo, varios coinciden en tipificar del mismo modo los mismos comportamientos y acciones, surgirá una institución. En caso de aceptación de las

tipificaciones se comienzan a controlar el comportamiento de sus miembros, estableciendo “roles”, o sea, modos concretos de participar en la institución... Estas tipificaciones, conforme se van dando, se amplían creando nuevas instituciones y nuevos roles, creando un orden institucional para la vida cotidiana. En ese momento aparece la necesidad de mantener el orden por medio del “control social”, otra institución cuyo fin es garantizar ese orden institucional... De manera que el constructo social se da por un proceso dialéctico de: exteriorización, objetivación, interiorización. “La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización; se convierte en una realidad *sui generis* por medio de la objetivación y, la interiorización, el ser humano es un producto de la sociedad” (Gil 2003, 38-39).

- **El proceso de desviación y autoestigmatización**

El proceso de desviación, de un grupo o persona, del sistema social general construido se produce por un “*desajuste en el proceso normal de socialización*” (Gil 2003, 43). Para autores de la llamada Escuela de Chicago, la desviación es tanto una respuesta contraria ante los evidentes desajustes en el constructo social, como una repercusión lógica de las estrategias de control del sistema que etiqueta los actos de contrariedad cultural (Gil 2003, 44). El etiquetamiento es una actitud defensiva, propia de los sectores dominantes con el fin de limitar la influencia del grupo disidente (Aguirre 2010, 21).

E. M. Lemert aclara que en el proceso de desviación se da una etapa primaria y secundaria. En primera instancia se da el acto de desacato de un individuo a las reglas sociales generales. Seguidamente se da la participación de alguna institución social legisladora, de manera que establezca el nuevo comportamiento como “distinto” o “desviado” de los comúnmente usados y establecidos en el mundo general (en Gil 2003, 44).

Para explicar el modelo de autoestigmatización es necesario comprender el estigma, el cual a su vez es repercusión de la estrategia de control social mediante el etiquetamiento. Goffman por su parte afirma que el individuo estigmatizado se otorga un valor en similitud a sus semejantes, pero que de manera contigua es valorado por él mismo y por su entorno que lo relega a la categoría de sujeto marginal. Es debido a tal realidad que el grupo o individuo etiquetado por la simbología imperante busca construir un mundo alternativo (Gil 2003, 47-48)

Así, el modelo de autoestigmatización se constituye en una alternativa constructiva dialéctica entre el carisma y el estigma de una aglomeración humana, que realiza la selección y modificación de valores y comportamientos de manera que las incluyan a su posterior identidad (Theissen 2005, 28). Valiéndose de las estrategias que fueron usadas por parte de la sociedad general para su estigmatización, elaboran una resignificación que les brinde la libertad y valores que les fueron negados (Aguirre 2010, 21). La autoestigmatización puede presentarse como modelo de transformación. En efecto, *“se trata de [crear] un mundo social alternativo que desplace al “oficial”, siquiera en la conciencia del estigmatizado”* (Gil 2003, 51).

- **El carisma en el proceso de autoestigmatización**

En el campo sociológico se ha marcado una estrecha relación entre el carisma y la autoestigmatización, ya que son considerados como las fuerzas centrales en la labor de modificación de valores (Theissen 2005, 36). La fuerza peculiar y vital del carisma está en promover un cambio de valores desde el interior del constructo social; su fuente se encuentra en la pura motivación o la carestía, siendo eficiente en promover una redirección en lo que se piensa y como se actúa frente a los valores que imperan en el *“mundo general”* (Gil 2003, 53).

Lo novedoso de la acción de un carismático subyace en el cambio radical que elabora desde la posición y situación de los marginados.

En efecto, realiza una modificación en la comprensión de las normas y tradiciones y, sobre todo, les otorga un nuevo sentido a las definiciones de lo sobrenatural y divino (Gil 2003, 54). De modo que, si para el grupo mayoritario que se basa en los significados generales, dicho individuo o grupo sigue constituyendo la esfera desviada; no es así para el sujeto etiquetado, ya que su estigma puede asumir un valor completamente invertido, en este caso valorativo (Gil 2003, 57). Por lo cual se puede designar la autoestigmatización:

Como el proceso por el que un desviado social puede convertirse en carismático y liderar la construcción de un mundo social alternativo" (18) ... de modo que la identidad del sujeto se legitima definitivamente situándolo dentro del contexto de un nuevo universo simbólico. Así, "el nombre real" [significado y valor] de un individuo será el que le adjudica su dios<sup>4</sup> (2003, 57).

Así, el sujeto estigmatizado, en medio de su labor revalorativa, se ha procurado un constructo que le permita tener solidez como individuo, presentándose ante el grupo mayoritario con una identidad novedosa y como ente de atracción y dignificación.

- **De la autoestigmatización al movimiento social**

De los procesos de desviación, etiquetamiento y autoestigmatización, coadyuvada por la fuerza del carisma o del carismático, la consecuencia posible puede ser una lucha entre el mundo alternativo y el general. Esto es entendido por las ciencias sociales como una revolución social promovida, propiamente, por los "*movimientos sociales*" (Gil 2003, 63).

J.R. Gusfield afirma que los movimientos sociales tienen específicamente dos fines; en primera instancia, buscan crear una base de datos en la que se indique los significados que ellos otorgan a los

---

<sup>4</sup> Berber y Luckmann, *La construcción social*, 129; en C. G. Arbiol 2003, 57.

acontecimientos sociales, para luego promover dichas valoraciones frente a las que tienen lugar en la sociedad en general. De esta manera, los movimientos cumplen la función de hacer visible lo que el sistema imperante esconde mediante su mundo de significados y los mecanismos de control social (2003, 67).

La adaptación del carisma a lo cotidiano ejercerá presión al mundo dominante y les brindará una alternativa a los expulsados a los márgenes sociales. Los movimientos sociales, desde su situación vital, realizan una relectura de los acontecimientos sociales, de manera que puedan acceder a nuevos marcos de significados que les permitan vivir frente a aquellos eventos que los aquejan. Las formas o instrumentos para la legitimación y sostenimientos de las nuevas propuestas sociales, según Werber y Berger, son el lenguaje y la religión. Explican que la religión cumple un papel fundamental en la construcción de un mundo alternativo debido a que conecta las más bajas comprensiones sociales a la realidad divina. La construcción que se propone es reflejo de la estructura divina (en Gil 2003, 69-70).

## 2. ACERCAMIENTOS SOCIOLOGICOS AL MOVIMIENTO DE JESÚS

### ■ Investigaciones sociológicas del cristianismo primitivo

Las investigaciones acerca del movimiento de Jesús desde la óptica sociológica se inician en el siglo XIX<sup>5</sup>. La aplicación de las ciencias sociales, aunque hayan recibido múltiples observaciones, ha dado también una infinidad de frutos en la comprensión del texto bíblico en sus diferentes dimensiones.

---

<sup>5</sup> “Muchos trabajos sobre el movimiento de Jesús surgieron en conexión con la investigación de la fuente de *logia*, en la que se contienen importantes tradiciones acerca del fenómeno de los carismáticos itinerantes” (Theissen 2005, 27).

La sociología de la conducta, según M. N. Ebertz y H. Modritzer, descubrió una estrecha relación entre el carisma y el estigma. Esto ha permitido, en alguna medida, entender la posibilidad de como las personas etiquetadas pueden asumir una labor de impacto dentro de su contexto. No obstante, no se logra entender cómo es que una persona crucificada pudo convertirse en la figura central del cristianismo naciente. Baumgarten interpreta por su parte la redefinición que hacen los grupos de los esenios, fariseos y saduceos dentro del judaísmo. Observa que el movimiento de Jesús muestra una característica reaccionaria en contra de las divisiones provocadas y promovidas por dichos grupos, ya que su fin era reunir a los dispersados de Israel. E. W y W. Stegeman explica el origen del cristianismo primitivo por medio de la aplicación de las teorías sociológicas de desviación. Concluyendo que el comportamiento del grupo cristiano naciente corresponde al de un desviado (en Theissen 2005, 28-29).

### ■ La comunidad judía del I d.e.c. como sociedad

Los análisis sociológicos nos llevan a la conclusión de que a la comunidad judía de los tiempos de Jesús se le puede asignarse la categoría de sociedad (Meeks 1988, 19); es decir, *“un grupo de personas que, por medio del territorio, de valores, normas e instituciones comunes, constituyen una totalidad”* (Theissen 2005, 16). Esta sociedad está incluida dentro del constructo del imperio romano. Ambos grupos incluían en su base de significados la relación inquebrantable entre lo religioso y divino. La religión asumía una función aglutinante e impulsora para promover renovaciones sociales efectivos.

### ■ Expectativas del movimiento y la persona de Jesús

El naciente cristianismo vio la luz como un proceso de renovación dentro de las paredes del judaísmo, teniendo a Jesús como personaje fundante. El movimiento de Jesús era para el siglo I a.e.c., reciente en dichos contextos. De este movimiento, o su personaje central, la gente esperaba que cumpliera las figuras que se plasmaban sobre cualquier

carismático<sup>6</sup>. Sin embargo, Jesús diluyó las imágenes que el pueblo había construido (Theissen 2005, 13).

### Los movimientos de renovación

Los movimientos de renovación llegaron al judaísmo en dos oleadas. La primera de ellas se produjo en el siglo II a.e.c., y fue una reacción contra la penetración de la cultura helenística, cuando los Seléucidas sustituyeron a los Tolomeos en el poder. A esta oleada pertenecían los esenios y fariseos, que en tiempo de Jesús se habían constituido como partidos religiosos sólidamente establecidos. Como reacción contra la toma del poder por parte de los romanos, se produjo en Palestina, durante el siglo I a.e.c., una segunda oleada de movimientos de renovación. Estos se formaron en torno a líderes carismáticos, a doctores de la ley, a profetas como Juan Bautista o a pretendientes al trono” (Theissen 2005, 13).

Según la psicología de la religión, las religiones son ofertas de funciones que son aceptadas por algunos individuos o que son asumidas desde el desarrollo de relaciones sociales. Desde tal observación se consideran las esperanzas judías en la persona del Jesús histórico y su imagen simbólica desde la etapa postpascual, como funciones que tienen su base en aspectos sociales. Jesús es observado *“como portador de esperanza, ciertamente, por la fuerza de irradiación de su persona, pero también por los anhelos y expectativas que se depositaban en él, por las funciones en las que se lo contemplaba”* (Theissen 2005, 38-39).

---

<sup>6</sup> “Los judíos tenían imágenes como acerca de algún carismático que debía ser un doctor de la ley, que expusiera la *Torá* de manera más convincente que los demás doctores de la ley; debía de ser profeta, que no solo anunciara un futuro mejor, sino que además lo realizara; debía ser un rey mesiánico nacional, que devolviera a los judíos su libertad...” (Theissen 2005, 13).

La comprensión del movimiento de Jesús debe limitarse al grupo inicial de Jesús y posteriormente, sobre Jesús, con la acción paulina. El proyecto abordado por Pablo muestra su íntima relación con el cristianismo naciente (Vidal 2005, 11), teniendo como lugar de acción el territorio siro-palestinese. Este movimiento tuvo su florecimiento entre los años 30 y 70 d.e.c., con un marco de influencia judeocristiano (Theissen 2005, 14). Así, para la sociología, el movimiento cristiano naciente tuvo su origen en Jesús de Nazaret, el cual es considerado un carismático que producía y promovía nuevos valores mediante una relectura de las existentes.

### **La crisis social del siglo I d.e.c. como fundamento para una revolución de valores**

En el siglo I d.e.c. se suscitaba en Palestina un contexto conflictivo irremediable en busca del ejercicio del poder. A pesar del contexto conflictivo, el movimiento suscitado por Jesús procedió a luchar, no de forma bélica, sino con una nueva propuesta de “valores y actitudes” (Theissen 2005, 18). La resistencia del movimiento de Jesús se dio por medio de una política de símbolos, sin avizorar la violencia militar. De este modo el grupo inicial e iniciado por Jesús produjo una crisis, una ruptura en “*la moral tradicional*” (2005, 19).

La crisis provocada por el cristianismo no debe ser entendida como un empobrecimiento de la población, aunque es claro que se dio una crisis cultural y política (Sanders 1985, 157-169 en Theissen 2005, 30). Tampoco implica que la crisis haya logrado modificar el sistema impuesto, ni de sus raíces como movimiento, ni de los estratos a quienes se dirigía. El movimiento de Jesús no buscaba reemplazar el mundo simbólico constituido; más antes, propone uno donde vivan los que fueron excluidos por el mundo social imperante.

Aquí ingresa la cosmovisión religiosa mencionada con anterioridad. La conciencia de crisis y la consiguiente revolución de valores en una



comunidad determinada por la religión (Aguirre 2010, 6), se expresarán siempre con imágenes y símbolos religiosos. A esto se debe la constante apelación a que lo planteado proviene de instancias mayores, es decir, divinas.

### ■ La revolución de valores en las acciones de Jesús

Los estudios, ya sean acerca de la búsqueda del Jesús histórico o del análisis teológico de los discursos posteriores del mismo, han concluido que la centralidad del mensaje de Jesús es el "*Reino/Reinado de Dios*" (Aguirre 2010, 6); un reino que era acercado y hecho patente en las acciones de Jesús<sup>7</sup>. Luego de la resurrección, dicho reino fue comprendido y aceptado a través de la persona de Jesús.

A diferencia de las expectativas de un mesías bélico en contra del imperio romano, Jesús proclamaba el avance oculto del reino de Dios, sin necesidad de expulsar a dicho imperio. Para Jesús, allí donde las personas volvían a vivir con libertad y entender las realidades de una forma novedosa, el reino había tomado forma y lugar. Lejos de las funciones por las cuales se busca comprender a la persona de Jesús, el reino de Dios se muestra impregnado en su persona y acciones. En efecto, el reino de Dios se presenta como el único camino de justicia en la esfera y en la historia humana.

El movimiento de Jesús, a diferencia de movimientos anteriores y contemporáneos, no hace una selección de personas a quienes busca acercarse o dirigirse. Se puede afirmar que es un movimiento completamente inclusivo en razón de las exclusiones que causaba las categorías religiosas y sociales imperantes. Así parece afirmarlo el contenido central del mensaje de Jesús, ya que se presenta la perspectiva de Dios en cuanto a las definiciones y valoraciones de la realidad, y la desaprobación de lo establecido en pro de una contracultura (Aguirre

---

<sup>7</sup>"Allá donde el mal era vencido y los demonios huían, allí el reinado de Dios adquiría nuevo espacio en cada persona sanada" (Theissen 2005, 44)

2010, 18). Tal nivel de oposición simbólica de parte de Jesús para con el imperio dominante explica el suceso mortal de Jesús.

### ■ La revolución de valores desde las tradiciones sobre Jesús

Posterior a la muerte de Jesús, el recuerdo de su persona obtuvo un nuevo significado desde los sucesos de su ejecución y sus repetidas apariciones. De este modo, las fuentes que hicieron posible el nacimiento de la fe cristiana son la cruz y la consiguiente resurrección (Theissen 2005, 53). Estos eventos hicieron posible la transformación de la imagen de Jesús (Malina 2002, 175).

Es casi imposible interpretar por medio de los métodos sociológicos las categorías otorgadas a Jesús posterior a su muerte. El cambio radical de esclavo a Hijo de Dios es la pieza clave para comprender la fuerza del movimiento de Jesús durante su ausencia. La criminalización de Jesús, tanto por las autoridades judías (sanedrín) como el poder gobernante (Roma), hacen notar que observaban a Jesús como un personaje que había cuestionado el poder. De esta manera, como lo menciona G. Theissen:

La expectativa del reinado de Dios se convirtió en la expectativa de la venida de Jesús; la esperanza depositada en el único y solo Dios se convirtió ahora en la esperanza en la parusía de Cristo... La convicción de Jesús de que en su actuación se estaba realizando el reinado de Dios, originó la fe de que, con la resurrección de Jesús, ese reinado había comenzado ya (2005, 56).

La legitimidad del movimiento de Jesús con la de sus seguidores se halla en el mismo hecho de proseguir el establecimiento del reino en hechos concretos de liberación. El reino de Dios, desde la comprensión de los discípulos, era un evento dinámico que se llevaría a cabo en diferentes fases y que la muerte del intermediario mesiánico constituye la base para la construcción del reino de Dios (Vidal 2005, 20-22). En tal sentido, el inicial movimiento reformador de valores, halló más fuerza

en los años posteriores debido a que sus afirmaciones eran dadas y valoradas como enseñadas por entes superiores, en este caso, por medio de Jesús<sup>8</sup>.

### ■ El evangelio como propuesta socio-religiosa de transformación

El uso de la locución “evangelio” se debe de comprender en dos sentidos: primero, haciendo referencia a los escritos que llevan tal título, y segundo, a los escritos neotestamentarios que contienen el mensaje liberador propuesto por Jesús y continuado por sus discípulos. Estudios refieren que, al intentar realizar una sociología del movimiento de Jesús, todos los escritos aceptados por el cristianismo deben ser observados como bases informativas para dicha investigación, aunque se reservan los cuatro evangelios como fuentes principales. Sin embargo, en la investigación sobre el movimiento de Jesús, no solo se recurre a fuentes canonizadas, sino a todo escrito que corresponde al siglo I d.e.c.<sup>9</sup> (Theissen 2005, 24-27).

### ■ Un movimiento de carismáticos y automarginados

El movimiento de Jesús tuvo su punto de inicio con la persona de Jesús, el cual es considerado un carismático cuyo don “*es el don de ejercer*

---

8 Cf. 1 Co 11,23s; Ga 1,12; Ef 3,3.

9 Entre las fuentes judías hay que mencionar en primer lugar a Flavio Josefo... narra dos veces los sucesos del I siglo... en *La guerra de los judíos* y en *Las Antigüedades de los judíos*... De los alborotos que le siguieron a la muerte de Herodes I (siglo I a.e.c.) nos habla también Tácito (*Historias* V.9,2) y Nicolás de Damasco. En lo que respecta a la crisis de Calígula, tenemos el testimonio (independiente de Josefo) de Filón de Alejandría (*Legatio ad Gaium*). Lo que Filón escribe sobre el gobierno de Pilato se ajusta perfectamente a lo que dicen Josefo y el Nuevo Testamento (Cf. *Legatio ad Gaium*, 299-306). Los Hechos de los Apóstoles confirman además la actuación de algunos líderes carismáticos como Judas Galileo, Teudas y el egipcio (Hch 5,36-37; 21,38) ... De vez en cuando pueden aducirse incluso fuentes no-cristianas: profetas itinerantes del cristianismo primitivo podrían hallarse mencionados, por ejemplo, en Luciano de Samosata (*Peregr.* 16) y Celso (*Orig., Cels.* 7,8s) (Theissen 2005, 26).

*autoridad, sin basarse en instituciones y funciones previas*" (Theissen 2005, 35). Es casi lógico que los carismáticos no llenen la medida de esperanzas o funciones que fueron plasmadas en ellos. En este contexto es donde la peculiaridad del carisma sale a relucir, ya que puede modificar la valoración negativa del mundo general en espacios para ampliar su influencia. La estrategia radica en poner los valores negados a nivel de los reinantes; el grupo inicia la labor de redefinir su supuesto déficit (Theissen 2005, 36).

La relación dialéctica entre el carisma y la autoestigmatización en la labor de replanteamiento de valores, constituye el motor principal para asegurar el éxito de dicho cuestionamiento social. Por lo cual, *"el movimiento de Jesús, en la historia social, es un modelo ejemplar del movimiento de revolución de valores"* (Theissen 2005, 36), o como lo dice S. Vidal (2005): *"Era un acontecimiento de renovación de esta humanidad"* (25).

### ■ Relación entre las comunidades cristianas y los carismáticos

El movimiento de Jesús incluía una organización en tres niveles y funciones. Jesús ocupaba el lugar de carismático principal; los que realizaban la labor kerigmática eran los carismáticos secundarios y, en tercer lugar, los seguidores de tales eventos funcionaban de propagadores. Dicho grupo gira y se constituye en base a una persona; en este caso, en torno a Jesús (Theissen 2005, 37).

Luego de la crucifixión de Jesús, el movimiento pareció diluirse no solo debido a la ausencia de su personaje central, sino a la forma en que murió. La reestructuración se debió a dos eventos fundamentales: el primero, tiene que ver con las afirmaciones de la resurrección de Jesús; y el segundo, es propio de un presupuesto sociológico, es decir, el sostenimiento en las instituciones generadas desde el personaje central<sup>10</sup> (Gil 2003, 55). Para que se constituya un movimiento sólido

---

10 B. Holmberg ha descrito con acierto el fenómeno de la "institucionalización" del

posterior a la muerte de su líder, tuvo que acontecer un evento que cambiara de manera radical la situación emocional y cognitiva del grupo. La resurrección fue el evento central de modificación del estado de los discípulos y sus comprensiones de Dios y mensaje (Vidal 2005, 29).

Entre los predicadores carismáticos y las comunidades creadas desde dicha labor kerigmática se da una relación interdependiente de sostenimiento. La permanencia de dichos grupos y personajes dependía de un intercambio de aportes materiales y espirituales. La subsistencia del movimiento de Jesús, posterior a la pascua, radicaba en la legitimación mutua (Theissen 2005, 37-38); y estos, de manera conjunta, afirmaban estar conectados a un agente trascendente que les comunicaba conocimientos profundos<sup>11</sup>.

### **Jesús como elemento central de fe y esperanza del movimiento cristiano naciente**

La creación de un personaje que trajera liberación a Israel nace en un contexto de constante opresión. Los escritos veterotestamentarios, correspondientes y posteriores a los años del reinado de Josías, plasman la evolución de dicho ideario. Era común que los judíos plasmasen dichas esperanzas en personajes que hacían uso de la fuerza para devolverles la libertad. Jesús también fue el ente donde se depositaron las esperanzas de un mesías que, por designación divina, liberase a Israel del poder opresor (Theissen 2005, 44). Esta expectativa se constituía en la esperanza de sus discípulos, y a su vez, en una afrenta para el imperio<sup>12</sup>.

---

carisma como un proceso en el que la autoridad carismática que reside primeramente en una persona, se diluye en las mismas instituciones que ella genera (en Gil 2003, 55).

11 1 Co 15,5-8, Lc 24,34; Hch 9,17; 13,31; 26,16. En 1 Co 9,1 Pablo la trasforma en “vi a Jesús, Señor nuestro”, equivaliendo a “descubrí a Jesús como Señor nuestro”. En otras ocasiones habla de la “revelación” que Dios le hizo de Jesucristo (Ga 1, 12: “revelación de Jesucristo”, con genitivo en sentido objetivo) o del Dios que “decidió revelarme a su hijo” (Ga 1,15-16).

12 Cf. Mc 8,29s; 14,61; 15,2.

### Idearios mesiánicos

“El rabí Aqiba declaró a Bar Kokhba como el mesías (J. Taan IV,68d). Josefo proclamó al emperador romano Vespasiano como Soberano del mundo, porque vio cumplidas en él las esperanzas mesiánicas (*De bello Iudaico* 3,401s). Los pseudomesías, en Mc 13,21s, son declarados como Mesías por otros que dicen: “¡Mira, aquí está el Mesías! ¡Mira, está allí!”. En tiempos de los escritos neotestamentarios, existían en el pueblo expectativas de un rey popular, aunque no estamos seguros de que a esos reyes se les llamara ‘mesías’...” (Theissen 2005, 45).

La expectativa mesiánica judía en ningún sentido contemplaba un mesías que acabase como Jesús lo hizo. Sin embargo, la plasmación de imágenes y esperanzas mesiánicas en Jesús no son acciones arbitrarias de los judíos, más antes se debe a la fuerza que su persona transmitía; exclusivamente a sus acciones y palabras que evocaban realidades que los judíos anhelaban, a saber, un cambio de la situación judía (Aguirre 2010, 8).

### El mesías sufriente

No poseemos en el judaísmo precristiano ningún testimonio de un Mesías sufriente. Esto concuerda con el Nuevo Testamento: los discípulos de Emaús aguardaban a un redentor terreno, y tan sólo por medio del Resucitado llegan a saber que el Mesías tenía que sufrir (Lc 24,26.46). Si el concepto tradicional del Mesías suponía un Mesías sin sufrimiento, es más probable que este concepto fuese aplicado a Jesús antes de su pasión y no después de su muerte, cuando los discípulos no podían esperar ya un Mesías que se impusiese en sentido terreno. La idea tradicional del Mesías debió de transformarse sólo por el proceso y la ejecución de Jesús, en la idea del Mesías que fracasaba” (Theissen 2005, 45-46).

El proceder de Jesús mostrado en los evangelios no encuentra cabida en la sociedad reinante. No solo confrontaba el orden establecido por el imperio romano sino, también, reformulaba con su vida lo establecido en su propia tierra y tradición. Tal labor le causó inevitables separaciones familiares y sociales. Esta última fue compensada con la que le ofrecían sus nuevos adeptos, y la de su entorno familiar por la relación cercana con sus discípulos.

Es claro que Jesús no aceptó los idearios mesiánicos que le fueron adjudicados, pero no por ello dejó de asumir una labor mesiánica. Bien lo dice Theissen *"él no acepto nunca la función de Mesías regio, pero la reinterpretó audazmente"* (2005 50). Toda la vida pública de Jesús estuvo marcada por una actitud y mensaje que procuraban el establecimiento del reino de Dios; un reino sin opresiones, sin recurrir a la violencia o al ejercicio del poder. Dicho estilo de vida motivó a que la gente plasmara en él las esperanzas judías sobre el Mesías.

### **Los seguidores de Jesús como carismáticos automarginados itinerantes**

Jesús cumple el papel central en razón de que inicia dicho movimiento y, posteriormente, porque sobre su persona se potencia en dicho constructo social. El énfasis del reino de Dios predicado por Jesús, no es ajeno al proceder de sus seguidores. *"El Reino de Dios hace a Jesús –y debe hacer a sus discípulos– crítico sin agresividad, radical sin rigorismos, urgido sin crispación, absolutamente entregado, pero sin ningún fanatismo"* (Aguirre 2010, 19).

Jesús no fundó comunidades que aprendieran y promovieran sus enseñanzas; más antes, dio inicio a un movimiento de predicadores del reino que se movilizaron primero en Judea y luego en toda la cuenca del Mediterráneo. Los personajes centrales del movimiento de Jesús posterior a su muerte, fueron apóstoles, profetas y discípulos itinerantes (Theissen 1979, 13-14). Los pequeños grupos que resultaban de dichas labores permanecían dentro de los márgenes del judaísmo (2005, 57).

La función de los carismáticos dentro del movimiento de Jesús sobrepasaba a los simples interlocutores de la tradición ya establecidas sobre Jesús. Ellos incluían sus apreciaciones e interpretaciones sobre las tradiciones de antaño, Así, pasaban a constituirse en el trasfondo social de la posterior tradición sinóptica y, especialmente, del documento inicial conocida como *logia*<sup>13</sup> (Theissen 1979, 15).

El otro grupo que conllevaba una función kerigmática es el de los “*carismáticos terciarios*” (Theissen 2005, 81). Este grupo estaba constituido por la comunidad de adeptos<sup>14</sup>, producto de las acciones de los carismáticos secundarios. Estas aglomeraciones humanas deben ser entendidas como parte del judaísmo del siglo I y no como iglesias dependientes de los carismáticos en lo que respecta a la transmisión de los saberes espirituales. Las comunidades cristianas también asumieron una función activa en cuanto a la aceptación y legitimación de la tradición.

Ciertamente, desde la cruz y la resurrección, la persona de Jesús pasó a formar parte central del mundo simbólico del cristianismo. Tal acontecimiento inesperado para los judíos se constituyó en la pieza clave para releer las esperanzas depositadas en Jesús de Nazaret (Theissen 2005, 92).

### ■ La transformación social como meta del movimiento de Jesús

El movimiento creado por Jesús dentro del ámbito judío adquirió forma de religión posterior a la muerte de su fundador. El movimiento de Jesús buscaba un cambio total y global de valores del mundo bajo la imagen del “Reino de Dios” (Aguirre 2010, 16). En este proyecto de

---

13 “La fuente *logia* se considera a menudo como documento principal de los carismáticos itinerantes” (Theissen 2005, 66).

14 “Utilizaban el concepto de “comunidad”, que se había impuesto en la comunidad de Qumrán, para designar a un grupo especial dentro del judaísmo” (2005, 82).



transformación, aunque Dios asume la labor principal, el ser humano realiza una labor colaborativa (Theissen 2005, 101-102).

Se debe acentuar que, aunque la intención máxima de movimiento de Jesús es la relectura de los valores reinantes, tal labor no se realiza desde las instituciones gubernamentales sociales, sino desde el ámbito religioso. Su óptica y estrategias de revaloración de los grupos marginados tienen como punto inicial la experiencia de la resurrección de Jesús, ya que dicho evento es la fuente de su existencia como comunidad (Vidal 2005, 40). El modelo que se intenta plasmar dentro de los ámbitos sociales no es más que una réplica del modelo del reino de Dios que hacía realidad las esperanzas de las masas excluidas (Aguirre 2009, 9).

Por lo cual, el evangelio comprende, más que una creencia en un personaje o “dios” en específico, un estilo de vida que refleje las características del reino que Dios hizo posible por medio de Jesús. Por ser un movimiento social centrado en la figura de Jesús comportaba entre sí, comunidades con peculiaridades (relaciones, definiciones), prácticas (ritos), estructuras internas (ministerios), concepciones morales y cosmovisiones propias de entender la sociedad y el imperio reinante (Aguirre 2010, 14).

### **3. ANÁLISIS SOCIO-EXEGÉTICO DEL TEXTO DE LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS 1,17-25**

La construcción anterior del modelo sociológico de autoestigmatización nos permitirá contar con la óptica para acercarnos al texto bíblico: la muerte en la cruz de Jesús (1 Co 1,17-25), para luego realizar una labor exegética con elementos lingüísticos, sociales, culturales e ideológicos de la perícopa ya mencionada. Esta tarea se intensificará positivamente con la comprensión de la persona de Pablo y su relación con la comunidad de Corinto.

## ■ Acercamiento a 1 Corintios: aspectos sociales, económicos y religiosos

### • La sociedad del imperio romano del siglo I

Los grupos creyentes que fueron fundados por Pablo u otra autoridad de la iglesia naciente constituyeron parte del gran imperio romano, tanto en lo político como en lo cultural (Carter 2011, 7). Para ese tiempo, los judíos gozaban de ciertos favores por parte del imperio debido a la ayuda que brindaron al naciente imperio romano (Piñero 2006, 94). La primera globalización en la historia fue posible debido a la labor conquistadora del imperio predecesor de Alejandro Magno. Estas comunidades, aunque constituían parte de un imperio con una cultura, idioma, religión y economía definidas, guardaban sus diferencias de procedencia. En tal sentido, las comunidades creyentes en Jesús del I siglo d.e.c. adquirirían las características sociales y culturales de los sitios en donde radicaban (Rojas 2010, 13).

Posterior a la muerte de Alejandro Magno, no se dio una aniquilación de la herencia helenística, por el contrario, tal expansión cultural y territorial fue usada para construir un nuevo imperio de mano de los romanos, el cual se constituyó en el marco contextual de los escritos neotestamentarios (Carter 2011, 11). En este nuevo mundo había convivencia entre la cosmovisión griega y romana.

La vida económica de las ciudades grecorromanas giraba en torno al comercio y al tráfico; éstas eran sus fuentes máximas de bienestar y riqueza (Rojas 2010, 14). Las construcciones públicas eran patrocinadas por personajes que deseaban un lugar en la élite romana; tal mecanismo era designado como 'patronazgo' (Crossan 2004, 351) y 'euergetismo' "*buenas acciones públicas*" (Carter 2011, 21). No existía la clase media solo los aristócratas y los pobres<sup>15</sup>.

---

15 La sociedad era piramidal; en la cima de ella se encontraba la aristocracia, y en la base, los humildes. La aristocracia (que significa el "poderío de los mejores") se

La condición social de la familia en la que se había nacido... era el factor decisivo para la catalogación social de los habitantes. No es de extrañar, pues, que encontremos personas cultas que eran esclavos o libertos... También conviene notar que no todos los aristócratas eran acaudalados, ni todos los acaudalados aristócratas..." (Rojas 2010, 14-15).

Tal realidad es fundamental para comprender las constantes revueltas en el imperio romano. En el ámbito social, las relaciones dentro del imperio romano eran importantes y las reuniones en las asociaciones, voluntarias. Estos grupos fueron constantemente atacados por el imperio, debido a que eran observados como esferas donde podían darse confabulaciones o el nacimiento de las revueltas (Mikyung, 2014, 27).

Las vías romanas, construidas principalmente con intenciones militares, sirvieron también para la comunicación y transporte. Esta construcción de avanzada fue utilizada por maestros y predicadores que compartían sus creencias y concepciones (Rojas 2010, 15, 17). Entre los cultos o filosofías se destacan el Cinismo, el Estoicismo, el Epicureísmo y finalmente el Neoplatonismo a finales del siglo I d.e.c. El sincretismo religioso era repercusión de las movilizaciones dadas por razones económicas o migratorias (Mikyung 2014, 28).

---

movía en la esfera del poder y a ella pertenecían familias acaudaladas y honorables: la familia del emperador, los senadores, los cargos administrativos de relevancia y los nobles de las diferentes ciudades. La suma de todos ellos, para algunos autores, alcanzaba el 2% de la población, mientras que otros estiman que se trataba del 10%. En cambio, el proletariado o gente pobre lo integraban aquellos que tenían que trabajar para vivir, y era el grupo social más numeroso. Junto con ellos, finalmente, podemos hablar de una base indigente. Gente que tenía que mendigar para vivir y que ni siquiera tenía los instrumentos necesarios para realizar un trabajo; en definitiva, gente que dependía totalmente de la ayuda de otros para subsistir" (Rojas 2010, 15).

- **La élite y el grupo dominado**

Los miembros de la élite social romana, guerreros, recaudadores de impuestos, administradores, patronos, jueces y sacerdotes procuraban mantener dicho status mediante el manejo de estas funciones (Carter 2011, 21). Para estos individuos, la riqueza y el prestigio eran sinónimos de dominio y poder, por ende, toda acción social procuraba ganar tales cuotas de sobrevaloración personal.

Las aportaciones a la sociedad no se realizaban con vistas al máximo bien común, sino con vistas al privilegio y al enriquecimiento personales y, a su vez, con vistas al bien de los herederos propios. Estos actos mantenían la desigualdad y el privilegio en el ámbito político, económico y social, no los transformaban (Carter 2011, 21).

Otra característica de la élite social era su desprecio por las labores manuales y productivas, aunque, paradójicamente, dependían de tales labores para alcanzar sus posiciones sociales. Las manos esclavas eran las herramientas necesarias para los fines egoístas del grupo elitista. Este sistema legal era claramente parcial, *“favorable a la élite y contrario al resto”* (Carter 2011, 30). Es ineludible mencionar las ostentosas fiestas y banquetes organizados por los pequeños grupos enriquecidos. La masa dominada era aproximadamente el 97 por ciento de la población (Carter 2011, 23). Con este dato, no se hace extrañar la razón de por qué los primeros creyentes pertenecían a este grupo. Los componentes del grupo social explotado vivían en diferentes niveles de pobreza. La escasez extrema de alimentos era cotidiana y la mala la salud un mal infranqueable.

La opresión por parte de los ricos se daba en ámbitos materiales y socio-personales. El imperio privaba a las personas no solo de sus alimentos, sino también de su dignidad. Tal forma de proceder era legitimada por medio de una ideología supra-humana, es decir, que la posición que ostentaban y la forma en que la conseguían era un designio de los dioses (Carter 2011, 25). Frente a tales realidades, algunos

ciudadanos optaban por asumir una postura respetuosa y sumisa y otros, por el contrario, alimentaban sublevaciones armamentistas. Otros grupos realizaban protestas de manera disimulada por medio de contraideologías y mensajes codificados que les permitiesen recuperar o afirmar la dignidad que les había sido arrebatada (2011, 26).

- **Calificación neotestamentaria sobre el imperio romano**

Las valoraciones judeocristianas respecto a Roma siempre tenían un marco de tradiciones. Algunos escritos del Nuevo Testamento afirman que el imperio romano es diabólico. Toda su construcción no es más que la expresión de la voluntad del maligno. Otros expresan que Roma inevitablemente estaba sometida al juicio divino, contradiciendo así la afirmación de que es una “*ciudad eterna*” (2011, 34) (Cf. 1 Co 2,6; 1 Ts 5,1-10; Jn 12,31; 14 30; 16,11). Una tercera valoración no admite que la forma de gobernar de Roma sea provista por voluntad divina, más antes, los creyentes son impulsados a asumir acciones transformadoras en base a los planes de Dios (Cf. Lc 4,18-19).

### Los escritores bíblicos y Roma

La cosmovisión de que Roma yace en el contexto de una lucha entre el bien y el mal parece entresacarse del suceso narrado en Daniel (10,12-21; 12,1). En muchos casos la valoración que se da al imperio no dista de ser una actividad maligna, y la de los creyentes, una bondadosa. En otros casos, Roma es vista ante el juicio de Dios. Algunos autores neotestamentarios emplean la categoría de los “dos mundos/edades”, procedente de textos escatológicos judíos. Según entendía esa corriente de pensamiento, el mundo presente, tan contrario a los designios de Dios, estaba dominado por gobernantes y terratenientes opresores y por el poder del diablo; por ello, Dios iba a juzgar este mundo poniéndole fin (Carter 2011, 32, 35).

El imperio romano era hermético en su política, no se podían realizar intervenciones que cambiaran su proceder gubernamental. De tal modo que pasajes neotestamentarios insisten en que los seguidores del movimiento de Jesús instituyan *comunidades alternativas* (Ro 12,2), cuyos valores y prácticas brinden espacios que dignifiquen la vida de las personas (Carter 2011, 38). Estas comunidades deberían de “*crear una experiencia social diferente y unas maneras muy diferentes de ser persona*” (2011, 38).

- **Pablo como figura central del evangelio helénico**

Es indiscutible que el papel de Pablo en el naciente cristianismo fue fundamental (Gil 2015, 9). La labor constructiva de la identidad de los creyentes en Cristo a finales del siglo I se dio en base a su figura y escritos (Vidal 2008, 18). El libro de Hechos lo presenta como la “*figura garante de la tradición y unidad del movimiento cristiano de los orígenes*” (2008, 20).

Pablo fue un personaje de procedencia judía (Eisenbaum 2014, 244) de la diáspora<sup>16</sup> (Bornkamm 1978, 28) y portador de la herencia del judaísmo (Barbaglio 1992, 37); también, “*socialmente respetable y... religiosamente venerable*”<sup>17</sup> (Vidal 2008, 20), buscaba que el judaísmo recuperara su identidad mediante el redescubrimiento de sus raíces. Tal anhelada realidad iba a ser posible solo si se aceptaba que Yahvé se había revelado de un modo inesperado, es decir, mediante la muerte de Jesús (Gil 2015, 10).

16 “La ciudad de Tarso, donde nació aproximadamente hacia comienzos de nuestra era (Hch 21,39; 22,3), es la capital de la región y de la provincia romana de Cilicia” (Bornkamm 1978, 28).

17 “Una de las noticias de Hechos sobre la *educación de Pablo en Jerusalén* es que fue discípulo de Gamaliel, que probablemente haya que identificar con el maestro Gamaliel I, sucesor de Hillel desde el año 25 hasta el año 50 d.C. aproximadamente (Hch 22,3; 26,4-5) (Vidal 2008, 36). La noticia de Hechos sobre la *educación de Pablo en Jerusalén*, que contradice los datos de las cartas, se debe, con toda probabilidad, al interés apologético de caracterizar a Pablo como figura religiosa venerable” (Vidal 2008, 20).

Pablo se presenta como portador de la ciudadanía romana (Hch 16,37-38; 22,25-29; 23,27) y perteneciente al grupo de los fariseos (Flp 3,5). Esta última afirmación ha sido puesta en duda por estudiosos actuales. Un historiador del I siglo declara que Pablo fue fariseo (Flavio Josefo, *Autobiografía* 2; Gil 2015, 48), aunque tal declaración debe ser entendida como cierta inclinación por los valores y prácticas fariseas (Piñero 2015, 34-37) (Ga 1,13-14; Cf. Flp 3,6; Hch 9,1-2). El judaísmo de Pablo era semejante a sus contemporáneos ya que vivían bajo las mismas circunstancias nacionales.

Según datos históricos, Pablo apareció camino a Damasco (Ga 1,17; 2 Co 11,32; Cf. Hch 9,1-2). Tuvo su encuentro con el movimiento de Jesús casi en los años iniciales de dicho grupo (Vidal 2008, 11). Este evento fue *“el momento que transformó completamente tanto a Pablo como la historia”* (Eisenbaum 2014, 215). Dicho encuentro renovador se dio debido a que, para los años 30 del I siglo, algunas provincias alrededor de Jerusalén habían sido el refugio de los creyentes helenistas dispersados por las problemáticas suscitadas en Jerusalén (Hch 8,1-40).

La persecución liderada por Saulo a los judeocristianos en Jerusalén, se debe específicamente a que la lectura teológica de la muerte de Jesús como la del siervo sufriente presentado en Isaías invalidaba el castigo de Dios, ya que tal sufrimiento anulaba tal juicio (Piñero 2015, 38). A su vez, si la muerte de Jesús es vista como un sacrificio en semejanza a los realizados en el templo ¿de qué servía posteriormente el templo? Ciertamente, esto era una confrontación directa a la identidad socio-religiosa judía, de modo que no era de esperar una reacción de parte de los grupos que buscaban restaurar la identidad judía en base a la Torá. No obstante, los judíos helenistas creyentes en Jesús:

No vieron esta situación como un cambio de su identidad, sino como una posibilidad de apertura del judaísmo a todos los pueblos. Vieron su identidad judía bajo el prisma del momento escatológico inaugurado por Jesús: el final que se acercaba

había hecho a Dios cambiar las reglas de juego introduciendo un “comodín” al que se podían acoger muchos” (Gil 2015, 55).

En este contexto, Pablo como celoso fariseo (Ga 1, 13-14) y defensor de su fundamento cultural, ético y religioso (Barbaglio 1992, 37), observó al grupo cristiano como un movimiento que buscaba desestructurar la identidad judía. Para él, el movimiento creyente en Jesús era una anomalía en el cuerpo del judaísmo. El cambio trascendental sucedido en Pablo, luego del evento camino de Damasco en su afán de cumplir la defensa de sus convicciones, no está en asumir la invalidez de la ley, sino en la centralidad en que halló la cruz (Gil 2015, 59).

Ciertamente, la experiencia de Pablo tuvo que ser profundamente fuerte, para luego aceptar y propagar el evento de la muerte de Jesús como el centro de su proclamación (1 Co 1,17-18. 23), e incentivar y amonestar a diferentes comunidades a que se mantuviesen en tal verdad revelada (Ga 3,1; 2 Co 13,4-6). Toda la cosmovisión del apóstol tenía como fundamento el acontecimiento de la cruz, un acontecimiento contradictorio y estigmatizante (Gil 2015, 71), que luego de ser reinterpretado desde las páginas veterotestamentarias (Eisenbaum 2014, 268), fue la fuente de su novedosa identidad personal y de los judíos creyentes. Esta cosmovisión fue ampliamente aceptada por los creyentes no judíos, ya que permitía su ingreso a la alianza con Dios, una “nueva alianza” no por medio de la ley, sino por el acto salvador de Jesús.

El evangelio de Pablo y sus comunidades representan un trascendental cuestionamiento teológico a los deseos del imperio romano (Carter 2011, 130). A pesar de haber un salto del mensaje sobre el reino de Dios al mensaje sobre Jesús, los elementos valorativos del mensaje de Jesús no son anulados, por el contrario, se generalizan, ya que, a través de Jesús, dicho mensaje se torna universal. *“La obra de Dios, proclamada por medio de la misión de Pablo, da forma a comunidades que encarnan una identidad diferente y unos modos de proceder alternativos, en cuanto toman parte de los designios divinos”* (2011, 136).



- **Elementos socio-culturales de las comunidades paulinas**

Pablo valoraba su misión hacia los gentiles como un proyecto divino. Su anhelo de llegar con su predicación hasta los confines del mundo, Roma (Ro 1,14-15), se debe entender como una obligación dada por gracia (Delio Ruiz 2007 en Mikyung 2014, 31). Esta labor fue facilitada gracias a la universalidad de la lengua griega *koiné* que era utilizada tanto en zonas aledañas como urbanas (Rojas 2009, 18). Pablo indudablemente era un conocedor de las tradiciones judías<sup>18</sup> (Di Luccio 2009, 5-11) y también de la lengua común del imperio grecorromano. La gran aceptación de sus escritos se debe, seguramente, a sus propuestas teológicas y al código lingüístico en que fueron escritos (2 P 3,15-17).

Las comunidades paulinas nacieron dentro de las comodidades y limitaciones sociales del imperio romano (Rojas 2009, 22), y pertenecían a diferentes estratos sociales. *“Al principio, el movimiento de Jesús halló resonancia entre los pobres y los desposeídos de poder”* (Theissen 2005, 124), sin embargo, los propios conflictos internos en las iglesias muestran que existían creyentes ricos y pobres (1 Co 1,26-29; cf. 1 Co 11,37-34). *“El testimonio extra-bíblico de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia y el Ponto, en su carta al gobernador Trajano, confirma que las comunidades estaban integradas por “muchos de toda edad, de todo orden, de ambos sexos” (Plinio el Joven, Epístolas X.96,9)”* (Rojas 2009, 19).

Es lógico que, si la masa empobrecida ascendía al 90% de la población grecorromana, es de esperar que las comunidades creyentes pertenecieran mayoritariamente al estrato pobre. *“Resulta por tanto innegable que los cristianos constituían en general una muestra representativa de la sociedad”* (Theissen 2005, 124).

---

<sup>18</sup>“Pablo pertenecía al grupo de los fariseos (...) y había sido formado en la escuela de Gamaliel. Con Gamaliel, Pablo estudió la ley, los modos de interpretarla y también profundizó en el conocimiento de la liturgia del templo y la pureza ritual” (Di Luccio 2009, 8).

La realidad excluyente del imperio romano repercutía en que un habitante trabajara mucho y recibiera poco sustento por dicha labor. Debido a tan difícil lucha por sobrevivencia, Pablo insistía en que los creyentes y predicadores itinerantes trabajaran arduamente (1 Ts 2,9). Los talleres de trabajo de la gente común estaban en sus propias casas, ya que la “casa” “constituía la unidad básica de producción económica y organización social” (Foulkes 1996, 44). También, se sabemos que el evangelio llegó a personas nobles y aristócratas (Gayo, Estéfanos, Cornelio, Ticio, etc.) (Cf. Hch 17,5) (Rojas 2010, 19). Fue así que el evangelio halló cabida durante la misión paulina en diferentes estratos de la ciudadanía romana.

El lugar de las reuniones del movimiento inicial de Jesús se dio en las casas. Estos grupos eran propiamente asociaciones voluntarias con un orden común celebrativo y una terminología que los distinguía (*ekklesías*). Solo en años posteriores asumieron estructuras más desarrolladas bajo el liderazgo de autoridades independientes (Theissen 2005, 123). Inicialmente estas asambleas eran pequeñas reuniones nada sospechosas para la estabilidad del imperio, ya que hacían uso del respaldo imperial dado a los judíos para practicar su religión (Piñero 2006, 95). Sin embargo, en tiempos posteriores, debido a ciertas prácticas que cuestionaban las formas que regían en el imperio, empezaron a despertar ciertos recelos en la población<sup>19</sup> (Rojas 2009, 20).

En efecto, las comunidades cristianas primitivas, tanto judeo-cristianas como paulinas, tuvieron sus raíces en zonas rurales con efectos masivos en ámbitos urbanos (Theissen 2005, 125). Al aglomerar a personas de diferentes estratos sociales, presentaba un rico campo de comprensiones del evangelio, pero a su vez, un reto casi insuperable debido a los problemas suscitados por las mismas diferencias que podían afianzar su crecimiento como movimiento.

---

19 “Durante el reinado de Nerón, la policía romana detectó ciertas diferencias internas entre los grupos judíos de la capital y éstas bastaron para que el Emperador encontrara en los cristianos un chivo expiatorio a los que achacar el incendio de Roma provocado por él mismo” (Piñero 2006, 95).

- **La ciudad y comunidad creyente en Corinto**

Según 1 Co 1,26-27 se afirma que: *“no hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza.... Y ha escogido Dios a los débiles del mundo...”* (BJ 1999). Tal declaración exige buscar información que ilumine la vida de los/las creyentes en dicha comunidad. La carta dirigida por Pablo a los corintios, escrita aproximadamente en el año 54-55 d.e.c., trasluce múltiples problemáticas propias de la comunidad cristiana, las cuales atañen a asuntos económicos, culturales, sociales y religiosos (Brenes 2008, 59). En efecto, la comprensión de los enunciados paulinos depende en gran parte de la comprensión del contexto de los corintios.

La ciudad de Corinto era capital de la provincia de Acaya (Carter 2011, 87). En el I siglo se estima que tuvo un aproximado de 600,000 habitantes, de los cuales más de la mitad eran esclavos (Foulkes 1996, 46) y los creyentes ascendían a un número de 200 personas (Rojas 2009, 20). Corinto era una franja de tierra entre el Mar Egeo y el Mar Adriático, estrictamente, no era un puerto, pero su cercanía a puertos ya mencionados hacía de ella una ciudad próspera y con mucha influencia social (Foulkes 1996, 38). Su peculiar característica se manifestaba en la pluralidad étnica y religiosa. Como muchas otras ciudades grecorromanas, tenía una estructura sociopolítica jerárquica (Carter 2011, 87) y cierta libertad para construir un gobierno autónomo, aunque supeditados a la supervisión de un gobernante romano<sup>20</sup> (Hch 18,12). Otra condición para gozar de cierta autonomía interna de cada ciudad era aportar a las arcas imperiales.

---

<sup>20</sup>“Las asambleas del pueblo (*ekklesia*) de la antigua democracia griega (de carácter limitado ya que solo participaban los miembros de la oligarquía), habían tenido que ceder la mayor parte de su capacidad política a los consejos municipales compuestos solamente por ciudadanos de alto rango, es decir, de la oligarquía local ligada política y económicamente a Roma (Míguez 1989, 65-82). Era evidente que ejercían el poder no para asegurar el bienestar o la justicia de todos sino para fortalecer su propia posición de privilegio” (en 1996, 40).

La vida diaria giraba en torno a los lugares públicos (plazas y edificios) ya fuera por razones económicas, sociales, religiosas y educativas. Sus fortalezas económicas provenían del comercio (Theissen 1985, 223-225) y la producción local (Foulkes 1996, 43). La casa era el centro del bienestar social y económico, de modo que, todo dependía de su correcta administración<sup>21</sup>. En una sociedad cosmopolita como Corinto, las relaciones mutuas no tenían vital importancia. Esta debilidad buscaba ser superada por medio de la creación de asociaciones sociales o religiosas.

A la luz de nuestro interés en la nueva comunidad cristiana, conviene observar que los habitantes de Corinto ya estaban acostumbrados a formar grupos estables para fines sociales y religiosos. Aunque la iglesia primitiva, en distinción a las asociaciones, profesaba una igualdad de valor entre los hermanos de niveles sociales heterogéneos, otros aspectos de la vida asociativa eran más parecidos a lo que conocemos de las primeras iglesias. Por ejemplo, las asociaciones se reunían en lugares prefijados, a menudo en la “casa” (...) de algún patrón que les prestaba un local. Al igual que las iglesias, las asociaciones definían su propia organización interna y generaban también su propio liderazgo. Para cubrir los costos involucrados en el desarrollo de sus actividades, los miembros de estos grupos contribuían con cuotas previamente establecidas (Foulkes 1996, 50).

Corinto era una ciudad muy religiosa. Era común la proliferación de cultos y creencias debido a la extrema concurrencia. Ciertas prácticas como la astrología, tendientes a plasmar doctrinas deterministas, engendraban actitudes enajenantes dentro de la sociedad. Su óptica fatalista de la vida creaba en las personas una búsqueda incesante de

---

<sup>21</sup> “Destacaban tres pares de relaciones desiguales en la jerarquía doméstica: amos/esclavos, esposos/esposas, padres/hijos. En cada uno de estos pares los segundos debían ocupar un lugar de subordinación en relación con los primeros” (Foulkes 1996, 45).

redención y salvación. Frente a tal realidad no hacían faltar su presencia ciertas religiones que ofrecían la solución a dicho dilema, y entre estas, el cristianismo (Koster 209-211 en Foulkes 1996, 55). Otra práctica generalizada era la de brindar culto al emperador, aunque dicha orden imperial nunca se constituyó en una religión.

Los judíos que vivían en las ciudades extranjeras gozaban de cierto status y libertad para seguir practicando sus tradiciones culturales. Estas comunidades compartían las características económicas y culturales de las ciudades donde se habían establecido; la única diferencia con los judíos de Jerusalén estaba en que no practicaban los sacrificios en sus sinagogas. Había también ciertos extranjeros que se adherían a la cosmovisión judía, y eran conocidos como “temerosos de Dios”. Ciertamente, la primera comunidad cristiana en Corinto adoptó ciertas prácticas del pueblo judío en su nueva comprensión y vida religiosa<sup>22</sup>.

- **Lecturas sociológicas de la muerte en cruz de Jesús**

El pueblo judío siempre ha sido presa de los anhelos económicos y territoriales de diferentes imperios (Egipto, Babilonia, Asiria, Grecia y Roma). En dicha realidad de opresión constante, los idearios de contar con un tiempo de paz y reinado de justicia fueron los baluartes que hicieron que dicho pueblo subyugado pudiera subsistir. Todo movimiento o agrupación judío dirigido por un personaje central era presa de dichas idealizaciones por parte del pueblo. Jesús y su movimiento no se exceptuaban de tales expectativas. Estas aglomeraciones sociales, ya fuese en torno a un personaje o ideal, tendían a sufrir los más duros castigos por los imperios de turno. La supresión era casi lógica por parte de los dominadores; a su vez, todo movimiento tenía por entendido que su labor de renovación, inevitablemente tendría una aniquilación militar.

---

<sup>22</sup> La lectura y exposición de las escrituras, la discusión y la enseñanza en la fe, el canto y las oraciones.

- **Jesús como reformador de las estructuras de poder**

El movimiento de Jesús puede ser entendido como un grupo forjado durante la vida de Jesús o como uno que apelaba a su persona posterior a su muerte. Sea la etapa que se elija, es ineludible no valorar el impacto que tuvieron las acciones de Jesús en su contexto. Según R. A. Horsley *“Jesús habría sido un reformador social de tipo radical que pretendía transformar la vida de los pueblos de Galilea reformando las estructuras de poder”* (Gianotto 2003, 41). La visión de Jesús con respecto al reino de Dios era política y se concretaba en una transformación de la sociedad. La actitud del imperio romano contra Jesús amerita tal conclusión, ya que el proceder contra Jesús *“es el proceder contra alguien que subversivamente había cuestionado el poder”* (Malina 2001, 55).

El hecho de dividir la esfera política de la religiosa, se debe a concepciones modernas; sin embargo, las categorías del I siglo eran diferentes (Carter 2011, 99), ya que tienden a comprender ambas esferas, hoy separadas, como interdependientes. Para los romanos como para los judíos, Dios desplegaba su voluntad en ambas esferas. Una acción religiosa tendía a tener consecuencias socio-políticas, y viceversa. De este modo, la muerte de Jesús se debió, primariamente, a la potencialidad subversiva de su mensaje, la cual amenazaba el monopolio religioso sacerdotal y el poder económico romano. Si el mensaje de Jesús fue propicio para el pueblo subyugado y contundente para el imperio, es claro que solo fue adaptado por sus seguidores en una etapa posterior a su muerte, ya que también buscaban responder a su situación vital.

- **Comprensión religiosa, política y teológica de la muerte de Jesús**

La muerte en cruz de Jesús es un hecho histórico<sup>23</sup>. En los escritos

---

23 “El complot definitivo aparece en la pasión y está narrado por los cuatro evangelistas. Parecería que hasta Juan se ha vuelto «sinóptico», a la hora de contar el proceso de la muerte de Jesús. Esta relativa “coincidencia sinóptica” de los cuatro

evangélicos se distinguen los constantes conflictos entre Jesús y quienes serían los causantes de su muerte (Ellacuría, 1977, 17), “*los círculos de poder*” (Mateos 1995, 73). En efecto, un estudio desde una triple perspectiva nos permitirá obtener una comprensión más clara de la misma y, a su vez, nos cuidará de caer en subjetividades. La triple óptica; a saber, religiosa, política y teológica aplicada a los textos que narran la muerte de Jesús no es arbitraria, sino que es una comprensión propia de los testigos (Cordovilla 2008, 182).

Según la óptica religiosa, la muerte de Jesús fue vista como la de un profeta o mesías. Ante la cosmovisión del judaísmo, Jesús muere como un maldito (Dt 21,21-23; Ga 3,13) y dicha muerte es la muestra de la falsedad de su mesianismo<sup>24</sup> (2008, 182). La reunión de las autoridades religiosas de los judíos del I siglo, los sumos sacerdotes y ancianos (Mt 26, 3), los escribas (Mc 14,1; Lc 22,2) y los fariseos (Jn 11,47), certifican una oposición religiosa y hacen notar que el desprecio hacia Jesús no pasaba de ser personal e institucional (Ellacuría 1977, 18). Los interrogatorios que narran los evangelistas develan que el disgusto yacía en cuestiones puramente doctrinales. Es decir, las enseñanzas de Jesús más que ser contradictorias a las de las autoridades judías, respondían a las necesidades pujantes del pueblo. En palabras de Ignacio Ellacuría (1977): “*Jesús y sus enemigos representan dos totalidades distintas, que pretenden dirigir contrapuestamente la vida humana; se trata de dos totalidades prácticas, que llevan la contradicción al campo de la existencia cotidiana*” (17). Ciertamente, Jesús con su interpretación novedosa de los escritos autoritativos de Israel desestabilizaba la situación cómoda de la elite religiosa (Bovon 2007, 44).

Las acusaciones contra Jesús en el ámbito religioso tenían que ver con tradiciones y la legitimidad del templo (Mt 26,61). Para la estructura

---

evangelistas indica el carácter histórico del fondo de la narración” (Ellacuría 1977, 18).

<sup>24</sup>“El teólogo y biblista Benito Barconcini refiere “que otros habían dicho que eran el Mesías y no fueron condenados” (Marconcini 1998,207 en Paz 2014, 51).

religiosa judaica, una lectura diferente de la ley representaba el ataque de un rebelde y alterador socio-religioso (Paz 2014, 48), siendo la muerte en cruz la única sentencia. Esta condición de muerte nada digna para un judío, fue releída por los seguidores de Jesús, afirmando que Jesús murió de manera paradójica para traer salvación y esperanza a través del sufrimiento.

En el nivel político, la muerte de Jesús fue comprendida como la muerte de un esclavo<sup>25</sup>. “*Ante el poder político de Roma, Jesús muere en el contexto de un conflicto y lucha de autoridades y realezas*” (Cordovilla 2008, 183). Tal argumentación adquiere veracidad al observar las acusaciones contra Jesús frente a las autoridades gubernamentales. Según el evangelio de Lucas (23,2), Jesús incitaba al pueblo a levantar una rebelión y enseñaba a no obedecer las ordenanzas del imperio (Ellacuría 1977, 18). Dicho temor imperial se esclarece por la pregunta que se le dirige a Jesús: ¿Eres el rey de los judíos? (Mr 15,2). En tal contexto el ideario de mesías es presentado como el de un revolucionario militar, ante el cual Pilato no dudó en actuar buscando quitarse de encima tal amenaza.

En el siglo I ya existía un conjunto de ideas teológicas que legitimaban el poder del imperio romano (Carter 2011, 125). Estas concepciones justificaban el proceder del imperio sobre los pueblos dominados y modelaban la vida y estructura social (2011, 125). Las personas creían que rebelarse contra Roma era en sí una rebelión contra los dioses. Para que Jesús tuviera un final mortal por parte del imperio era lógico que su persona y su mensaje eran observados por la jerarquía romana como una amenaza contundente<sup>26</sup>. Tal óptica no fue diferente en

---

25 “La muerte de Jesús es la muerte del *esclavo crucificado*, semejante a la de aquellos siete mil esclavos que fueron crucificados después de la derrota de Espartaco en la *Via Appia* en el siglo I a.e.c, como castigo por su sublevación y su lucha por la libertad” (M. Hengel 1988 en Cordovilla 2008, 183).

26 “Jesús era consciente de la peligrosidad de su vida y de que su actuación ofrecía motivos para llevarlo a la muerte (Jn 7,1; cf. 2,24-25; 5,16-17; 7,19, 25-26, 30-35; 8,20, 59; 10,30-31, 39; 11,8, 53-54, 57)” (Ellacuría 1977, 20).



cuanto a las afirmaciones de los discípulos de Jesús, ya que entendían que fue Jesús quien había manifestado el reino o reinado de Dios. Tales palabras implícitamente desplazaban a la divinidad imperial Júpiter y deslegitimaban el gobierno de Roma.

### Ideas teológicas sobre Roma

Entre las ideas principales están: "(1) Los dioses han escogido a Roma. (2) Roma y sus emperadores son mediadores del dominio, la voluntad y la presencia de los dioses entre los seres humanos y, (3) Roma manifiesta las bendiciones de los dioses -seguridad, paz, justicia, fidelidad, fecundidad- entre quienes se someten al dominio del imperio... El poeta Virgilio, por ejemplo, hace que Júpiter designe a Rómulo para fundar Roma y su imperio, del cual este dios declara: "No le pongo límite de espacio ni de tiempo, sino que he dado un imperio sin fin" a los romanos, que serán "señores del mundo" (*Eneida* 1.254-282). Más tarde, Anquises le anuncia a Eneas que la misión de Roma es "gobernar el mundo... coronar la paz con la justicia, perdonar al vencido y aplastar al orgulloso" (*Eneida* 6.851-853)" (Carter 2011, 125-126).

Desde la perspectiva teológica se acota que la muerte de Jesús es la del "*hijo de Dios*" (Cordovilla 2008, 183). Jesús muere como el hijo abandonado por su padre a causa del pecado (Mr 15,34. Cf. Sal 22,2), aunque tal entrega por parte de Jesús es consecuente con el plan divino (Cf. Mr 14,35) y fruto de su "*propia libertad*" (2008, 184).

Ciertas redacciones semejantes antes y después de la muerte de Jesús parecen evidenciar que fue Jesús mismo quien consideraba su muerte como expiatoria y soteriológica (1 Co 11,24-25. Cf. Lc 22,19-20; Mc 14,22-24 y Mt 26,28). La comprensión de sus discípulos, posterior a la cena del Señor desde la praxis pascual última de Jesús, evoluciona en razón de resaltar el sentido que tiene dicha muerte y deja de lado las

razones de la misma (Ellacuría 1977, 21). De ahí es que el cristianismo posterior brinda importancia a la celebración de muerte y resurrección, obviando la vida histórica de Jesús.

No existe razón para relegar las razones de la muerte de Jesús a un ámbito en específico, sea este religioso, político o teológico, ya que la cosmovisión de dicho tiempo no separaba tales esferas humanas.

Si desde un punto de vista teológico-histórico puede decirse que Jesús murió por nuestros pecados y para la salvación de los hombres, desde un punto de vista histórico-teológico ha de sostenerse que lo mataron por la vida que llevó. La historia de la salvación no es ajena nunca a la salvación en la historia. No fue ocasional que la vida de Jesús fuera como fue; no fue tampoco ocasional que esa vida le llevara a la muerte que tuvo. La lucha por el Reino de Dios suponía necesariamente una lucha en favor del hombre injustamente oprimido; esta lucha le llevó al enfrentamiento con los responsables de esa opresión. Por eso murió y en esa muerte les venció (Ellacuría 1977, 24).

El motivo de los conflictos entre Jesús y los poderes de su tiempo nacieron por su actividad que buscaba liberar a las personas de la subyugación ideológica y religiosa del imperio romano y la coyuntura judía (Mateos 1995, 73). Los que procuraron la muerte de Jesús, indiscutiblemente, sabían lo que estaban haciendo (Pikaza 1997, 144 en Paz 2014, 54).

- **La cruz como el medio revelatorio de Dios y transformador del mundo**

La cruz *“ha sido el lugar supremo de la revelación de Dios”* (Cordovilla 2008, 187). Todas las esperanzas judías depositadas en la persona de Jesús asumieron un nuevo sentido desde los eventos de su muerte y resurrección (Theissen 2005, 96). En tal sentido, la teología actual ha pensado en la identidad de Dios desde el evento histórico de la muerte de Jesús en la cruz. Los pasajes desde donde se ha iniciado dicha labor

exegética se encuentran en la primera carta a los Corintios, capítulos 1 y 2. En estos pasajes, el apóstol Pablo describe con exquisita elegancia la manifestación divina en medio de locura y bajeza, sobreponiéndola sobre la fuerza y sabiduría humana (Cordovilla 2008, 187). En efecto, la declaración luterana: "*Crux sola est nostra theologia*" parece tener suficiente veracidad.

La muerte de Jesús en la cruz, la cual es "*la clave del proyecto teológico y misional de Pablo*" (Vidal 2005, 40), debe ser vista como un acto de solidaridad de Dios para con la humanidad, no un evento donde Dios haya sufrido la muerte juntamente con su hijo. La solidaridad divina se manifiesta en el acto de darse a favor del sufrimiento humano en la acción del hijo (Flp 2,6-8). Bien lo manifiesta Ángel Cordovilla (2008):

El Padre participa en la vida, en la pasión y en la muerte de su Hijo. Toda la vida del Hijo es un don que el Padre nos da y nos envía... La entrega que el Padre hace del Hijo (Rm 8,32) hay que entenderla, no como un castigo del Padre al Hijo, sino como la donación que el Padre mismo hace de sí en el Hijo por amor a los hombres. Aquí llega Dios a su grado máximo de solidaridad, compasión y amor por su criatura: asume su misma condición en el Hijo por el Espíritu para salvarla, redimirla y llevarla a su perfección desde dentro de su carne y de su historia (188).

Si bien la participación de Dios en el sufrimiento humano se manifiesta en el don del Hijo, la imagen de Dios como ser supra-natural se torna cercano, es decir, el Dios-divino se hace Dios-humano. La solidaridad no sólo es brindar una salida de su sufrimiento a las personas, sino constituirse en un ser alcanzable, más cercano, más amigo (Haight 2007, 383). El Hijo es él que, asumiendo forma humana, vivió el dolor humano mediante la cruz.

La cruz ciertamente revela la característica compasiva y amorosa de Dios (1 Jn 4,8), ya que solo el amor condujo al Hijo, por obra del Padre, a asumir la realidad del otro. Sólo así podemos afirmar que en la muerte

de cruz de Jesús se manifiesta la sabiduría y el poder de Dios (1 Co 1-2), que es capaz de modificar el curso de la historia humana.

Los efectos que produce tal muestra de amor y compasión no se agotan en la identificación con el sufrimiento humano. Según el escrito joánico, *“la cruz de Cristo es la expresión de la victoria del amor e inicio de la transfiguración del mundo”* (Cordovilla 2008, 190). En esta etapa de la acción reveladora de Dios por medio de la cruz, se inicia la labor redefinidora del Espíritu, ya que, si la calamitosa muerte de Jesús en la cruz fue reinterpretada por sus discípulos como la acción del Espíritu (Hch 2-3), sucede lo mismo con la comprensión de su labor como movimiento de fe en un mundo en detrimento.

La transfiguración del mundo debe entenderse en dos sentidos: primero, como la reformulación de la identidad del creyente (judío - gentil) en Jesús<sup>27</sup>. La fuerza del cristianismo primitivo como movimiento de transformación se observa más claramente en la misión paulina y las comunidades que formó. En todas sus cartas se hace escuchar con fuerza la centralidad de la cruz y los efectos que tuvo en la nueva cosmovisión como pueblo (Gil 2015, 71). Para Pablo la verdadera identidad judía solo se descubría en la cruz de Jesús.

En segundo lugar, la transfiguración tiene el efecto de recomponer las relaciones humanas: *“la muerte de Jesús en la Cruz fue el modo como Dios mostraba su justicia justificando”* (Gil 2015, 99). Aquí es propicio introducir la concepción de salvación adquirida en Jesús. El carácter manifiesto de la salvación en la comprensión paulina abarca todos los ámbitos de la vida humana (Haight 2007, 403). En efecto, el beneficio

---

27 “Pablo no sólo reformuló la identidad del judío creyente en Jesús, sino que su relectura teológica de la memoria colectiva tuvo consecuencias para la identidad de todo judío; el Dios que se reveló en el crucificado era Yahvé, el Dios de Israel, y esto no solo concernía a los creyentes en Cristo, sino a todos los creyentes en Yahvé. Y este cambio no afectaba únicamente a los privilegios de Israel respecto del plan de Dios sino también a los parámetros mediante los que un judío se identificaba como tal” (Gil 2015, 93).

del don de la cruz alcanza a todo ser humano; Dios no desea víctimas, sino vida. En la Cruz, Dios se abre a la humanidad en amor dignificador y gratuito. La consolidación de dicho plan restaurador de la humanidad se da en la organización de grupos, las cuales posteriormente se llamarán *Ekklesia* (Gil 2015, 100).

- **La predicación paulina como propuesta de configuración de una nueva sociedad**

Las lecturas actuales sobre la misión paulina afirman que el movimiento cristiano del siglo es propiamente reformador. Es indudable que su cosmovisión fue la chispa inicial de una nueva sociedad, una sociedad donde la vida humana hallará sentido y color (Rojas 2010, 22). Este énfasis de las comunidades primitivas en la transformación del mundo tiene como base, según la comprensión de los discípulos, el designio de Dios<sup>28</sup> (Carter 2011, 37). El evangelista Lucas, al sustentar la labor de Jesús en el pasaje de Is 61, cuestiona de manera directa e indefectible, la jerarquía romana que beneficiaba a la élite (2011, 37).

La predicación paulina alcanzó mucha aceptación debido a que respondía a necesidades urgentes de la población, fueran estas en el ámbito religioso, teológico o social. Frente a las ofertas filosóficas y religiosas, el mensaje cristiano llegó al pueblo grecorromano como una respuesta a sus necesidades más profundas. De igual forma, el mensaje sobre la resurrección y la moral cristianas se establecieron como alternativas de sentido, ya que mostraban un novedoso horizonte espiritual y ético (Rojas 2010, 22).

---

<sup>28</sup>“Lucas presenta el ministerio público de Jesús como ministerio de transformación, enmarcándolo con una cita de Is 61,1-2” (Carter 2011, 37).

## 4. ANÁLISIS EXEGÉTICO DE 1 CORINTIOS 1, 17-25

### ■ Razón y organización de la carta

La carta a los corintios tiene respuestas de Pablo a las inquietudes y problemáticas internas de la joven comunidad creyente. Según las palabras de propio apóstol, esta información proviene de dos fuentes; primero, recibió noticias directas (1,11; 5,1; 11,18) y; segundo, por medio de escritos (7,1). El panorama que el escrito paulino muestra es compleja, ya que trasluce sucesos delicados dentro de la *ekklesia* en Corinto. Había rivalidad entre creyentes, acciones de inmoralidad y una manifiesta exclusión en base al status económico.

Los medios de información respecto a la situación de la iglesia en Corinto también reflejan dos grupos sociales: aquellos que comunican las divisiones y exclusiones parecen pertenecer al grupo de status bajo de la sociedad. En cuanto a la carta enviada, consultando temas como el matrimonio, la carne sacrificada a los ídolos y el uso de los dones, esta parece venir de un grupo más acomodado socialmente (Foulkes 1996, 60).

Es lógico que muchas de las vicisitudes eran repercusión del hecho de vivir su fe en un mundo de valores y directrices diferentes y hostiles. Las actitudes y acciones de los corintos, aun de los que formaban parte de la comunidad creyente, reflejaban las construcciones sociales y culturales en las cuales se habían formado como seres humanos. En tal sentido, se requiere una lectura diferente de cómo debían ser las relaciones humanas desde el suceso de Cristo.

### ■ Estructura, trama y contexto literario del texto: 1 Co 1,17-25

- Delimitación del texto

La perícopa seleccionada forma parte de un constructo complejo y amplio (1,1 - 4,21). Aunque la parte inicial (vv. 1-9) cumple el papel

introdutorio de la epístola, también notamos su funcionalidad al brindarles sentido a las líneas siguientes del escrito. Del versículo 1,10 al 4,21 la carta trata sobre las divisiones que nacieron en Corinto. El capítulo 5 inicia con el tema de la inmoralidad dentro de la congregación. Observando tal cambio consideramos que el primer bloque busca construir la base argumentativa teológica para solucionar los problemas de dicha iglesia.

La división siguiente busca responder a la función que cumple el fragmento que va de los versículos 17 – 25 del primer capítulo dentro de la tratativa de la primera problemática en la Iglesia de Corinto. Los párrafos interdependientes siguen el siguiente orden:

- Párrafo **1,1-3**: presentación y saludos de Pablo.
- Párrafo **1,4-9**: acción de gracias por los privilegios recibidos por los Corintios de parte de Dios “palabra y conocimiento”.
- Párrafo **1,10-16**: exhortación contra la división dentro de la congregación.

**Transición 1,17**: el versículo cierra el párrafo anterior, a su vez, abre el tema del siguiente.

- Párrafo **1,18-24**: presentación del evangelio y sus repercusiones entre los gentiles y judíos.

**Transición 1,25**: el versículo cierra el párrafo anterior, a su vez, abre el tema del siguiente.

- Párrafo **1,26-31**: los medios escogidos por Dios y sus razones para tal selección.
- Párrafo **2,1-5**: presentación de su labor como predicador del evangelio y la respuesta a la introducción del párrafo 4.

- Párrafo **2,6-9**: sabiduría de Dios contrapone a la sabiduría del mundo, explicando el párrafo anterior.
- Párrafo **2,10-16**: el medio de la revelación de la sabiduría de Dios y el límite de los incrédulos.
- Párrafo **3,1 - 4**: realidad conductual de los corintios, respuesta al párrafo 3.
- Párrafo **3,5-23**: posición de los ministros del reino de Dios mediante la veracidad de sus labores.
- Párrafo **4,1-16**: exhortación: los creyentes deben de imitar la labor de servicio de los ministros.
- Párrafo **4,17-21**: amonestación final.

En la delimitación presentada se debe notar que tanto el v. 17 como el 25 cumplen una función introductoria y concluyente del párrafo anterior y posterior, por lo cual la estructuración del texto y la identificación de la trama están basados en los versículos 18-24, teniendo presente siempre las funciones que cumplen los versículos inicial y final en la comprensión de la perícopa. Aquí se pueden resaltar dos conceptos.

- Dios dispuso salvar a los creyentes por medio de la predicación (1,21) y,
- la predicación tiene dos repercusiones en las personas (1,18).



- **Estructura del texto**

Nuestro acercamiento al texto responde a la estructura quiástica.

- a. El significado de la cruz de Cristo frente a los que se pierden y salvan v. 18.
- b. El contenido de la sabiduría e inteligencia del mundo v. 19.
- c. La sabiduría humana vista como verdadera locura v. 20.
- d. *La predicación como forma de anuncio y el evangelio como el medio de salvación v. 21.*
- c'. Lo que buscan los que no creen; "judíos" "griegos" (mundo) v. 22.
- b'. El contenido del evangelio; "Cristo crucificado" y lo que es para los perdidos v. 23.
- a'. El significado de "Cristo" para los llamados v. 24.

- **La trama del texto**

Pablo responde a la problemática de divisiones y disensiones en la congregación de Corinto informado por los de Cloé. Esto abarca desde 1,10 – 4,21, explicándolo alrededor del misterio de Jesucristo. La parte central es 1,18-25, y sobre esté fragmento gira toda la argumentación.

- **El principio o exposición** es el v. 18.
- **El nudo o complicación** son los vv. 19-20.
- **El clímax o la acción transformadora** es el v. 21.
- **El desenlace** son los vv. 22-23
- **La situación final** es el v. 24.

- **Contexto retórico de 1 Co 1,18-24**

Siendo el texto referido una pieza del constructo general que abarca del 1,1 - 4-21, la exposición de los elementos retóricos trabajará dicho tejido textual.

- **Captatio:** 1,1-3
- **Dispositio:** 1,12
- **Exordium:** 1,4-9
- **Narratio:** 1,10-11
- **Propositio:** 1,13
- **Partitio:**
  - Grupos rivales en la Iglesia 1,10-17.
  - El mensaje de la cruz vs discursos sabios 1,18 - 2,5.
  - El mensaje de la cruz: sabiduría de Dios revelada por el Espíritu 2,6-16.
  - Grupos rivales en la Iglesia 3,1-4.
  - Los líderes son servidores, no competidores 3,5-23.
  - Los líderes son administradores, no dueños 4,1-16.
- **Probatio:** Aquí tenemos varias citas del AT, ubicadas en cada parte que desea aclarar:
  - En el caso de los versículos de **1,18 - 2,5** aparece la siguiente cita "*porque dice la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto?*" (vv. 19-20a). Esto evoca la idea de pasajes como Is 19,12; 29,14; 33,18; Sal

33,10. Otra cita *“él que se gloríe, gloríese en el Señor”* (v. 31), que pertenece a Jr 9,22-23.

- En el bloque de **2,6-16** aparece la cita: *“lo que ni ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman”* (2,9) corresponde a Is 64,3; Jr 3,16; Sal 19 4 y Si 1,10. La siguiente cita es *“¿Quién conoce la mente del Señor para instruirle?”*, que corresponde a Is 40,13.
- Finalmente, los versículos de **3,5-23** citan la frase: *“El que enreda a los sabios en su propia astucia... El Señor conoce cuán vanos son los pensamientos”* (3,19b, 20a), que evoca el texto de Jb 5,13 y Sal 94,11.

Lo peculiar en la forma paulina al citar los pasajes veterotestamentarios radica en que su patrón sigue citas pertenecientes a profetas o escritos litúrgicos. Estos dos grupos son fundamentales en la construcción religiosa del judaísmo. Ahora, los bloques en que aparecen las citas, corresponden a las partes del discurso donde se trata el tema de la cruz de Cristo frente a la sabiduría del mundo y la relación de los ministros de la palabra con respecto a la revelación de la centralidad de la cruz. Todos se rigen bajo citas duales, es decir, profético-litúrgicas.

Hasta aquí se ha logrado observar la estructuración de la respuesta paulina ante las divisiones que se estaban suscitando en la comunidad de Corinto. También se tiene en claro que la formulación de Pablo tiene como centralidad el mensaje de la cruz, en razón de que entiende que la comunidad es única y una en la revelación novedosa de la cruz. Sin embargo, comprender la lectura autoestigmatizante de la cruz en este contexto, conlleva primero esclarecer la relación que tenía Pablo con dicha comunidad. Si la intención de Pablo es liberar a los creyentes excluidos de los abusos de los creyentes “fuertes (ricos)”, mediante una relectura de la pobreza divina (muerte en cruz), primero tiene que legitimar que su lectura y quien lee de dicha forma, son autorizados por entidades mayores, a saber, divinas.

## ■ Pablo y su relación con la comunidad creyente de Corinto

Luego de establecer la iglesia en Corinto, Pablo permaneció en la ciudad durante 18 meses aproximadamente (Hch 18,1-7). Comentarios propios del apóstol afirman que vivió entre los corintios como un artesano más (Vidal 2008, 31) (1 Co 4,10-13), ya que no admitía recibir ayuda económica de la comunidad creyente (1 Co 4,11-12; 9,1-15). La actitud de Pablo al adecuarse a una vida sencilla y noble, fue una de las formas de mostrar la veracidad de su mensaje. El hecho de darse a la labor misionera sin ser gravoso económicamente para el pueblo y a pesar de ello ser rechazado como apóstol, muestra claramente la actitud del Señor que predicaba<sup>29</sup>.

Según datos en Hechos 18,4-15, la presentación de su mensaje entre los judíos tuvo respuestas muy variadas por parte de su público. Cierta grupo actuó con anhelos de que Pablo fuese expulsado y otros con más aceptación tanto a la persona de Pablo como a su mensaje. De este grupo que fue receptivo al mensaje paulino se constituyó la futura comunidad de fe en Corinto (1996, 59).

Tal realidad nos muestra que cierto grupo de la iglesia de Corinto no estaba de acuerdo con el estilo de vida y mensaje de Pablo. De lo contrario, no habría razón para que Pablo se hubiese tomado todo un capítulo para defender la legitimidad de su labor (Cf. 1 Co 9). Por otro lado, muchos de los problemas que Pablo aborda tienen que ver con los comportamientos y "*usos sociales de la élite*" (Carter 2011, 88). El disgusto de este grupo por el mensaje paulino no yacía en argumentos sólidos, sino en que dicho mensaje contrastaba en gran medida con la forma de vida que el grupo elitista desea llevar dentro de la iglesia.

---

29 "Pablo se introdujo en la ciudad de Corinto como miembro de la comunidad judía, donde conoció a una pareja de su propio oficio, extranjeros ellos también, y consiguió con ellos techo y trabajo (Hch 18,1-3)" (Foulkes 1996, 59).

## ■ Interpretación de la perícopa de 1 Co 1,17-25

**17** οὐ γὰρ ἀπέστειλὲν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. **18** Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύνამις θεοῦ ἐστίν. **19** γέγραπται γάρ· ἀπολώ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. **20** ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; **21** ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. **22** ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, **23** ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, **24** αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. **25** ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων (Aland, *The Greek New Testament*, edición electrónica Logos Bible).



**17** Por tanto, no me envió Cristo a bautizar sino a evangelizar, no con palabra sabia, de tal modo que no pierda eficacia la cruz de Cristo. **18** En efecto, la palabra de la cruz es tontería a los que se pierden; más a los que se salvan, para nosotros es poder de Dios. **19** Ciertamente, escrito está: Haré que perezca la sabiduría de los sabios, y la comprensión de los inteligentes. **20** ¿Dónde [está el] sabio? ¿Dónde [queda el] experto en la ley? ¿Dónde [el] disputador de esta era? ¿No ha convertido Dios en locura la sabiduría del mundo? **21** Puesto que [porque] en la sabiduría de Dios el mundo por su sabiduría no conoció a Dios, se complació Dios en salvar a los creyentes por la necedad de

la predicación. **22** Ya que aún los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría. **23** Pero nosotros anunciamos a Cristo crucificado, para los judíos, ciertamente un escándalo, más para los gentiles, insensatez. **24** Por lo contrario, para aquellos, los llamados, así judíos como griegos, Cristo poder de Dios y sabiduría de Dios. **25** Ya que lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios más fuerte que los hombres.

[Traducción propia]

## 5. ANÁLISIS SOCIO-EXEGÉTICO DE 1 CO 1,17-25

### ■ La relectura del valor de la cruz de Jesús

El final del v. 17b *“... no con palabra sabia, de tal modo que no pierda eficacia la cruz de Cristo”*, parece ser explicada con el pasaje de (2,4) *“... mi predicación no se apoyaba en persuasivos discursos de sabiduría, sino en demostración del Espíritu y de su poder...”* (BJ 1999). La mención de *“palabra sabia”* con *“persuasivos discursos”* de sabiduría parece ser una antítesis del *“Espíritu y de su poder”*, pero en el discurso de sabiduría ¿qué relación tiene con demostración del Espíritu y de su poder? El autor sin demora responde que ese discurso sabio proviene de la sabiduría de los hombres (2,5a) y que la demostración del Espíritu tiene que ver con el poder de Dios (2,5b).

Ahora, esta demostración de Espíritu y de su poder es a la vez un discurso *“pues [es] “la palabra de la cruz...”* (1,18a) la cual, en última instancia, nace de una determinación propiamente divina: *“...se complació Dios en salvar a los creyentes por la necesidad de la predicación”* (1,21b). Para dar valor a lo que evidentemente es signo de vergüenza, la cruz, Pablo recurre a supeditar y afirmar que su predicación y el contenido de la misma, provienen de la voluntad y el poder divinos. Por

tanto, el valor de la cruz solo era comprendido por quienes aceptaban dicha revelación. Con tal argumentación desvaloriza los discursos humanos, ya que dicha sabiduría no logra observar el sentido de la cruz.

El v 1,18 menciona que "...la palabra de la cruz es tontería a los que se pierden" pero "... a los que se salvan [y aclara] - para nosotros (cf. 23a) – es poder de Dios". Con el pronombre "nosotros" parece dirigirse a las personas que ya habían aceptado el mensaje de la cruz de Cristo, un mensaje que dignificaba a las personas de status inferior, pero ¿qué de los ricos? ¿Qué sentido encontraban estas personas en el mensaje dignificador del evangelio si formaban parte de la clase social alta?

La frase inicial de "dunamij qeou/ estin" (vv. 18, 24,) responde a la problemática del contenido del evangelio frente a los judíos y gentiles. El poder en el contexto del judaísmo del I siglo d.e.c. se hallaba en la ley. La fuerza que Dios le da a su pueblo no es otra cosa que la ley. Por la ley él crea el mundo, dirige a su pueblo y les da santificación y poder a quienes la obedecen. La ley es entonces poder salvador en tanto revelación de la voluntad de Dios (Kittel 2002, 188), pero que dicho poder, según la lectura paulina, se manifestó en la inesperada forma de actuar de Dios, es decir, en la cruz.

Con respecto a la "*predicación de la cruz*" se debe entender que, en el tiempo de la crucifixión de Jesús, las personas que eran lapidadas eran luego colgadas en un árbol, mostrando así que su muerte fue repercusión de la maldición de Dios. No obstante Pablo, al afirma que la cruz no es vituperio y maldición, no trata de negar dicha realidad, más antes resalta que dicha forma de muerte obtiene un nuevo valor debido a que Dios determinó manifestarse en tal acontecimiento (Cf. 1,21). Aquí es notable la relectura de Pablo, afirmando que el suceso de la muerte de Jesús en ningún sentido fue querido ni pensado por Jesús como un sacrificio. Tampoco dicha muerte era signo de gloria y lugar de revaloración; al contrario, era el lugar para destruir la dignidad y la vida humana (Bermejo 2018, 174).

Volviendo al texto, ¿quiénes son los que se pierden? El versículo (22a) habla de judíos y griegos, es decir, todo ser humano, ya que es la forma judía de dividir la totalidad de la humanidad; pero específicamente, aquellos que *“piden señales...y buscan sabiduría”* (v. 22b). Estas *“señales”* hacen de la cruz de Cristo un *“escándalo para los judíos”*; y la *“sabiduría griega”* convierte el evangelio en *“insensatez para los gentiles”*. Debido a estas cosmovisiones es que realiza una relectura completa de tal suceso, llegando así a comprenderla como parte del designio de Dios en función a los beneficios que comportaba; es decir, la liberación de la maldición de la ley y del pecado. Se obtiene así la reconciliación del judío y del pagano para con Dios (Léon-Dufour 2002, 214). La comprensión paulina el acontecimiento de la muerte de Jesús tenía implicancias teológicas, pero sobre todo sociales y eclesiales, ya que trata de responder a problemáticas propias de dichos entornos.

Ahora, ¿quiénes son los que se salvan?, aparte de aclarar que alude a los que anuncian a Cristo (cf. v. 1,18b; 23a), incluye a los *“llamados, lo mismo judíos que griegos...”* para quienes Cristo es *“fuerza de Dios y sabiduría de Dios”*. Para la cosmovisión neotestamentaria toda la comprensión respecto a la manifestación del poder de Dios yace en el hecho de Cristo. Aquí ingresa a detallar otro elemento de transformación propio de los movimientos religiosos. Fernando Bermejo lo explica de la siguiente manera:

La transformación de un predicador apocalíptico judío cuyas esperanzas fueron defraudadas en un ser glorioso y digno de veneración se vuelve inteligible en virtud de las condiciones psicosociológicas y culturales... El fenómeno, bien conocido en la historia de las religiones, consiste en el encumbramiento progresivo de los maestros espirituales -y *a fortiori* de aquellos considerados fundadores de un nuevo movimiento-, unido a la tendencia a idealizar a los difuntos, halla una clara ejemplificación en el caso de Jesús (2018, 447).



Es decir, que para que Jesús se convirtiese en *“fuerza de Dios y sabiduría de Dios”* según Pablo, todo tiene su inicio en la voluntad divina y, por supuesto, en la obediencia de Jesús. Esto quiere decir que lo que se afirma de Jesús en los evangelios y la teología paulina, no es exactamente lo que Jesús era mientras vivía. Todo lo que se afirma de Jesús es una reconstrucción elaborada una vez acabada la vida de Jesús. Sólo en tal sentido, cuando una persona, de cualquier status social o procedencia territorial, aceptaba que Dios determinó usar un medio escandaloso y descalificado, la gloria naciente de tal acto eliminaba las barreras (sociales, económicas y religiosas) que hacían imposibles la unidad y la armonía dentro de la iglesia de Corinto.

El valor de la cruz está en que despoja al rico y sabio de su óptica hacia los débiles. La lógica se encuentra en que si Dios, sabio y poderoso, asumió una forma vil y menospreciante para acercarse al mundo, a los pobres y excluidos se les libera con la relectura de la cruz. Y a los ricos y poderosos se les enseña a liberarse y a ser más humanos. Por ende, la dignificación humana radica en dejar actitudes y posiciones que destruyen la plenitud de la vida.

### ■ El valor del discurso humano y divino sobre la cruz

Pablo realiza las siguientes afirmaciones con respecto a la diferencia de los discursos: primero, que es enviado a *“evangelizar”* (1,17a), y segundo, que su evangelio tiene como contenido *“a Cristo crucificado”* (1,23a; 2,2), como muestra de *“la fuerza de Dios y sabiduría de Dios”* (1,18b, 23b) y, en tercer lugar, que su labor kerigmática es respaldada por *“la demostración del Espíritu y de su poder”* (2,4b). En el caso de los llamados *“intelectuales de este mundo”* (1,20), de su discurso se dice que está hecho en base a *“palabras sabias”* (1,17b; 2,4a cf. 2,1). Por consiguiente, la sabiduría de los intelectuales pasa a ser denominada *“sabiduría de este mundo, abocados a la ruina”* razón por la cual no se logra, mediante ésta, conocer a Dios (1,21a).

El discurso “cristiano” es “*sabiduría de Dios*” (2,7a) y dispuesto de esta forma mediante “*la divina sabiduría*” (1,21a). La sabiduría humana que no logra captar esto, despoja a la cruz de su contenido esencial (1 Co 1,17) (Kittel 2002, 1051). La realidad escandalosa de la muerte, que es vista como tontería para los que van a la perdición, es poder de Dios para quienes creen. Este acto inédito termina siendo presentado como la sabiduría de Dios y, por lo tanto, verdadera sabiduría para los perfectos (1 Co 2,6-7). Dios hace del acto denigrante y escandaloso la forma en la que manifiesta su poder y conocimiento. Con tales explicaciones es claro que Pablo afirma que su comprensión y planteamiento práctico socio-teológico proviene de ámbitos supra-humanos.

Para Pablo, el mensaje de la cruz tiene implicaciones sociales y eclesiales y dicha comprensión radica en aprehender mediante la fe dicho mensaje; quienes no derriban las paredes divisorias, tanto en el espacio eclesial como social, niegan el contenido esencial de la cruz de Cristo. Dios, al inutilizar el saber humano, invalida indefectiblemente la comprensión del orden social (la jerarquía socio-económica) y eclesial (divisiones entre ricos y pobres en la iglesia de Corinto) reinante; ya que dichos problemas no nacen en Corinto como actos novedosos, sino como sostenimiento por parte de ciertos creyentes (poderosos y ricos) de la cultura imperial dentro del ámbito eclesial.

## ■ El mensaje de la cruz

Los temas sobre los cuales se sustenta la razón de la carta a los corintios son la cruz y la resurrección. La comprensión apropiada de dichos temas subyace en el abordaje de ambos baluartes de la teología paulina. La separación o exclusividad de una de ellas ha llevado a extremos prácticos en el ámbito eclesial.

La historia de la Iglesia nos ha mostrado que, si se enfatiza sólo la cruz, sin la resurrección, se crea una teología que sacraliza un sufrimiento resignado ante los vejámenes de la vida. Al ignorar

las acciones y el testimonio de Jesús en la sociedad conflictiva de su tiempo, este tipo de teología desecha todo lo que da sentido a su sufrimiento: su amor y solidaridad con los hombres y mujeres privados del acceso a Dios y a la vida en todas sus dimensiones. Por otro lado, cuando los cristianos formulan una teología divorciada de la cruz y concentrada exclusivamente en la resurrección, fácilmente caen en el triunfalismo y la exaltación del éxito. Lejos de fomentar un evangelio del éxito de la prosperidad como el que se predica a menudo hoy en día, la resurrección recalca más bien que el camino de la cruz es el estilo de vida que agrada a Dios. Al resucitar a Jesús, Dios ha puesto su sello de aprobación a la vida compasiva, solidaria y combativa que él llevo (Foulkes 1996, 78).

Para Pablo y, por consecuencia, para los creyentes ("*salvos*") en Corinto, la "*insensatez de Dios*" conlleva una magnífica fuerza transformadora. Luego de brindarles una explicación del sentido oculto de la cruz, Pablo les confronta, al pedirles que observen dicha inversión de valores en sus propias realidades sociales (1,26-31). Aún la propia experiencia de Pablo antes de ser portador y predicador del mensaje de la cruz, afirma el poder renovador de la cruz. Para lograr alcanzar verdaderamente dicho horizonte, tuvo que desistir de pretender tal anhelo por esos medios (Foulkes 1996, 81).

La cruz, desde la óptica de los discípulos, es la vía para entender lo inexplicable, lo que simplemente acontece (Cordovilla 2008, 179). Es el punto de quiebre de la fuerza dominante y la puerta de libertad para los dominados. La cruz es muestra del dolor y sufrimiento que la humanidad carga y la resurrección es la manifestación de la liberación que Dios le ofrece a la humanidad. Finalmente, en la cruz se encuentra sentido al sufrimiento, ya que es un símbolo que permite tener una nueva posición socio-religiosa y la esperanza de que Dios actuará para derribar todo poder opresor, no necesariamente en el plano político, sino en el ideológico y teológico.

## 6. HACIA UNA NUEVA LECTURA DEL PENSAMIENTO DE PABLO

### **Crisis del cristianismo Latinoamericano, un cristianismo para un mundo en crisis**

Para muchos lectores sonará contradictorio hablar de crisis en el cristianismo actual, cuando estadísticas mundiales suelen afirmar su avance vertiginoso a nivel mundial. Según Claude Geffré (2005): *“observadores más neutrales constatan que desde el último cuarto del siglo XX se asiste por doquier, salvo en Europa occidental, a una revitalización de la religión...”* (12). Ciertamente, las dos religiones que han tenido mayor crecimiento son el cristianismo y el Islam. Si tal es la realidad de la fe que nos atañe, ¿por qué hablar de crisis en el cristianismo? ¿En qué sentido el cristianismo pasa por una etapa crítica?

### **La problemática mundial cristiana: “Un Dios en las manos del hombre”**

Aunque existen ópticas y opiniones diferentes respecto a la crisis cristiana, a nivel mundial se puede oír un reclamo a la pérdida de la relevancia de su mensaje. Para hablar de la decadencia de su mensaje se tiene que hablar de su énfasis central, a saber, de la persona de Dios. Muchas voces coinciden en que la crisis actual tiene su raíz en la decepción con la iglesia. Explícitamente, la base de su crisis es su falta de respuesta al acontecer actual y la falta de fidelidad a su labor (Sobrino 2005, 127). Por su parte Pedro Casaldáliga acota *“de la misma fe cristiana se está haciendo un recetario de milagros y prosperidades, refugio espiritualista ante el mal y un sustitutivo de la corresponsabilidad, personal y comunitaria, en la transformación de la sociedad”* (2005, 146). En tal sentido, la iglesia es causante de su propio decaimiento.

Ciertamente, la afirmación de que la *“fe cristiana se está haciendo un recetario de milagros y prosperidades”* dilucida la realidad

latinoamericana respecto a las iglesias de corte fundamentalista y pentecostal. La preocupación respecto a dichos movimientos cristianos contemporáneos radica en su énfasis sesgado del mensaje cristiano, ya que tienden a relegar toda su predicación a la salvación del alma, repercutiendo así en una actitud pasiva de sus feligreses en su acción social y comunitaria. En otros casos sus predicaciones inducen a un positivismo extremo de prosperidad económica.

### **Fundamentalismo y Pentecostalismo**

El fundamentalismo es un movimiento evangélico protestante, activamente antimodernista, que surgió en Inglaterra y en los Estados Unidos a finales del siglo XIX y que, tras un período de decadencia, goza de un nuevo vigor a partir de 1970. El fundamentalismo atrajo a cristianos de diferentes comunidades cristianas, preocupados por el desarrollo de las ciencias naturales (especialmente la teoría de la evolución), la adopción del evangelio social por parte de la teología protestante liberal y el reto de los métodos exegéticos histórico-críticos a la verdad literal de la Biblia. Les parecía que con ello se ponían en peligro las certezas religiosas tradicionales sobre las que se basaba la ortodoxia cristiana (Henn 1995, 293).

El pentecostalismo es un fenómeno que ha aparecido en el ámbito de muchas comunidades cristianas durante el siglo XX. Expresa la convicción de que los cristianos contemporáneos pueden y tienen que gozar del fervor y de los dones que el Espíritu Santo concedió a la comunidad primitiva en Pentecostés. La renovación carismática en el ámbito del catolicismo romano y de otras comunidades de las más antiguas puede considerarse como parte de este fenómeno. El pentecostalismo hizo surgir además una rama separada en el cristianismo que se deriva de las renovaciones de tipo espiritual, que se llevaron a cabo en el

Bethel Bible College (Topeka, Kansas) en 1901 y en la Azusa Street Mission (Los Ángeles, California) en 1906. Una característica distintiva de estos movimientos de renovación espiritual era el don de la glosolalia o el hablar en lenguas (cf. Hch 2,4.27-18; 10,46; 19,6; 1 Co 12,10). De estos dos movimientos surgieron muchas pequeñas congregaciones que sucesivamente se organizaron en Iglesias como las Asambleas de Dios, fundadas en 1914. (Henn 1995, 598-599).

Para brindar profundidad bíblico-teológica en el análisis de crisis del cristianismo es apropiado enfatizar la comprensión de dicha institución como la encargada de mostrar el rostro de Dios: *“la iglesia es el protosacramento de Cristo”* (Sobrino 2005, 128), en ese sentido, dicha institución brinda cuerpo a Cristo para introducirlo dentro del acontecer humano. Todo el ser de Dios y el cómo será conocido dentro del acontecer histórico pasa por las manos de la iglesia. *“Que la iglesia haga esto con limitaciones y aun pecados es de esperar... Pero opacar y tergiversar lo que es fundamental de Dios es grave”* (Sobrino 2005, 128). Cuando esto sucede, la iglesia pierde vitalidad e importancia ante la sociedad, debido a que no es coherente con su decir y actuar (Mt 5,16) y ciertamente se han convertido en agentes que han perdido su utilidad (Mt 5,13-15).

La pérdida de relevancia dentro de los contextos sociales es casi lógica e inevitable en el siglo XXI. La sociedad actual no depende de ninguna institución eclesiástica para leer y releer el texto bíblico, y es desde dicha realidad que la sociedad observa la diferencia entre lo que dice la Biblia y lo que hace la iglesia. En esta situación, el señalamiento de que la iglesia ha escondido el rostro de Dios es contundente y veraz (Is 52,5; Ez 36,20-22; Rm 2,24; St 2,7; 2 P 2,2). Esta crisis interna teológica ha repercutido en crisis externa. Que las masas prefieran un evangelio que tiende más al énfasis capitalista no quiere decir que el cristianismo tenga éxito. Por ende, creemos que el cristianismo volverá a tener vitalidad y relevancia,

no cuando logre la mayor cantidad de adeptos, sino cuando haga que la mayor cantidad de personas sean liberadas.

### ■ La crisis del cristianismo desde la óptica sociológica

La lectura del contexto actual sostiene que la aparición de las sociedades industrializadas es la causa de la crisis de la religión, debido a que la cosmovisión religiosa corresponde a una sociedad agraria. Al desaparecer dicha sociedad, ira desapareciendo correspondientemente la religión<sup>30</sup> (Sobrino 2005, 131). Así, la crisis no estaría en el cristianismo, ni en Dios, sino en todo aquello que atañe con el tema de la espiritualidad.

El teólogo Jon Sobrino busca responder a tal tesis desde diversos argumentos como el teológico-cristológico, el teológico-teologal y finalmente, el argumento sociológico. Al respecto menciona lo siguiente:

Lo primero es [el argumento] *teológico-cristológico*... no se puede reducir el cristianismo a un mensaje, ni se puede reducir a Jesús a un *maestro de sabiduría*, aunque fuese el más excelso de ellos, como en las religiones. Jesús es la *expresión histórica* del misterio de Dios... El segundo [argumento] es *teológico-teologal*. En el mundo occidental no sólo hay una crisis de "religión", sino que hay también una estricta crisis de "Dios". En varios lugares la palabra "Dios" ya no suscita eco en un número creciente de personas, y la pregunta es si eso es humanizante o deshumanizante en el actual estadio occidental-industrial-democrático-capitalista de la sociedad. El tercero es *sociológico*. La desaparición de la "religión" no es todavía un fenómeno universal... L. Boff insiste en que la mayoría de la humanidad vive "de la religión". Y es que para los que no dan la vida por supuesta, la religión cumple con una función social fundamental: dar sentido a la vida... (Sobrino 2005, 132-133).

---

30 Jon Sobrino afirma que: "Estaríamos ante un cambio epocal, comparable al del siglo VI a.C, cuando, en áreas geográficas muy distintas entre sí, China, India, Persia, Grecia, no así en las Américas, se pasó de una conciencia más colectiva, de mitología y de ritos, a otra de identidad personal, racionalización de Dios y del hombre, y de comportamiento ético" (2005, 131).

En efecto, lejos de darse la anulación de la “religión”, ya que +este sería un acto que despersonaliza al ser humano, esta es usada como instrumento servil del neoliberalismo industrializado. *“La religión [actualmente] es usada para encubrir y justificar la crisis mayor del mundo, la opresión y represión de los débiles, y para justificar y bendecir a quienes la practican”* (Sobrino 2005, 133). La religión, aunque podría tener embates inesperados por el cambio del contexto, en el tiempo presente no está muriendo, antes bien, está dando muerte.

### ■ Teología de la crisis: El silencio absoluto de Dios

Si el cristianismo no está muriendo como movimiento religioso, ni como fuente que da sentido a la vida, debido a que es una expresión propia del ser humano ¿cuál es la base de su contrariedad social? Se ha mencionado de manera breve que el cristianismo no responde al acontecer actual de la sociedad, también se ha dicho que lejos de cumplir su función dignificadora, ha asumido una labor deshumanizadora. Estos argumentos que parten de la realidad se constituyen en la base para hablar del “silencio de Dios”. *“¿Qué sucede con Dios? Dios no parece responder “convincentemente” en la historia”* (Sobrino 2005, 133). Si la institución que fue puesta para hablar y actuar en favor de la vida no lo hace, sería como afirmar que Dios se mantiene en silencio y viceversa. Con la incoherencia entre su mensaje y sus acciones se ha dado la imagen de un Dios que no se interesa por la existencia. En tal sentido, el silencio de Dios se da desde la inactividad de la iglesia o la actividad contraria a su fundación.

Tal conclusión estriba en el supuesto fundamental del cristianismo. Lo distintivo del movimiento de Jesús, y por tanto del cristianismo actual, está en replicar el estilo de vida planteada y ejemplificada por Jesús, y por cada generación, en cada tiempo y contexto novedoso. Desde esta perspectiva, y trasladándonos al territorio latinoamericano, se pueden señalar dos criterios para juzgar dicha crisis:



El primero es si sus seguidores reflejan o no la vida de Jesús de un modo nítido y transparente: es la crisis de identidad. El segundo es si hay coherencia o no entre lo que *de hecho se vive* y lo que *proponen que hay que vivir* aquellos que aparecen como garantes de la fidelidad: es la crisis de credibilidad (De la Serna 2005, 91).

Desde estos criterios cada uno puede afirmar o negar que la iglesia está siendo fiel a su principio fundamental, es decir, ser como Jesús y mostrar a Dios a un mundo en detrimento. Si la muerte de algunos movimientos cristianos se da en base a la falta de coherencia de su mensaje con la centralidad de la Biblia o por no responder al acontecer actual de la vida humana, creemos que es necesario que fenezcan.

## 7. ENCONTRANDO A PABLO: PASOS SOCIO-HERMENÉUTICOS

### ■ Consideraciones cognitivo-bíblicas fundamentales

*Sobre la Biblia.* La valoración de la Biblia es fundamental en el estudio de la misma<sup>31</sup>. Sin quitarle el valor de ser un escrito inspirado por Dios, se debe comprender que tuvieron su proceso de redacción en tiempos y contextos diferentes (Haight 2008, 16). Según Eduardo Arens (2017), estos son algunos elementos fundamentales que todo intérprete debe de conocer para ingresar al mundo bíblico:

- La Biblia tiene muchos escritos diferentes.
- Las tradiciones contenidas en la Biblia fueron escritos por personas diferentes y en tiempos y circunstancias variadas.

---

<sup>31</sup> "La idea que tenemos de la Biblia como tal se refleja en *la manera* en que entendemos y explicamos cualquier pasaje de ella. Las diferentes interpretaciones que se dan en los diferentes grupos cristianos y, más aún, lo que los separa, se debe fundamentalmente a diferencias en su apreciación de *la naturaleza* de la Biblia y, en no pocos casos, se debe a la ignorancia de lo que *es la Biblia*" (Arens 2017, 27).

- La cosmovisión de los escritos bíblicos es propiamente la del mundo oriental.
- Muchos escritos fueron compuestos después de cientos de años de los sucesos que narran.
- Los escritos bíblicos tuvieron destinatarios primarios, nunca se escribieron pensando en el mundo actual.
- Los escritos bíblicos contienen diferentes explicaciones acerca de Dios, debido a que es un proceso de conocimiento.
- No todos los escritos forman parte del mismo género literario (Arens 2017, 25-26).

Tales consideraciones tienen su fundamento en el contenido mismo de la Biblia, ya que el conjunto escritural es *el producto y el testimonio de la vida* de un pueblo (Israel/ AT) y de una comunidad (cristianismo/ NT) en constante relación con Dios (Arens 2017, 33).

*Sobre los relatos bíblicos.* Las narraciones bíblicas no son historias, ya que la intención de los escritores bíblicos es propiamente religiosa. Lo que observamos en los escritos vetero y neotestamentarios son datos de su historia nacional en *clave religiosa* (Arens 2017, 48). Los pasos para abordar de manera apropiada esta peculiaridad bíblica son:

- Primero; conocer el suceso histórico de los eventos narrados en sentido fáctico.
- Segundo; observar el sentido que los escritos bíblicos otorgan a la historia en la fijación de sus relatos.

Para conocer la historia en sentido estricto se hace necesario contar con la ayuda de ciencias como la antropología, sociología, psicología y arqueología bíblica.

*Sobre la comunicación de los contenidos bíblicos.* Se debe de tener en claro que el simple hecho de comunicar un determinado mensaje se constituye en una interpretación: *“La presentación escrita, que se lee en la Biblia, constituye lo que llamamos el texto. El acontecimiento o la experiencia vivida constituyen el pre-texto”* (Arens 2017, 56). Ahora, si para los escritores bíblicos, Dios se manifiesta en la historia, esto quiere decir que los sucesos acaecidos fueron interpretados por el grupo o persona que experimentó dichos sucesos.

En la actividad comunicativa la labor inicial se tiende a repetir, es decir, que lo que un receptor (lector/intérprete) transmite no es lo que el emisor inicial comprendió, sino su interpretación de la misma. Las interpretaciones que se ofrecen en la Biblia, como las que se ofrecen en la actualidad tiene su base en el *nivel de conocimiento y el grado de cultura* de los intérpretes (2017, 85). Hay que ser conscientes de que la Biblia ya viene interpretada y que todo aporte es una interpretación personal.

### ■ Principios hermenéuticos

*La interrelacionalidad como principio interpretativo*<sup>32</sup>. Partiendo de la comprensión de que la cosmovisión subyacente de la biblia es propiamente oriental, es lógico asumir que tienen una óptica de las relaciones humana-divinas como interdependientes y casi unitarias. A esta realidad, Tirsia Ventura designa como *“interrelacionalidad de todas las cosas”* (2011, 5). Por tanto, la concepción de los escritores/as y de los lectores/as deben calzar dentro de una comprensión entrelazada con la realidad.

El siguiente paso que sigue a la comprensión interrelacionada oriental es *“la concepción misma de la persona que lee, de reconocer y*

---

32 El título fue tomado del planteamiento de lectura de: Ventura, Tirsia. 2011. “La interrelacionalidad como principio hermenéutico”. *Pasos*. San José, Costa Rica. Vol. 151: 5-13.

*reconocerse dentro de un enmarañamiento mutuo entre texto, su contexto y la vida misma... Al leer la Biblia, el pueblo de las comunidades trae consigo su propia historia y tiene en los ojos los problemas que vienen de la realidad dura de su vida. La Biblia aparece como un espejo, sim-bolo (...) de aquello que él mismo vive hoy” (Ventura 2011, 5-6). El texto nos remite a su entorno (Sitz im Leben), siendo este parecido y relacionándose con el contexto del lector/a; es ahí donde se da la interrelación. Entonces, la respuesta no nace en el contexto del lector/a o intérprete, sino en la del texto.*

*Los sujetos intérpretes.* Actualmente la Biblia ha pasado de ser un instrumento de opresión usado por la oligarquía, a un instrumento de liberación interpretada por los oprimidos. Este cambio ha supuesto una nueva comprensión de la hermenéutica. En muchos casos, las interpretaciones de estos grupos han sido estigmatizadas de herejías, no porque ciertamente lo fuesen, sino porque contradecían el orden del sistema imperante (Tamez 2000, 92, 95). En tal sentido, el/la intérprete y toda su constitución como persona juegan un papel importante en la labor interpretativa. Las interpretaciones de los poderes hegemónicos reflejan la naturaleza de la misma. Así, las interpretaciones de los nuevos sujetos intérpretes refleja sus anhelos profundos: *“Si no hay sujetos intérpretes, el texto sigue siendo solamente un texto, que no transforma ni la realidad ni las personas” (Richard 2011, 50).*

*El lugar hermenéutico del lector*<sup>33</sup>. Ante la posibilidad de una pluralidad de interpretaciones, tanto por la naturaleza misma del escrito como por la complejidad humana del/la intérprete, se recomienda que el lector/a inicie su acercamiento al texto definiendo su óptica para leer el texto (Gil 2015, 35). Todo lector/a adopta, casi inconscientemente, un punto de vista desde el cual va a interpretar un pasaje bíblico en específico. Para tal labor se recomienda que:

---

33 El título fue tomado del libro del profesor Carlos Gil Arbiol. 2015. *Qué se sabe de Pablo en el naciente cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, p. 35.

- Se tenga presente la situación vital del/la intérprete, ya que es imposible que el contexto del individuo que se acerca al texto no influya en sus conclusiones interpretativas.
- Se busque dilucidar las facetas o ámbitos humanos ante el cual el texto buscaba responder. Esto limitará el no implantar en el texto facetas que no tiene.

*“Es crucial el punto de vista que uno adopte, el horizonte hermenéutico en el que se sitúa; este ejercicio no está desprovisto de responsabilidad ética”* (Gil 2015, 36). Todo intérprete debe ser consciente que toda lectura tendrá consecuencias inevitables, sean pocas o muchas, favorables o negativas.

## 8. PASOS PARA INTERPRETAR Y COMUNICAR EL MENSAJE PAULINO

### ■ Consideraciones cognitivas fundamentales sobre Pablo

*Considerar la identidad religiosa judía de Pablo.* En la actualidad se habla de que Pablo se convirtió en cristiano, pero dicha afirmación es anacrónica debido a que dicho título aun no existía para los años 30 – 40 d.e.c.<sup>34</sup>. Consideramos que el primer paso en el trabajo por comprender a Pablo está en considerar la nacionalidad y cosmovisión de sus escritos como propiamente judíos<sup>35</sup>. Para Pablo su nueva identidad como pueblo de Dios se daba por medio de la persona de Jesús; el mesías muerto, resucitado y glorificado. El apóstol a los gentiles no crea una nueva religión, sino que sigue siendo un seguidor fiel de las promesas hechas por Dios a Israel, cumplidas ahora a través de Jesús.

---

<sup>34</sup> “El cristianismo como religión se define muchos años más tarde de la muerte de Pablo” (Gil 2015, 39).

<sup>35</sup> “Específicamente un judío helenista, es decir, un judío de la época grecorromana que hablaba griego y que había sido influido por la cultura y el pensamiento griego” (Eisenbaum 2015, 21).

*Identificar el abismo cultural.* Si Pablo pertenece a una cosmovisión judía y, su mensaje proviene propiamente de dicha comprensión cultural, al predicar a un pueblo extranjero, su labor fue la de implantar en códigos lingüísticos griegos una comprensión o sentido judíos. Al observar el texto del Nuevo Testamento y sobre todo los escritos paulinos, lo que observamos son constructos gramaticales griegos. La lectura contemporánea debe tener presente que eso no es el todo del texto y que éste comporta la cosmovisión judía, escrita de tal manera que se entienda en el contexto grecorromano. La labor del/la intérprete en esta etapa es reconocer que, aunque el código lingüístico es griego, el código cultural es judío (Eisenbaum 2014, 49).

Este trabajo se amplifica cuando se considera el ámbito o cultura donde se busca aplicar el mensaje paulino. Entonces corresponden tres pasos; (1) conocer la cosmovisión judía del I siglo d.e.c.; (2) comprender la lengua griega y los ámbitos culturales a los que se dirigen originalmente los escritos paulinos y (3) investigar el constructo social y cultural de los receptores actuales del mensaje bíblico. S. Schneiders (1991) describe este trabajo en las siguientes palabras: *“Para describir el ámbito total del significado se debe de observar la existencia de tres “mundos”, a saber: el de detrás del texto; el del texto; el delante del texto”* (Brown 2002, 76).

### **“Mundos” del texto bíblico**

*“Utilicemos los evangelios para explicar esta concepción: a) El mundo detrás del texto* incluiría la vida de Jesús y la reflexión religiosa sobre él de la fe, la predicación y la experiencia religiosa de la comunidad, *b) El mundo del texto* tal como está ahora (sin considerar cómo ha llegado a ser así), contiene los testimonios escritos de los evangelistas que reflejan su propia comprensión y experiencia de Jesús, y su habilidad para expresar tal testimonio... *c) El mundo delante del texto* contiene la interacción de los evangelios con sus lectores, que entran en ellos por medio de la interpretación, se apropian de su significado y se sienten modificados por ellos” (Brown 2002, 76).

## ■ Principios hermenéuticos

*Diferenciar entre el Pablo histórico y el Pablo retratado.* Es claro que tradicionalmente, sobre todo en ambientes conservadores, se considera que el apóstol Pablo escribió trece epístolas (Romanos a Filemón); ciertos sectores también tienden en afirmar que la epístola a los Hebreos proviene de pluma paulina. Lo más novedoso en este tipo de acercamiento, es que la imagen paulina que termina prevaleciendo es la que proviene de las epístolas que parecen no venir de la mano de Pablo (Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo y Tito) (Vidal 2008,18).

Las cartas mencionadas son consideradas como posteriores a la época paulina debido a que incluyen un contenido doctrinal, contextual y organizacional diferente a la conocida en la labor paulina<sup>36</sup>. Considerar la figura y el pensamiento paulino desde los escritos venidos de su mano es fundamental para comprender su mensaje<sup>37</sup>.

*Situar las composiciones teológicas paulinas cronológicamente.* Una lectura que considera tanto el contenido y la posible época en que fueron redactadas, podrá comprender el mensaje paulino y a su vez situarlo en el proceso de crecimiento propio del pensamiento paulino, sin caer en afirmaciones que conlleven contradicciones. Este principio nos permitirá observar las diferencias, no como “*contradicciones*” sino,

---

36 Según Carlos Gil, existen tres generaciones de cartas paulinas. “El conjunto de catorce escritos atribuidos a Pablo son, en realidad, un corpus compuesto a lo largo de tres generaciones de creyentes en Cristo... Exceptuando la Carta a los Hebreos, que ya nadie considera paulina, las otras 13 se reparten en un margen de aproximadamente 80 años del siguiente modo: a) Cartas originales de Pablo: 1 Tes, Gal, 1 Co, 2 Co, Flp, Fm y Rm, escritas en la década de los cincuenta del siglo I. b) Cartas deuteropaulinas: Col, Ef y 2 Ts, escritas en la década de los ochenta del siglo I. c) Cartas pastorales: 1 Tm, 2 Tm y Tt, escritas en algún momento de la primera mitad del siglo II” (Gil 2015, 38). Esta forma de dividir la época en que se escribieron las epístolas consideradas paulinas es sostenida también por Pablo Richard 2011, Pg. 51.

37 “El Pablo histórico se comunica de forma directa en sus 7 cartas consideradas auténticas” (Richard 2011, 50).

como comprensiones diferentes que buscan dar respuesta a diferentes situaciones y contextos.

*Observar las formulaciones teológicas paulinas de manera situada.* Esta pauta es consecuencia de las anteriores. Los escritos paulinos fueron respuestas a ciertas circunstancias eclesiales, por ende, las ideas que planteaban estaban ligadas a dichas circunstancias (Gil 2015, 38). Es claro que Pablo nunca ideó un bloque teológico armónico y secuencial; sus propuestas teológicas nacían de su relación viva con su entorno. *“Las ideas teológicas que en ellas aparecen, pues, no han caído del cielo, sino que se han formulado para aquellas circunstancias, no para otras cualquiera”* (Gil 2015, 39). Las formulaciones no son constructos netamente intelectuales, sino lineamientos para una vida saludable y nacidas desde la vida misma. En tal sentido, un paso fundamental para comprender el pensamiento paulino está en redescubrir el entorno que provocó y promovió dicha respuesta.

*Usar los métodos teológicos aunados con las ciencias sociales e históricas.* Es claro que, para lograr la aplicación de los principios anteriores, se hace necesario contar con métodos que diluciden el entorno del texto. Para descubrir el texto se cuenta con los métodos exegéticos; sin embargo, un texto no está aislado del ámbito que permitió que dicha formulación viera la luz. Para conocer completamente el sentido de un texto se hace necesario aunar estos métodos interpretativos; a saber: el socio-histórico y el teológico. Es recomendable que un investigador/a combine diferentes aproximaciones a los constructos textuales bíblicos. Quienes se acercan al texto haciendo uso de diferentes métodos interpretativos hallarán un *“sentido más completo de los textos bíblicos”* (Fitzmyer en Brown 2002, 76).

*Crear espacios de vida antes que formulaciones doctrinales.* Originalmente las cartas paulinas fueron compuestas para ser leídas de manera que tuvieran efectos en las vidas de sus oyentes; a su vez, fueron escritos teniendo en mente a un auditorio específico. Tal



realidad nos plantea dos acciones fundamentales: primero, *"hacer un esfuerzo por recuperar aquella situación original"* (Gil 2015, 38); segundo, contextualizar dicha originalidad de manera que el mensaje tenga efectos en la cotidianidad de los/las oyentes actuales: *"lo importante no es proponer doctrinas, sino generar realidades"* (Sobrino 2005, 129).

## 9. EL MENSAJE CRISTIANO PAULINO PARA EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

### **La experiencia como elemento fundamental de la teología paulina y la teología actual**

Según los especialistas, Pablo formula sus afirmaciones teológicas desde su experiencia vocacional (Cf. Ga 1,12-15; Flp 3,8-14) y desde la efectividad del evangelio en la vida de las comunidades cristianas. La teología paulina no está desconectada de la realidad, su experiencia del evangelio y su convivencia con las realidades contextuales, le llevan a formular directrices que permitan vivir la eficacia del nuevo mensaje. *"Primero es la experiencia con Dios y luego viene la reflexión sobre el hilo de los diferentes acontecimientos que surgen a su alrededor en medio de la solicitud por la comunidades cristianas y tareas apostólicas"* (Cordovilla 2010, 36).

En efecto, un paso fundamental está en regresar a la naturaleza misma de las formulaciones teológicas paulinas, a la experiencia que permitieron sus fijaciones. Justamente, el problema de la teología contemporánea parte, bien de la concepción de que la teología paulina cae del cielo, o parte de la creencia de que es producto de la reflexión crítica o filosófica desconectada de la realidad. Para responder a las necesidades y cuestionamientos del contexto contemporáneo con el mensaje cristiano, se debe iniciar una labor que redescubra la fuente de

las conclusiones paulinas<sup>38</sup> para así, releerlas en un contexto pujante y complejo como lo es el siglo XXI.

Al acentuarse la experiencia como la base de las formulaciones teológicas de Pablo, el elemento fundamental dentro de dicha vivencia de la fe, para él, está en la gracia otorgada por Dios. Los beneficios recibidos son actos donativos de parte de Dios, el cual se acoge por la fe y en la fe (Cordovilla 2010, 38). Todo el nuevo mensaje desde la óptica paulina, nace de la relación concreta con Dios y con las realidades humanas cotidianas, distinguiendo así la naturaleza liberadora de Dios y su mensaje.

### ■ El mensaje de la cruz para los crucificados de nuestra historia

¿Cómo afirmar que el mensaje de la cruz es buena noticia? En ningún sentido un instrumento de muerte, y de la más atroz, podría ser un mensaje que dignifique o vivifique a los empobrecidos. Hablar de la cruz en contextos de opresión en ningún sentido habría de inspirar la paz que se busca, al contrario, podría generar pasividad y aceptación de la injusticia como algo inevitable<sup>39</sup>. *“Hablar de la cruz ante los crucificados de la historia se convierte así en piedra de toque para nuestra espiritualidad, para nuestra reflexión cristiana y para nuestro compromiso cotidiano”* (Izuzquiza 2008, 220).

---

38 “El primer gran teólogo que propició esta vuelta fue Lutero, gran lector de las cartas de san Pablo, que fue capaz de poner en el centro de la reflexión teológica la teología paulina. Frente a una teología escolástica (tardía) demasiado formal, entre cuyos conceptos y divisiones formales se escapaba la realidad de Dios y la experiencia de la gracia, Lutero quiere recuperar la Escritura, y dentro de ella a san Pablo (Romanos y Gálatas), para poner de relieve una teología existencial y kerigmática que sitúe en primer plano la relación entre la historia de la salvación de Dios y la existencia concreta de los hombres. Por esta razón, el teólogo agustino pudo decir comentando un texto de Isaías que ‘sólo la experiencia hace al teólogo’” (Cordovilla 2010, 37).

39 “Si no tenemos cuidado, la cruz puede convertirse en una nueva humillación para los crucificados, en otro insulto ideologizado que victimiza, en un adorno superficial que manipula” (Izuzquiza 2008, 221).

La cruz, instrumento de tortura y humillación del imperio dominante para con sus adversarios, hoy puede destruir o construir, dignificar o humillar. Para que dicho mensaje cristiano tenga la cualidad característica de dignificar, se debe considerar una labor profunda y personal que entresaque su elemento de don de Dios. Solo cuando se hace una lectura del mensaje paulino en dicho sentido, es cuando la cruz se convierte en mensaje novedoso y apropiado para los crucificados en la actualidad. El mensaje de la cruz no debe de reducirse a la liberación del pecado entendido en sentido moral, ni a la afirmación de que la buena noticia está en la espera de un mejor lugar de naturaleza espiritual. Bien lo dice Pedro Casaldáliga (2005): *“No queremos la u-topía, el no-lugar; sino la eu-topía, un lugar otro y buen lugar”* (145).

La revitalización del kerigma paulino no radica en crear estrategias para que el mensaje cristiano tenga más aceptación, ni en modificar la centralidad de dicho evangelio. La única labor que compete a los/las intérpretes de este tiempo, si desean ser pertinentes con la centralidad bíblica, es regresar sus miradas al evento inicial y comprender sus efectos renovadores, en el contexto que creó las condiciones para este final de Jesús.

## CONCLUSIONES

El evento histórico de la crucifixión de Jesús, convertido por sus seguidores en un constructo literario textual desde una óptica teológica, presenta múltiples problemas para la investigación de la misma. El solo hecho de observar el paso de un suceso a una narración, demanda métodos que logren observar el evento fundante a través de las frases textuales con las que se cuenta. En este punto de la investigación es donde se hacen insuficientes los métodos tradicionales, por lo cual se hace necesario contar con métodos que permitan dilucidar las dimensiones sociales, culturales, económicas y religiosas de las narraciones. Todo investigador/a bíblico debe saber que si no se tiene presente el mundo del I siglo, no puede decir que entiende el cristianismo primitivo.

La peculiaridad de los métodos socio-científicos está en que se valen de modelos para abordar su objeto de estudio. La comprensión de cómo es que se pudo entender como elemento dignificante y vivificar el evento calamitoso de la crucifixión de Jesús, solo se hace posible al observar que los seguidores de Jesús hicieron la labor de invertir los valores que reinaban en la sociedad, haciendo así significativo lo que inicialmente no lo era. Estas expectativas de una sociedad específica fueron sobrepuestas sobre una persona fundamental, y en el caso judío, ligadas a la idea del Mesías. Fueron los discípulos quienes vieron en la persona de Jesús la figura indicada para modificar los valores construidos en la esfera judía y grecorromana. Por tanto, el movimiento de Jesús debe comprenderse dentro de una relación de valores y comprensiones, alejados de las armas y el poder y ejemplificados en las acciones y palabras de Jesús, desde la óptica de sus discípulos posterior a la resurrección.

Los grupos creyentes que fueron fundados por Pablo u otra autoridad de la iglesia naciente constituyeron parte del gran imperio romano, en lo político, lo económico y lo cultural. Había una opresión marcada por parte de los ricos en ámbitos materiales y socio-personales. El imperio

privaba a mucha gente no solo de sus alimentos, sino también de su dignidad. Debido a tal realidad es que los escritores neotestamentarios asumieron posturas contrarias al imperio y blandieron afirmaciones valorativas hacia ellos en sentido negativo y diabólico.

El movimiento creyente asentado en territorio gentil tuvo más avance en comparación con los que vivían en Jerusalén. Así, Pablo cumplió un papel fundamental en el cristianismo naciente ya que casi toda la comprensión que seguirían los creyentes proviene de óptica paulina. Para Pablo, Jesús habría sido un reformador social de tipo radical que pretendía transformar la vida de los pueblos de Galilea, reformando las estructuras de poder. El mensaje de la cruz en la mentalidad paulina tiene implicaciones sociales y eclesiales de liberación, y solo puede ser comprendido y aceptado mediante la fe. Pablo llega a la cúspide de su interpretación teológica al afirmar que Dios, al resucitar a Jesús, le ha puesto su sello de aprobación a la vida compasiva, solidaria y combativa que él llevó. Por tanto, esto debe ser el proceder de sus seguidores, si desean ser fieles a dicho mensaje.

Dicho horizonte kerigmático y práctico corresponde a las iglesias si desean responder de manera pertinente en la actualidad. La iglesia debe basar su labor en la constitución del *protosacramento de Cristo* y este de Dios. La coherencia del mensaje sobre Dios a la multitud contemporánea, sin duda se encuentra en la comprensión de los sucesos que hicieron posible los escritos bíblicos. A su vez, la observación del mensaje central del cristianismo nos lleva a apreciar al personaje que jugó un papel importante en su formulación teológica, a saber, Pablo. Por ende, se hace indispensable conocer el mundo de dicho apóstol y poder leerlo y aplicarlo apropiadamente dos mil años después. Toda esta labor investigativa nos ha llevado a formular las siguientes conclusiones y pautas de lectura del pensamiento paulino en la actualidad:

1. En primer lugar, un abordaje del texto bíblico que tiene como finalidad la comprensión apropiada de una narración, que en

principio fue un evento histórico, tiene que valerse de métodos exegéticos aunados a los métodos socio-científicos. El primer tipo de acercamiento nos permite comprender apropiadamente el texto como producto literario, el segundo acercamiento descubre las capas sociales, ideológicas, económicas, teológicas y culturales que dieron lugar a dichas narraciones. El movimiento de Jesús estuvo conformado por un grupo de desviados y autoestigmatizados que buscaban superar su condición empobrecida y excluida. La lectura que propone el apóstol Pablo de la muerte de Jesús, tiende a cuestionar el orden imperante del siglo I y resignificar los valores sociales sin el uso de las armas o el poder. La contracultura propuesta por Pablo abarca el ámbito ideológico y teológico, ya que desde dichos espacios buscan crear nuevas realidades para las masas marginadas.

2. En segunda instancia, existe cierta diferencia entre el suceso histórico de la crucifixión y lo que los autores bíblicos escriben sobre tal evento. Las relecturas propuestas por los escritos neotestamentarios y en este caso por Pablo, son supeditados al ámbito supranatural. Es decir, todo lo realizado por Jesús y acontecido a Jesús pertenecen al plan divino forjado con anticipación y, por pertenecer a tal ámbito, tienen un valor inesperado que desemboca en la revaloración de los que creen. Fue así que toda la vida de Jesús pasó a constituir la forma en que debía proceder el grupo creyente posterior, y dicho personaje pasó a formar el fundamento central de su fe.
3. Finalmente, el mensaje paulino; lejos de crear dogmas de fe, busca crear nuevas realidades. Esto es posible observarlo gracias a la distinción entre los eventos históricos y las narraciones construidas y fijadas en la Biblia. Por ende, consideramos que las pautas para una lectura que haga justicia al texto bíblico y logre transmitir su mensaje con pertinencia son las siguientes: Respecto

la Biblia, observarla como producto de un acto revelador y como producto literario. En toda lectura hay una interrelación entre el contexto del texto y el contexto del lector; todo intérprete tiene un lugar hermenéutico. En referencia a los libros paulinos, hay que considerar la identidad judía de Pablo, observar las diferencias culturales entre el texto y el intérprete, diferenciar entre la literatura paulina y las cartas que llevan su nombre, situar la literatura paulina de manera cronológica, identificar la evolución teológica paulina y, finalmente, replicar la opción paulina de crear espacios de vida antes que formulaciones doctrinales.

La gloria de la cruz para Pablo no se encontraba en el acontecimiento en sí, sino en las repercusiones que tenía. La cruz para Pablo era símbolo de compañía divina, de lucha contra el poder, de aprecio a los débiles y de desaprobación a todo lo que oprime. En la cruz no solo muere Jesús, en la cruz ganan los empobrecidos y débiles.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, Rafael. 2009. *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo divino.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., & Metzger, B. M. (Eds.). 2014. *The Greek New Testament* (Fifth Revised Edition, 1 Co 1:17–25). Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Arens, Eduardo. 2017. *La Biblia sin mitos*. Lima: Paulinas.
- Avenidaño, José Luis. 2005. "El camino de la cruz en el evangelio de Marcos: Contribución bíblico-teológica para el desarrollo de una *theologia crucis* como fundamento de todo seguimiento cristiano". Tesis. Universidad Bíblica Latinoamérica.
- Balcomb, Anthony. 2008. "El encuentro de cosmovisiones: premoderna, moderna y postmoderna". *Vida y Pensamiento*. San José, Costa Rica. Vol. 28: 7-23.
- Balz, Horst / Gerhard, Schneider. 2005. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Traducido del alemán por Constantino Ruis-Garrido. Vol. I-II. Salamanca, España. Sígueme.
- Barbaglio, Giuseppe. 1992. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca: Sígueme.
- Baumgarten, A. I. 1997. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabbean Era*. Leiden: *Judaism* 47: 387-403.



- Berger, P. L. 1981. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- \_\_\_\_\_ y Luckmann, Th. 1968. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bermejo Rubio, Fernando. 2018. *La invención de Jesús de Nazaret*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Bornkamm, Günther. 1978. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme.
- Bovon, François. 2007. *Los últimos días de Jesús. Textos y acontecimiento*. Santander: Sal Terrae.
- Brenes Retana, Lucia A. 2008. "1 Corintios 13: Entre la amargura del amor y el gozo del sufrimiento. Una relectura para el acompañamiento pastoral de mujeres co-dependientes de compañeros alcohólicos". Tesis. Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Brown, Raymond E. 1997. *Introducción al Nuevo Testamento: tomo I cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Traducido al español por Antonio Piñero. 2002. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Introducción al Nuevo Testamento: tomo II cartas y otros escritos*. Traducido al español por Antonio Piñero. 2002. Madrid: Trotta.
- Carter, Warren. 2011. *El Imperio romano y el Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.
- Casaldáliga, Pedro. 2005. "Del desencanto inmediateista a la utopía esperanzada". *Concilium*. Navarra, España. Vol. 311: 145-149.
- Cordovilla, Ángel. 2008. "Teología de la cruz y misterio trinitario". *Sal Terrae*. Santander, España. Vol. 96: 181-192.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Teología paulina y teología contemporánea". *Reseña Bíblica*. Vol. 64. Navarra, España: 35-44.

- Crossan, J. D. y J. L. Reed. 2006. *En busca de Pablo: El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Estella: Verbo Divino.
- De la Serna, Eduardo. 2005. "Crisis del cristianismo en América Latina". *Concilium*. Navarra, España. Vol. 311: 91-95.
- Di Luccio, Giuseppe. 2009. "La fe de san Pablo y la esperanza de los fariseos". *Reseña Bíblica*. Estella, España. 64, 5-12.
- Eisenbaum, Pamela. 2014. *Pablo no fue cristiano. El mensaje original de un apóstol mal entendido*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Ellacuría, Ignacio. 1977. "Por qué muere Jesús y por qué le matan". *Misión abierta*. 17-26.
- Erikson, K. T. "Notas sobre la sociología de la desviación", en: R. Del Olmo. *Estigmatización y conducta desviada*. Univ. de Zulia. Maracaibo: 39-50.
- Esler, Ph. F (Ed.) 1995. *Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*. London: Routledge.
- Fitzmyer, J. A. 1995. *The Biblical Commissions Document, "The Interpretation of the Bible in the Church"* (Subsidia Bíblica 18). Rome: PBI.
- Foulkes, Irene. 1996. *Problemas Pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*. Costa Rica: Sebila.
- Gameleira Soares, Sebastião Armando. 1995. "Relectura de Pablo: desafío para la Iglesia". *Ribla*. Quito, Ecuador. Vol. 20: 35-64.
- Geffré, Claude. 2005. "La crisis de la identidad cristiana en la época del pluralismo religioso". *Concilium*. Navarra, España. Vol. 311: 12-25.
- Geerts, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

- Gianotto, Claudio. 2003. "El movimiento de Jesús". *Concilium*. Navarra España. Vol. 301: 31-43.
- Giddens, Anthony. 1999. *Sociology*. Cambridge: Macmillan (versión cast.: 2002. *Sociología*. Madrid: Alianza).
- Gil Arbiol, Carlos Javier. 2003. *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Qué se sabe de Pablo en el naciente cristianismo*. Navarra: Verbo Divino.
- Goffman, E. 1970. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gould, S. J. 1989. *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. Nueva York. (trad. esp.: *La vida maravillosa*, Barcelona 1995).
- Haight, Roger. 2007. *Jesús símbolo de Dios*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2008. "La Escritura, una norma pluralista para entender nuestra salvación en Jesucristo". *Concilium*. Navarra, España. Vol. 326: 13-24.
- Henn, W. 1995. "Fundamentalismo", en: *Diccionario Teológico Enciclopédico*, editado por Luciano Pacomio, 323-324. Navarra: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Pentecostalismo", en: *Diccionario Teológico Enciclopédico*, editado por Luciano Pacomio, 598-599. Navarra: Verbo Divino.
- Hengel, M. 1988. *Crocifissione ed espiazione*. Brescia.
- Holmberg, B. 1978. *Paul and power. Th estructure of Authority in the Primitve Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Coniectanea Biblica – New Testament Series 11), CWK Gleerup: Lund.

- \_\_\_\_\_. 1995. *Historia social del cristianismo primitivo*. Córdoba: El Almendro.
- Izuzquiza Regalado, Daniel. 2008. "La buena noticia de la cruz para los crucificados de nuestra historia". *Sal Terrae*. Vol. 96: 221-231.
- Kittel, Gerhard / Gerhard Friefrich. Trad. Geoffrey W. Bromiley. 2002. *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Traducido por Carlos Alonso Vargas y el equipo de la Comunidad Kairós de Buenos Aires, Argentina. Desafío.
- Kitsuse, J. I. "Reacción de la sociedad ante la conducta desviada: problemas de teoría y método", en: R. Del Olmo. *Estigmatización y conducta desviada*. Univ. de Zulia. Maracaibo: 53-70.
- Kreimer, A. 2007. *Dios en el sufrimiento*. Barcelona.
- Lacueva, Francisco. 1984. *Nuevo Testamento: interlineal griego-español*. España: Clie.
- Laraña, E. 1999. *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza.
- Lemer, E. M. "Desviación primaria y secundaria", en: R. Del Olmo. *Estigmatización y conducta desviada*. Univ. De Zulia. Maracaibo: 97-102.
- Léon-Dufour, Xavier. 2002. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Lipp, W. 1975. "Selbststigmatisierung", en: Brusten – Hohmeier. *Stigmatisierung. Zur Production gesellschaftlicher Randgruppen*. Luchterhand: Neuwied: 25-53.
- Malina, B. J. 1984. "The Social Sciences and Biblical Interpretation". *Interpretation*. Vol 37: 229-242.

- \_\_\_\_\_. 2002. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Sal Terrae.
- Marconcini, B. 1998. *Los sinópticos, formación, redacción teología*. España: San Pablo.
- Mateos, Juan. 1995. *El hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*. Córdoba: El Almendro.
- Meeks, Wayne A. 1988. *Los primeros cristianos urbanos: El mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca: Sígueme.
- Meier, John P. 2003. *Un judío marginal: nueva revisión del Jesús histórico. Tomo. 3, compañeros y competidores*. Estella: Verbo Divino.
- Míguez, Nestor O. 1995. "Nuevas interpretaciones de la teología paulina". *Ribla*. Vol. 20. Quito, Ecuador: 167-171.
- Mikyung, Kim. 2014 "¿El culto racional con nuestro cuerpo? Estudio exegético de Romanos 12: 1-8". Tesis. Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Moulton W. F y A. S. Geden. 1957. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T & T. Clark.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. Edición española. 1999. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Paul, André. 1982. *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*. Madrid: Cristiandad.
- Paz Cruz, Alfonso. 2014. "La muerte de Jesús, contexto, sentido y perspectiva". Tesis. Universidad Rafael Landívar.
- Pikaza, Xavier. 1997. *Este es el Hombre-Manual de Cristología*. España: Secretariado Trinitario.

- Piñero, Antonio. 2006. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Guía para entender a Pablo de Tarso: una interpretación del pensamiento paulino*. Madrid: Trotta.
- Pratt Fairchild, Henry. 2006. *Diccionario de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Richard, Pablo. 2011. "¿Dónde y cómo encontrar a Pablo apóstol? Pablo como fundamento para una reforma de la Iglesia". *Pasos*. San José, Costa Rica. Vol. 151: 50-59.
- Rojas Gálvez, Ignacio. 2009. "Hacia una nueva sociedad: características sociales y culturales de las comunidades paulinas". *Reseña Bíblica*. Navarra, España. 64: 13-22.
- Ruiz, Delio. 2007. "El apóstol Pablo y la ofrenda a los gentiles, en *Revista bíblica*" (La Rioja-España) Vol. 69: 215-239.
- Sanders, Edward P. 1985. *Jesus and Judaism*. Filadelfia: Fortress (versión cast: 2004. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta).
- Schreiner, Josef. 1973. *Forma y propósito del Nuevo Testamento: Introducción a su problemática*. Barcelona: Herder.
- Schneiders, S. M. 1991. *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. San Francisco: Harper.
- Smith, J. Z. 1990. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianity and the Religions of Late Antiquity*, Londres.
- Stegemann, Ekkehard W. / Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer 1995 (versión cast.: 2001. *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo*. Estella: Verbo Divino).

- Sobrino, Jon. 2005. "Crisis y Dios". *Concilium*. Navarra, España. Vol. 311: 127-136.
- Stott, John. 1999. *La fe cristiana frente a los Desafíos Contemporáneos*. Grand Rapids (MI): Libros Desafío.
- Tamez L. Elsa. 1978. *Diccionario conciso Griego-Español*. España: Caribe.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Cristología a la luz de los nuevos sujetos del quehacer teológico". *Vida y Pensamiento*. San José, Costa Rica: 91-104.
- Theissen, Gerd. 1979. *Sociología del Movimiento de Jesús*. Santander, España: Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 2005. *El Movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme.
- Ventura, Tirsá. 2011. "La interrelacionalidad como principio hermenéutico". *Pasos*. San José, Costa Rica. Vol. 151: 5-13.
- Vidal, Senén. 2005. *El proyecto mesiánico de Pablo*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Pablo. De Tarso a Roma*. Santander: Sal Terrae.
- Weber, Max. 1964. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Wilfred, Felix. 2005. "El Cristianismo, entre la decadencia y el resurgimiento". *Concilium*. Navarra, España. Vol. 311: 26-37.
- Wimbush, Vincent. 1993. "The Ascetic Impulse in Ancient Christianity". *Theology Today*, Vol I, Nº 3: 424.

ISSN 1659-2883

## APORTES BÍBLICOS

es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

\* \* \*

*Josué M. de la Cruz Livia:* peruano, bachiller en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana, bachiller en Teología Bíblica por el Seminario Bíblico Andino y pastor de Las Asambleas de Dios del Perú.



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR