

## Capítulo 7

# 1 Corintios

## *Ejercitar los dones para fortalecer el cuerpo*

### Bosquejo

#### Introducción

1:1-17

Saludo, 1:1-3

Acción de gracias: *koinonía*-solidaridad en Cristo, 1:4-9

Tema/argumento: las divisiones versus la unidad en Cristo, 1:10-17

#### Divisiones (sus causas) y Unidad (soluciones)

1:18–15:57

1. Egoísmo: elocuencia, sabiduría y conocimiento, 1:18–4:21

1.1. La elocuencia y la sabiduría humanas, 1:18–2:16

1.2. El conocimiento humano, 3:1-23

1.3. El rechazo del orgullo (1:26-31; 3:18-23), 4:1-21

2. Causas específicas de las divisiones, 5:1–11:1

2.1. *Porneía*, 5:1–7:40

(prostitución, sexo irresponsable; 5:1, 9, 10, 11; 6:9, 13, 15-16, 18; 7:2)

- *Porneía* (como incesto), 5:1-13
- Pleitos legales resultantes: divorcios, herencias, 6:1-11
- Esposos cristianos que explotan prostitutas, 6:12-20
- Virginidad, matrimonio, viudas, esclavos, 7:1-40

2.2. Idolatría, carne, libertad, 8:1–11:1

- Idolatría (1): *agápe*-amor sobre *gnosis*-saber, 8:1-13
- Pablo, apóstol: paradigma de libertad auténtica, 9:1-27
- Idolatría (2): Israel en el desierto, paradigma de esclavitud (comida, idolatría, *porneía*) versus eucaristía, 10:1-22
- Conclusión: *agápe*-amor, Pablo y Cristo, 10:23–11:1

3. Divisiones en los cultos, 11:2–14:40

3.1. Divisiones que surgen de dos tradiciones (11:2, 23):

- La tradición de velos para mujeres en el culto y el riesgo de violación sexual por ángeles, 11:2-16
- La tradición de la eucaristía: cómo los ricos maltratan a los pobres, miembros del cuerpo, 11:17-34

3.2. Dones del Espíritu (1): y el cuerpo de Cristo, 12:1-31a

3.3. *agápe*-amor que une el cuerpo dividido (12:25), 12:31b–13:13

3.4. Dones del Espíritu (2): lenguas que dividen, 14:1-40

4. División ideológica elitista: negación de la resurrección del cuerpo, 15:1-58

#### Conclusión: Gestos de solidaridad

16:1-24

La ofrenda para los pobres, 16:1-4

Las visitas de Pablo (vv. 5-9), Timoteo (vv. 10-11) y Apolos (v. 12), 16:5-12

El amor que unifica; sumisión a la casa de Estéfanos, 16:13-18

Saludos y besos (en la boca) para todos, 16:19-21

Una maldición, una bendición, amor para todos, 16: 22-24

## Comentario

**Introducción.** Durante su segundo viaje misionero (50-52 d.C.), Pablo fundó la iglesia en Corinto, capital de la provincia romana de Acaya (en Grecia; Hechos 18:1-18; 1 Corintios 2:1-5; 2 Cor 1:19). Después (56 d.C.), el Apóstol escribió 1 Corintios desde Éfeso (16:8; hoy en Turquía) y probablemente la envió mediante tres compañeros (16:17). “1” Corintios, sin embargo, no fue la *primera* carta que Pablo escribió a las “iglesias en casa” de Corinto, sino la segunda. 1 Cor. 5:9 menciona una carta anterior, aparentemente perdida o que tal vez ahora forma parte de → 2 Corintios.

La antigua ciudad griega de Corinto, de mala reputación, fue destruida por los romanos en 146 a.C., pero, un siglo después, Julio César fundó una nueva ciudad (44 a.C.). Esta nueva colonia romana fue habitada mayormente por ex combatientes romanos y ex esclavos, provenientes de Italia. Por lo tanto, en la interpretación de 1 Corintios 5–7 (sobre la sexualidad), es un error citarla como directamente propia de autores clásicos que escribieron sobre el desenfreno sexual de la antigua ciudad griega destruida.

Las “iglesias en casa” de Corinto estaban integradas mayormente por mujeres y esclavas/os, personas pobres, marginadas y de poca educación formal (1 Cor 1:26). Pero por primera vez en la historia, en Corinto la comunidad cristiana atrajo a un buen número de personas cultas y prósperas, mayormente gentiles, lo cual creó una gran *diversidad*. Algunos querían desarrollar la comunidad de acuerdo con la religiosidad helenista; otros, según la tradición judía de Palestina (“Yo soy de Cefas/Pedro”, 1:12). El gran problema que Pablo enfrentó en Corinto, por lo tanto, fue la proliferación de facciones, el *sectarismo elitista* (1:11-12). Por lo tanto, el tema central de la carta es la *unidad* de la comunidad y todo el argumento y la retórica procuran establecer la unidad en diversidad (socioeconómica) de todos los “llamados a vivir en solidaridad (*koinonía*) en Cristo” (1:9-10).

Probablemente existían en Corinto varias “iglesias en casa”, que fomentaban la diversidad más que la unidad. Para promover la unidad que superase al sectarismo, Pablo introdujo por primera vez la imagen de la iglesia como “cuerpo de Cristo”, que repite a lo largo de la carta (1:13; 6:15-20; 10:16-17; 11:29; 12:4-27). La imagen es una analogía política común de la literatura grecorromana para representar la cohesión social, que en su Carta a los Romanos Pablo volvió a usar ante otros conflictos parecidos (12:3-8). Unos treinta años después, las cartas deuteropaulinas retomaron la imagen del cuerpo pero la utilizaron para hablar de la iglesia universal, no local, y desarrollaron la imagen, hablando de Cristo como “cabeza” (fuente o autoridad) de este cuerpo (→ Col 1:18, 24; 2:16-19; → Ef 1:22-23; 4:4-16; 5:22, 30).

En 1-2 Corintios se destacan el método pastoral y teológico de Pablo. Las cartas integran una secuencia de visitas personales con intercambios orales y escritos, que parten de situaciones históricas concretas, en **las que** el Apóstol procura responder a varias cuestiones presentadas por la comunidad (1 Cor 7:1, 25; 8:1; 12:1; 16:1,12). El método paulino no es autoritario y dogmático, sino dialógico, donde la iglesia es invitada a participar en una reflexión creativa y flexible. Tampoco es abstracto, sino que parte de la vida real y de una praxis pastoral. La carta sigue siendo de máximo interés por sus perspectivas sobre: 1) las mujeres; 2) la sexualidad humana; 3) los pobres, débiles y marginados; 4) los carismas de curaciones y 5) el amor divino y humano.

**1. ¿Mujeres calladas? Un grito de la crítica textual.** 1 Corintios 14:34-35 demuestra el gran valor que tienen para la interpretación de la Biblia la ciencia de la crítica textual y el estudio de los manuscritos griegos, a fin de establecer el texto preferible. En este caso, el texto traducido literalmente dice:

<sup>32</sup>Los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas, <sup>33</sup>pues Dios no es un Dios de confusión, sino de paz, como en todas las iglesias/asambleas de los santos. [<sup>34</sup>Las mujeres cállense en las iglesias/asambleas; que no les está permitido tomar la palabra, antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. <sup>35</sup>Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la iglesia/asamblea.]

Por lo general, la ciencia de la crítica textual afirma que más que “contar” los manuscritos (cuya gran mayoría son tardíos y de poca autoridad), debemos “pesarlos” (para reconocer la importancia de los más antiguos y veraces). Sin embargo, los especialistas admiten casos donde un error textual, introducido en los manuscritos primitivos de mayor autoridad, se corrige al consultar textos menos importantes.

## 1 Corintios

En la versión DHH (La Biblia de Estudio), la nota para 1 Corintios 14:34-35 señala: “En algunos manuscritos estos vv. aparecen después del v. 40.” En 14:34-35 tenemos algo casi único en la crítica textual de la Biblia. Los versículos están en los manuscritos de más peso (llamados P46, A, B, etc.). Pero en una serie de importantes manuscritos que se llaman la tradición occidental (D, F, G, etc.), los versículos están colocados al final del capítulo (después de 14:40). Además, ahora hay pruebas de un manuscrito que no incluye los vv. 34-35 (Payne 1995). Tales variantes le plantean al especialista la posibilidad de que una glosa (un comentario escrito en el margen) haya sido introducida en el texto por un copista que pensó que se había omitido por error (Fee 1987:699-708; 1994:791-802 Martin 1995:289).

Por supuesto, el especialista escudriña el contexto para comprobar la convergencia del texto sin los versículos sospechosos. Aunque oscurecido por las traducciones, el contexto indicaría la introducción equivocada de una glosa, pues la repetición de la palabra “iglesia/asamblea” (ver DHH, NBJ, etc.) en 14:33b y 34a es chocante y de mal estilo (tanto en griego como en castellano): “Como en todas las *iglesias* de los santos, las mujeres cállense en las *iglesias*.” Para mejorar esta redacción nuestras traducciones usan sinónimos (NBJ: “iglesias... asambleas”).

También es pertinente el contexto más amplio del documento íntegro, y en este caso es notable que 14:34-35 pareciera contradecir lo que Pablo dice en 11:5, que indica claramente que las mujeres podían orar en voz alta y profetizar en la iglesia/asamblea. (Hay otros textos en el Nuevo Testamento, incluso de Pablo mismo, donde las mujeres hablan y enseñan libremente).

El texto controvertido apoya su enseñanza con referencia a la Ley de Moisés, aunque la Torá no haya dicho nada para imponer silencio a las mujeres en el culto. Es difícil creer que Pablo, uno de los rabinos más brillantes y mejor instruidos de su época, cometiese semejante error sobre la Torá. Además, cuando el texto manda a las mujeres que consulten a los esposos en casa, pasa por alto todos los casos (viudas y mujeres solteras) que carecían de tal oráculo para consultar. Es difícil creer que Pablo, un soltero, quien colaboró mayormente con personas solteras (→ Romanos 16), pretendiese que las mujeres siempre tuviesen un esposo en casa para consultarlo. Por lo tanto, muchas autoridades modernas concluyen que 1 Corintios 14:34-35 es una glosa (comentario marginal), escrita por un escriba prejuicioso (tal vez influido por el texto deuteropaulino de 1 Timoteo 2:9-15).

Cuando admitimos que 1 Corintios 14:34-35 es una glosa y que 1 Timoteo 2:9-15 tampoco proviene de Pablo mismo, ¡el concepto de la enseñanza de Pablo sobre la mujer cambia radicalmente! Sin embargo, varias teólogas feministas rechazan que 1 Cor 14:34-35 sea una glosa y destacan la limitación (el velo) y la inferioridad atribuida a la mujer, reflejada en 1 Corintios 11:2-16 (Wire 1990; 1994). Además señalan:

- la omisión de las mujeres como los primeros testigos de la resurrección (1 Cor 15:5-8; **cfr.** Marcos 16; Lucas 24; Mateo 28);
- el nombramiento de Aquila antes de Prisca (1 Cor 16:19; en las otras cartas Prisca/Priscila siempre se nombra primero; ver Rom 16:3-5; cp. 2 Timoteo 4:19; Hechos 18:2-3, 26 [¡NBJ incorrecto!]); y
- la eliminación de la categoría “varón y mujer” en 12:13 (cp. la fórmula bautismal en Gál 3:28).

En esta carta, dada la delicada situación. Pablo fue cauteloso al tratar de las mujeres (si María Magdalena fuera prostituta, tal vez hubo otro motivo para no mencionarla; ver 6:9-20). Sin duda, percibimos limitaciones que hoy no aceptamos en la enseñanza sobre la mujer (1 Cor 11:2-26). Pero el estudio científico de la Biblia (la crítica textual que reconoce en 1 Cor 14:34-35 una adición posterior; la alta crítica que reconoce que 1 Timoteo no proviene de Pablo mismo) ayuda a percibir más diversidad en el Nuevo Testamento y permite una perspectiva más positiva: Pablo supera repetidamente su fondo cultural patriarcal.

Sin embargo, en 1 Corintios 11:2-16 Pablo también refleja los conceptos de su cultura patriarcal (la inferioridad de la mujer, con papeles rígidos que distinguen entre varones y hembras) mientras que, hasta cierto punto, los trasciende (ver notas en DHH; cp. NBJ notas). Ciertos puntos quedan en disputa y son dignos de subrayarse:

- “La cabeza de la mujer es el hombre” (11:3); sin embargo, “cabeza” muchas veces no tenía el sentido de “autoridad”, sino de “fuente de vida, origen” (Col 2:19; Ef 4:15-16). Además, el concepto se relativiza por el señorío de Cristo (11:3) y por el hecho de que el varón nace de la mujer y todos somos de Dios (11:12).

## Capítulo 12

- El argumento de Pablo parte de un concepto de “la naturaleza” (11:14) que enseña las diferencias en el modo de vestirse entre hombres y mujeres, pero Pablo llama “la naturaleza” a lo que nosotros entenderíamos como “cultura”. Además, en Romanos, Pablo señala que Dios mismo actúa bien cuando hace cosas “contra la naturaleza” (→ Rom 11:24; **cfr.** Rom 1:26-27).
- Para quienes viven en la cultura actual (**la** de la bikini), es difícil comprender aquella donde la mujer no debía salir de la casa sin cubrirse el cabello y la cara con un velo. Aunque Pablo animó a las mujeres a romper con la religión de los patriarcas paganos, a establecer nuevas comunidades cristianas y a participar libremente en los cultos carismáticos, orando en voz alta y profetizando (lo cual implicaba mucha autoridad), se conformó a su cultura al insistir en el velo y el cabello largo.

Un extraño argumento de Pablo en sus instrucciones sobre el pelo largo y el velo para las mujeres fue “por causa de los ángeles” (11:10). Como señala la nota DHH, los ángeles eran “considerados guardianes del orden en el mundo y en el culto” (1 Timoteo 5:21); pero también representaban una amenaza sexual para las mujeres (Génesis 6:1-4; → Judas 7; 1 Cor 6:2-3; 2 Cor 12:7; Rom 8:38; Martin 1995:229-249).

En la sociedad grecorromana las mujeres eran débiles. Por otro lado, según Pablo, en las iglesias ellas disfrutaban de libertad para rechazar las ideologías y religiones idolátricas de sus padres y esposos. En los cultos oraban en voz alta (dirigiéndose directamente a la deidad, sin sacerdotes varones intermediarios). Hablaban con autoridad divina (la “profecía”, que podía denunciar las ideologías dominantes). Tal libertad sin precedentes acarrió críticas de la cultura patriarcal que negaba tales libertades a las mujeres (ver la glosa, 14:34-35). En principio, Pablo insistió en mantener las libertades de las mujeres, pero se acomodó a la cultura en la tradición de que las mujeres mantuvieran cubierta la cabeza con un velo. Según Pablo, el uso del velo evitaba críticas y ayudó a mantener las libertades esenciales de las mujeres cristianas. Además, las protegía del posible abuso sexual por parte de ángeles (Martin 1995:229-249).

**2. Buenas nuevas a los pobres.** Aunque había diversidad socioeconómica sin precedentes en las “iglesias en casa” de Corinto, la gran mayoría de los miembros eran pobres, débiles y sin educación (1:26). Pablo llamó “los fuertes” a la poderosa minoría (en comparación con los débiles). Estos “fuertes” amenazaban la unidad de la comunidad y Pablo reclama una “opción por los pobres”, exhortando a los “fuertes” a ajustar su estilo de vida, tomando en cuenta la situación de la mayoría (4:9-13; → 2 Corintios).

**2.1. 1 Corintios 1–4.** En la antigüedad, las técnicas de *la retórica y la educación formal* servían para mantener y fortalecer las elites con sus privilegios. Pablo mismo parece haber estado bien adiestrado en la retórica, pero la utiliza cuando apela a los fuertes para que cesen en su fascinación por la retórica y su admiración excesiva por la educación formal, y enfoquen *la Buena Nueva de Jesús crucificado* y la comunidad de sus seguidores (Martin 1995:38-68).

**2.2. 1 Corintios 5–7, “Fast Sex”; 8–10, “Fast Food”.** Los varones “fuertes” podían comer carne diariamente y pagar prostitutas y abogados cuando lo deseasen. Así desarrollaron una ideología sexual irresponsable, visitando a las meretrices y participando en los banquetes idolátricos (donde servían la carne ya cocida y ofrecida a los ídolos). Era una ideología de “fast food” y “fast sex” (“comida rápida y sexo rápido”), interrumpida a menudo con divorcio **también** rápido, pero costoso, y pleitos legales sobre **las** herencias. Por eso Pablo desarrolló una teología **alternativa** enfocando el cuerpo cristiano como Templo del Espíritu Santo que jamás debe ser contaminado ni dañado (Martin 1995:69-86).

**2.3. 1 Corintios 11:17-34.** *La santa cena (eucaristía)* a diferencia de un rito en un templo era una comida completa en las casas (de los “fuertes”, que tenían casas propias de tamaño adecuado). A esta cena llegaban puntualmente los fuertes, personas ociosas, para disfrutar de la comida y del vino del anfitrión (hasta emborracharse, y algunos enfermaban y morían por el exceso). La mayoría de los miembros (esclavas/os, viudas y otros pobres) tenían que venir más tarde, después de cumplir su jornada y las tareas domésticas. Al llegar, encontraban solamente los restos de la comida y sufrían hambre durante el culto. Con una fuerte denuncia, Pablo insiste en que tal escándalo había dejado de ser la cena del Señor, y que los fuertes, que no discernían las necesidades de los miembros pobres del cuerpo del Señor, iban a ser juzgados: la opresión, injusticia y lucha de clases jamás deberían existir dentro del cuerpo de Cristo (Martin 1995:190-7).

**2.4. 1 Corintios 12–14.** En *los cultos (carismáticos y democráticos)* de las “iglesias en casa”, todos participaban con sus dones (14:26). En este contexto, los pobres y débiles llevaban cierta ventaja. Los fuertes, como dueños de las casas,

podían procurar dominar y mantener el orden con sus dones de enseñanza y administración. Pero, ¿qué hacer con la mayoría sin educación que pretendía contribuir con la glosolalia (don de lenguas), las interpretaciones, las profecías y las curaciones? Aquí, como en el caso de los velos para las mujeres, Pablo insiste en las libertades y derechos de los pobres, buscando acomodarlos en la cultura dominante para no crear escándalos. Los pobres podrían profetizar y hablar en lenguas, pero en el culto deberían hacerlo solamente con interpretación y con cierto “orden” (un concepto relativo en toda cultura). Sin embargo, Pablo exalta sobre todo el amor que une a la iglesia como algo más importante que cualquier don carismático (Fee 1987; *cfr.* Martin 1995:87-103, quien piensa que la glosolalia podría ser un don más característico de los fuertes).

**2.5. 1 Corintios 15.** Influidos por su educación grecorromana, los fuertes cuestionaron la enseñanza cristiana sobre *la resurrección del cuerpo*, el último asunto conflictivo que Pablo trató de corregir en la carta. Sin educación formal, los pobres y débiles fácilmente aceptaron la idea de cadáveres milagrosamente resucitados (con carne y sangre como antes). Décadas después, Lucas (80 d.C.) habló de la resurrección de Jesús como una resurrección de la carne (Lucas 24:39; Hechos 2:24), y Juan (90 d.C.) también hizo hincapié en la muerte y resurrección de Jesús como algo físico (Juan 19:33-34; 20:27). Pablo, sin embargo, de acuerdo con la elite de “fuertes”, concedió que “carne [griego *sarx*] y sangre no pueden heredar el nuevo orden justo venidero” (1 Cor 15:50); y a la vez insistió (con los pobres) en una resurrección del *cuerpo*, pero un “cuerpo *espiritual*”. Para nosotros, Pablo parece caer en una plena contradicción de términos, como hablar de un “círculo cuadrado”.

En este caso, nuestro problema mayor en la interpretación de Pablo es que somos herederos del filósofo católico René Descartes (1596-1650), quien estableció para la palabra “espiritual” el sentido moderno “no material”. En la antigüedad, sin embargo, el E/espíritu era tan “material” como el cuerpo (como el viento, o soplo de Dios, en la creación; Génesis 1–2). Obviamente se trata de asuntos más allá de nuestra comprensión finita, pero Pablo insistió en una resurrección del cuerpo (tanto de Jesús como de la humanidad), pero como cuerpo “espiritual”, “glorificado” y “transformado”. En solidaridad con los pobres y débiles en Corinto, y manteniendo la tradición “materialista” del judaísmo y Jesús, Pablo insistió en la importancia del cuerpo, con sus necesidades físicas (el pan diario). Pero se acomodó a las objeciones de los fuertes al reconocer que la enseñanza fundamental de la resurrección del cuerpo en las buenas nuevas cristianas no es equivalente a la superstición común de cadáveres resucitados. Así, Pablo insistió en que su evangelio, enfocado en Jesús crucificado (1 Cor 1–4) y resucitado (1 Cor 15), es siempre buena nueva para los pobres (Martin 1995:104-36).

**2.6. 1 Corintios 16:1-4.** La proclamación paulina de las buenas nuevas, con su opción por los pobres y débiles, concluye en la praxis: el proyecto tan importante en las cartas de Pablo de *la ofrenda para los pobres en Jerusalén* (16:1-4; → 2 Cor 8–9; Rom 15:25-29), expresión multicultural e internacional, que procuró construir un puente entre las iglesias de mayoría gentil y la comunidad original en Jerusalén (→ 2 Corintios, sufrimientos de Pablo).

**2.7. El paradigma del Éxodo: opresión, pobreza y la justicia liberadora de Dios.** Dos textos en 1 Corintios (10:1-11 y 5:7-8) demuestran cómo el paradigma del Éxodo le sirve a Pablo de base para la recta comprensión de la opresión, la pobreza y la liberación de Dios, tanto en su propia experiencia como en la de los corintios. En 10:1-11, Pablo se dirige a una iglesia mayormente no-judía, cuyos antepasados espirituales fueron los israelitas del Éxodo y cuya liberación sería el modelo para los cristianos que procuran una “salida/éxodo” de sus pruebas y opresiones. Por lo tanto, para Pablo la eucaristía en 5:7-8 no es un recordatorio del pecado y una llamada a la penitencia y perdón (→ Mateo), sino una *fiesta gozosa* que celebra la liberación de los esclavos de la opresión. Además, Cristo es el cordero pascual, *de* cuyo sacrificio resulta *la* redención. El énfasis de Mateo en el perdón de los pecados no ocurre en 1 Cor 5:7-8 y 11:17-34, ni tampoco en los textos paralelos de los otros Evangelios. En la fiesta gozosa de la eucaristía paulina, cualquier enfoque en el pecado puntualizaría especialmente los pecados de los opresores y la liberación de los oprimidos –no los pecados (aunque sean universales) de los oprimidos y los pobres–. Nuestro relato más antiguo de la cena del Señor no enfoca el pecado de toda la congregación, sino solamente los pecados de los ricos que pecaron al no discernir que los pobres (tal vez mayormente esclavos que llegaron tarde para la fiesta del amor y se quedaron con hambre) también formaban parte del cuerpo de Cristo (1 Cor 11:17-34). Aún esta celebración litúrgica resulta un escándalo, *y un* mecanismo de opresión y marginación que deja a los pobres con hambre. El amor auténtico, insiste Pablo, jamás puede *festejar* sobre *semejante* opresión (13:6; ver también la opresión en 15:9, 25, 32; 16:9).

Por lo tanto, como buen judío siempre consciente de pertenecer al pueblo liberado en el Éxodo, Pablo describe su propia experiencia (→ 2 Corintios, catálogos de opresión), vinculando sus *privaciones* (“tenemos hambre, padecemos sed y estamos desnudos”, 1 Cor. 4:10-11a) a la *opresión y violencia* que sufría repetidamente (“somos abofeteados... ultrajados...

## Capítulo 12

perseguidos... nos injurian”, 4:11b-13). Además, tales experiencias le hicieron percibir (**privilegio** epistemológico de los oprimidos) que los tribunales se caracterizan por la injusticia y rara vez defienden a los pobres cuando sufren opresión y violencia (términos *’adik-*, 6:1, 7-9). Consecuentemente, la lista de vicios (6:9-10) da, entonces, ejemplos de la injusticia y opresión de los explotadores codiciosos que no pueden participar en el nuevo orden justo de Dios (ver la inclusión y repetición de “reino”, 6:9-10; para la traducción homofóbica de 6:9, ver minorías sexuales abajo). La “justificación” celebrada en 6:11 se refiere a la justicia liberadora de Dios: una reivindicación y aceptación de los pobres, débiles, oprimidos y marginados. Como consecuencia, la persona justificada queda liberada de gente que procura **controlar** su estilo de vida (6:12). Asimismo, en 1:30 la justicia liberadora de Dios (*dikaiosúne* // “redención”) libera y reivindica precisamente a los pobres, marginados y despreciados (1:26-29) y los incorpora sin discriminación en la nueva comunidad de personas libres (8:9; 9:1; 10:29; 15:24-25).

**3. Buenas nuevas para las minorías sexuales (1 Cor 5–7; 16:5-24).** 1 Corintios menciona 16 personas vivas entre las que solamente hay dos parejas casadas: Cefas/Pedro y su esposa (1:12; 9:5), Aquila y Prisca (16:19; otros textos nombran a Prisca primero). Además, un hombre en la iglesia en Corinto mantenía una relación “incestuosa” con su madrastra, 5:1). Por otro lado, hay diez personas no casadas: Timoteo, 16:10-11; Apolos, 16:12; dos pares de varones (Pablo y Sóstenes, 1:1; Crispo y Gayo, 1:14); y tenemos la *casa* (no “familia”) de Estéfanos con un par de acompañantes Fortunato y Acaico, 1:16; 16:15-18 (si Estéfanos fuera casado, el énfasis en su casa sin nombrar a su esposa sería extraño). Pablo menciona también a Cloe, soltera y probablemente comerciante, con su gente (no “casa” ni “familia”; 1:11, BJ y DHHBE notas).

Obviamente, ni las “iglesias en casa” en Corinto ni Pablo con sus compañeros en Éfeso, reflejan un ambiente dominado por parejas casadas (→ Romanos 16; 1 Tesalonicenses; Filemón; Filipenses; Colosenses). La carta sí indica (1 Cor 9:5) que había otros misioneros casados (como Prisca y Aquila; ver Andrónico y Junia en Romanos 16:7) y que Jesús tenía hermanos casados (Santiago y Judas). Pero la gran mayoría (10 de 16 personas mencionadas) parecen ser solteros/as o parejas de un mismo sexo. De los autores del Nuevo Testamento, solamente Santiago y Judas parecen ser casados (→ 1-2 Pedro probablemente no proceden de Pedro directamente). Dado este contexto, ¿podemos esperar que el evangelio que Pablo proclama en 1 Corintios sea buena nueva para las minorías sexuales?

1 Corintios 5–7 (tres capítulos) **constituye** el único tratamiento detallado en el Nuevo Testamento de lo que en nuestras categorías modernas **denominamos** asuntos “sexuales”. Fuera de esto, solamente tenemos versículos aislados de Jesús (por ej. sobre el divorcio → Marcos) y breves textos en las cartas (→ 1 Tes. 4:3-8 es el más detallado). En las Escrituras Hebreas, sin embargo, tenemos un libro entero de poesía erótica, el Cantar de los Cantares, que destaca el amor sexual, no el matrimonio; y **menos aún** es una alegoría del amor de Dios para su pueblo o de Cristo para la iglesia, como **se querría ver** en las interpretaciones tradicionales desde hace 2000 años. La pregunta obvia es si la enseñanza de Pablo representa una continuidad de la perspectiva de las Escrituras Hebreas (sobre todo **del** Cantar de los Cantares), o si las influencias grecorromanas y orientales subvirtieron su perspectiva **desplazándose** hacia un **pesimismo en referencia a** las expresiones del amor sexual. ¿Habla Pablo como defensor de los pobres, débiles y marginados en estos capítulos, o se pone al lado de los fuertes y de una ideología sexual controladora y opresora?

Históricamente, 1 Corintios 5–7 es de suma importancia, pues **constituiría** la base de la ideología sexual de San Agustín, el paradigma dominante en las iglesias casi hasta el presente: relaciones sexuales solamente dentro del matrimonio y para la procreación. Además, desde la Reforma protestante, e incluso hasta el presente, es común suponer que 1 Corintios 5–7 impone el matrimonio como la norma cristiana. **En este caso**, más fieles a Pablo que los protestantes modernos, serían San Agustín y la tradición medieval, **ya que** reconocieron que la vida soltera de Jesús fue la norma para Pablo y la mayoría de sus colegas.

El prejuicio ideológico **resulta** evidente en la tendencia a titular 1 Corintios 7 “El matrimonio” (DHH), cuando de hecho el capítulo trata mucho más detalladamente **sobre** la virginidad (BJ; 7:25-40), **ordena** a las viudas a no volver a casarse por **la** proximidad de la Segunda Venida de Jesús (7:8-9, 29-35; → 1 Tim 5:11-14), y subraya la gran superioridad del celibato para quienes quieren servir a Dios (7:7). Sin embargo, y contrario a la ideología sexual de San Agustín, la procreación jamás entra en la perspectiva de Pablo al tratar de asuntos sexuales, **ya que** el Apóstol esperaba la Segunda Venida de Jesús antes de su muerte (15:51-52). Al escribir sobre las relaciones sexuales de los casados en 7:1-5, Pablo supera su cultura patriarcal cuando insiste en la justicia, la igualdad y la mutualidad de los derechos conyugales. Pero la relación sexual en el matrimonio se describe como “deber” **y** no como placer. Ni la procreación de hijos (Génesis 1–2) ni el amor (¡→ 1 Cor 13!) figuran en la

perspectiva. El matrimonio se reduce a un tipo de técnica de control frente a los deseos sexuales (7:9). Cfr. la exaltación del amor en el matrimonio en las cartas deuteropaulinas (→ Efesios 5:25-33; Tito 2:4).

Al tratar **sobre** los varones casados con dinero para pagar meretrices (6:9-20), Pablo parte de un concepto del cuerpo del cristiano como templo del Espíritu Santo y señala el gran peligro para este cuerpo de parte de las relaciones sexuales con una meretriz pagana. Especialmente si las esposas cristianas insistían en la abstención sexual por ascetismo (1 Cor 7:5), podemos entender por qué tantos esposos pagaban meretrices. Pero la enseñanza de Pablo en 6:9-20 presenta diversos problemas.

- La noción de la contaminación del cuerpo cristiano por contacto con la meretriz contradeciría otra convicción de Pablo: que una mujer cristiana casada con un hombre pagano tendría un poderoso efecto en santificar no solamente al esposo pagano sino también en producir hijos “santos” (es decir, “no contaminados” por el paganismo; 1 Cor 7:14).
- Jesús también dio el ejemplo del poder santificador del Espíritu Santo, al purificar leprosos y resucitar cadáveres al tocarlos. Enseñó que no son las cosas exteriores las que contaminan, sino los malos pensamientos que proceden del corazón (Marcos 7; Mateo 15; ver Romanos 14:14, 20 y Tito 1:15 con sus afirmaciones de que todas las cosas son limpias). ¿Cae Pablo aquí en el error de que el sexo es inmundo, o que las meretrices no manifiestan la imagen de su Creador?
- Jesús era amigo de **prostitutas** y publicanos (Luc 5:30; Mat 21:31-32; 11:19), a quienes trató con respeto y amor y escogió como instrumentos en la proclamación de su reino (Lucas 7; Juan 4). Resucitado, apareció, antes que a nadie, a María Magdalena (→ Mateo, Marcos, Lucas). Para Pablo, sin embargo, la meretriz pagana no aparece como persona, mucho menos como discípula potencial de Jesús, sino como amenaza a la pureza cristiana que debe ser evitada. No obstante, aun la condenación que Pablo expresa no está dirigida a las meretrices sino a los esposos cristianos adinerados que compraban los servicios de ellas. Tal vez las meretrices de 1 Cor 6:9-20 ejercían su negocio en el contexto de los cultos paganos idolátricos y por lo tanto para Pablo “huir de la prostitución” (6:18) era simplemente una forma de “huir de la idolatría” (10:14).

Como en el asunto de la supuesta inferioridad de las mujeres, la necesidad de velos para ellas en los cultos cristianos y la aceptación de la esclavitud y los gobiernos autoritarios, tal vez debemos cuestionar ciertos elementos y argumentos de Pablo que nos parecen incoherentes cuando trata de la sexualidad humana. Pero su praxis como soltero, seguidor del soltero Jesús, su ejemplo al formar parejas íntimas con otros varones (ver Jesús y el discípulo amado en → Juan), su fundación en todo el imperio romano de comunidades/iglesias regidas por minorías sexuales y no por familias patriarcales, nos obligan a ver en el apóstol Pablo un paradigma de libertad (1 Cor 9:1) con un evangelio que es buena nueva tanto para las minorías sexuales, como para las mujeres y los pobres (Martin 1995:250-1).

En parte, el problema moderno con Pablo en 1 Corintios 5–7 surge porque ignoramos el lugar central que juegan en el texto la opresión y la justicia liberadora. Pablo hace patente que la opresión e injusticia (*'ádikoi*, griego) son incompatibles con el nuevo orden divino que las comunidades cristianas deben manifestar (1 Cor 6:9-11). Entonces, Pablo presenta la explotación de meretrices por hombres adinerados como algo inaceptable. La “inmundicia” sexual se define en primer término como injusticia y pérdida de libertad. *Porneía* se entiende como inmundicia sexual que resulta de tratamientos sexuales injustos, opresivos e irresponsables, sin libertad mutua, respeto, sabiduría y amor (6:12-20).

*'Arsenokoítai* (“cama-varón/es”) no refiere a la orientación sexual ni a las lesbianas (“homosexuales”), sino a las *prácticas* abusivas de *varones*, o sea la explotación sexual de mujeres, otros varones o niños/as. La palabra griega anterior (*malakoí*), literalmente “suaves”, a veces era una metáfora para varones indisciplinados o “afeminados”. Pero en la antigüedad **por** varón “afeminado” **se podía entender** a alguien que pasaba su tiempo en compañía de mujeres y **con** frecuentes relaciones sexuales con ellas. En casi toda la historia de la iglesia, *malakoí* ha sido mal interpretado como una condenación de la masturbación (Martin 1996:117-36; Fredrickson 2000: 197, 218-22; BDAG 2000:135 → 1 Tim 1:10; Harrill 2006:131).

En sus estudios sobre la vida sexual de los esclavos en la antigüedad, Jennifer Glancy y Albert Harrill han señalado un problema fundamental en las interpretaciones tradicionales de Pablo que concluyen que el Apóstol condenó a todas las personas involucradas en relaciones sexuales fuera del matrimonio (Glancy 1998:481-501; 2002/06:63-70; Harrill 2006:129-144). Tal interpretación no toma en cuenta que a veces hasta la mayoría de los miembros de las iglesias paulinas eran esclavos/as domésticos/as, que tales esclavos/as no pudieron casarse y que fueron obligados a servir sexualmente a sus dueños. Glancy aún contempla la posibilidad que tales esclavos no pudieron ser miembros de las iglesias (1998:501;

## Capítulo 12

2002/06:69-70; Harrill 2006:192, 193-96).

Otro factor es el hecho de que muchas personas tenían la doble identidad de prostitutas/os y esclavas/os: “La enfática separación del cuerpo de prostitución del cuerpo de Cristo [1 Cor 6:12-20] parecería excluir todo/a prostituto/a de membresía en la iglesia... No sabemos precisamente cómo Pablo respondió a la situación de esclavos/as cuyos dueños los obligaran tener relaciones sexuales con ellos” (Glancy 2002/06:70). Si interpretamos la enseñanza de Pablo como simple reflejo de la ideología sexual judía de su época, tendríamos que concluir que el Apóstol hubiera excluido de sus iglesias a todas las personas de doble identidad (esclavos/as obligados a trabajar como prostitutas/as), además de los esclavos/as obligados a servir sexualmente a sus dueños. Otra alternativa, sin embargo (que Glancy y Harrill no contemplan), es la de interpretar la enseñanza de Pablo en continuidad con el Cantar de los Cantares (el único libro en el canon cuyo tema es el amor sexual) y con Jesús, que tenía la mala fama de ser amigo de publicanos y pecadores/rameras (Mat 21:32). Interpretado como seguidor de Jesús (en **lugar de una** “fotocopia” de Filón y Josefo) Pablo tendría comprensión de la situación de los esclavos/as y prostitutas y expresaría solidaridad con ellos/as en la opresión y la violencia que sufrieron (Luc 4:16-21). De esta manera, los comentaristas que jamás **concluyen** que el autor de 2 Tes 3:10 (“El que no quiera trabajar que tampoco coma”) quería dejar a todos los discapacitados y niños morir de hambre, **podrían** admitir que muchas expresiones en las cartas no deben ser interpretadas con un literalismo legalista (Fee 1987:261-3; 1994:296-8)

**4. Las Escrituras Hebreas y los judíos (¿el antijudaísmo?).** Como hemos visto, en 1 Corintios la teología de Pablo demuestra una continuidad fundamental con las Escrituras Hebreas al tratar de los pobres, de la resurrección del cuerpo (ver Daniel) y de las relaciones sexuales como algo positivo (ver Cantar de los Cantares). Además, al tratar del problema de los alimentos consagrados a los ídolos (1 Cor 8–10), Pablo se refiere continuamente a las Escrituras Hebreas. Como apóstol, es un paradigma de la libertad (9:1), pero se hace esclavo de todos, de los judíos incluso, y se coloca “bajo la ley de Cristo” (9:19-23). Paradójicamente, habla de la circuncisión (mandada por Dios en Génesis 17 y Levítico 12:3) en contraste con “los mandamientos de Dios”, 1 Cor 7:19). También señala las experiencias de Israel en el Éxodo como antecedentes del bautismo y la Santa Cena (10:1-13). Para Pablo, la relación entre las Escrituras Hebreas y la buena nueva de la muerte y resurrección de Jesús “según las Escrituras [¡Hebreas!]” (15:3-4) es algo sumamente dialéctico. Es obvio que el Apóstol siempre piensa en su fe en continuidad con la esperanza de las Escrituras Hebreas y como cumplimiento de ésta.

**5. Carismas (de curaciones) y el amor.** Como en → 2 Corintios, en 1 Corintios Pablo destaca la opción de Dios a favor de los débiles (1:27; 2:3; 4:10). Además, señala las limitaciones de los sentidos físicos para comprender las cosas de Dios (2:9). En las listas de dones espirituales, Pablo incluye los “carismas de curaciones” (12:9, #4 en una lista de nueve dones; 12:28, 30, #5 en listas de ocho y siete dones). Tal carisma siempre tiene particular importancia en iglesias con muchos pobres, que no pueden pagar médicos. No obstante, para Pablo el amor está por encima de todos los carismas (1 Corintios 13). Aunque no lo menciona al tratar del matrimonio (una experiencia ajena a Pablo, 1 Cor 7), este amor mantiene unido al cuerpo de Cristo (que consiste mayormente **en** minorías sexuales) a pesar de la diversidad de dones, ideologías y clases sociales. Al tratar del amor como el valor supremo, Pablo se acerca al nuevo mandamiento de Jesús (Juan 13:34-35) y a la afirmación en 1 Juan, de que “Dios es amor” (4:8, 16).

## Bibliografía

- Bassler, Jouette M. “1 Corinthians”. En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 411-19. Louisville, EUA: Westminster John Knox, 1998.
- Baugh, S. M. “Cult Prostitution in New Testament Ephesus: A Reappraisal”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 42/3 (September 1999): 443-460.
- Baumert, Norbert (1996). *Woman and Man in Paul: Overcoming a Misunderstanding*. Collegeville, MN: Liturgical.
- BeDuhn, Jason David. “Because of the Angels?: Unveiling Paul’s Anthropology in 1 Corinthians 11”. *Journal of Biblical Literature* 118/2 (Summer 1999), 295-320.
- Belleville, Linda L. *Women Leaders and the Church. Three Crucial Questions*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Betz, Hans Dieter y Margaret M. Mitchell. “Corinthians, First Epistle to the”. En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 1:1139-48. New York: Doubleday, 1992.



- “Body Gay, The”. *Harvard Gay & Lesbian Review* 4, no. 3 (summer 1997): 562-86.
- Castelli, Elizabeth A. “Disciplines of Difference: Asceticism and History in Paul”. En *Asceticism and the New Testament*, ed. Leif E. Vaage y Vincent L. Wimbush, 171–85. New York: Routledge, 1999.
- Collins, Raymond F. *First Corinthians*. Sacra Pagina 7. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1999.
- Deming, Will (2004). *Paul on Marriage & Celibacy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. *La Primera Epístola a los Corintios*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1994.
- Fisk, Bruce N. “PORNEUEIN as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6:18.” *New Testament Studies* 42 (1996): 540–58.
- Foulkes, Irene. *Problemas pastorales en Corinto: Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*. San José: DEI, 1996.
- Frederickson, David E. “Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27; Paul and the Philosophic Critique of Eros”. En *Homosexuality, Science and the ‘Plain Sense’ of Scripture*, ed. David L. Balch, 197-222. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Furnish, Victor Paul. *The Theology of the First Letter to the Corinthians*. Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Garland, David E. (2003). *1 Corinthians*. BECNT Grand Rapids: Baker.
- Glancy, Jennifer A. “Obstacles to Slaves’ Participation in the Corinthian Church”. *Journal of Biblical Literature* 117/3 (1998): 481-501.
- (2002). *Slavery in Early Christianity*. New York/Oxford: Oxford University (Fortress, 2006).
- Hanks, Tom (2006). [www.fundotrasovejas.org.ar](http://www.fundotrasovejas.org.ar) Comentario a 1 Corintios.
- Harrill, J. A. (2006). *Slaves in the New Testament*. Minneapolis: Fortress.
- Hays, Richard B. *First Corinthians*. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- Hearon, Holly E. (2006). “1 and 2 Corinthians”. *The Queer Bible Commentary*. London: SCM, 606-23.
- Horsley, Richard A. *1 Corinthians*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 1998.
- Johnson, Luke Timothy. “Glossolalia and the Embarrassments of Experience”. *The Princeton Seminary Bulletin* 118, no. 2 (1997): 113-34.
- Kim, Yung Suk (2008). *Christ’s Body in Corinth: The Politics of a Metaphor*. Minneapolis: Fortress.
- Martin, Dale B. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- . “Arsenokoites and Malakos: Meanings and Consequences”. En *Biblical Ethics & Homosexuality: Listening to Scriptures*, ed. Robert L. Brawley, 117-36. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- . “Tongues of Angels and Other Status Indicators”. *Journal of the American Academy of Religion* 59 (1991): 547-89.
- Mitchell, Alan C. “Rich and Poor in the Courts of Corinth”. *New Testament Studies* 39 (1993): 562-86.
- Mitchell, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*. Louisville: Westminster John Knox, 1991.
- Moore, Stephen. *God’s Gym: Divine Male Bodies of the Bible*. New York/London: Routledge, 1996.
- Pablo de Tarso. *Militante de la Fe*. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* 20 (1995). Varios artículos.
- Payne, Philip B.. “Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor. 14:34-35”. *New Testament Studies* 41 (1995): 240-262.
- . “MS 88 as Evidence for a Text without 1 Cor 14:34–5.” *New Testament Studies* 44 (1998):152–58.
- . (2009). *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters*. Grand Rapids: Zondervan, 217-67.
- Rosner, Brian S. (1994/99). *Paul, Scripture and Ethics. A Study of 1 Corinthians 5–7*. Leiden: Brill / Grand Rapids: Baker.

## Capítulo 12

- (1998). “Temple Prostitution in 1 Corinthians 6:12-20”. *Novum Testamentum* 60:336-51.
- Russell, Letty M. *Bajo un Techo de Libertad. La autoridad en la teología feminista*. San José, Costa Rica: DEI \ UBL, 1987. (Westminster John Knox, 1997.)
- Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther*. 3 tomos. E-KKNT. Zurich y Braunschweig: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991-97.
- Soards, Marion L. *1 Corinthians*. NIBC. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999.
- Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- (2006). *1 Corinthians: A Shorter Exegetical & Pastoral Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Von Dehsen, Christian D. “Sexual Relationships and the Church: an Exegetical Study of 1 Corinthians 5-7”, Ph.D. dissertation, Union Theological Seminary, New York, NY, 1987.
- . *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*. SNTSMS 83. Cambridge: Cambridge University, 1995.
- Wire, Antoinette Clark. “1 Corinthians”. En *Searching the Scriptures*, tomo 2, *A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 153-95. New York: Crossroad, 1994.
- . *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Witherington, Ben, III. *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Sobre la prostitución ver → Josué; 1-2 Reyes.

### **6 Richard A. Horsley, “The First and Second Letters to the Corinthians (220-245). Fernando F. Segovia y R. S. Sugirtharajah. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York/London: T&T Clark / Continuum, 2007 (220-37).**

La crítica postcolonial puntualiza cómo la Biblia inspiró a los imperialismos en la colonización de los pueblos africanos y asiáticos. Tras siglos de colonización, la Biblia, para bien o mal, integra las culturas colonizadas como las del imperialismo occidental. Los estudios académicos de la Biblia florecieron en la época del colonialismo europeo (de los siglos XIX-XX). Idealizaron la cultura humanística de Grecia y el imperio romano que servían como modelos para los imperios modernos y sus sistemas de educación. Los estudios postcoloniales también señalan la contradicción entre los estudios paulinos típicos, que citan al Apóstol para apoyar la esclavitud, la opresión de mujeres y la obediencia a gobiernos tiránicos, y Pablo mismo, quien en sus cartas y misión se opuso al imperio (220-2).

**Fondo Histórico de la Misión de Pablo en Corinto (222-6).** Pablo aceptó una macro-narración de la historia pero una en la cual el proyecto histórico de Dios era anti-imperial (224). Con sus colaboradores el Apóstol no procuró establecer una religión sino desarrolló un movimiento parecido a los laborales modernos, con células y unidades locales (226).

**Las Cartas a los Corintios (226)** [además de 1-2 Cor, existió una carta anterior (1 Cor 5:9) perdida] revelan tanto la lucha **en el** interior de las comunidades como contra el orden del imperio.

**Comentario sobre 1 Corintios (227-37).** La traducción de *ekklesia* por “iglesia” (1 Cor 1:2; 2 Cor 1:1) nos engaña, pues en las sociedades occidentales refiere a comunidades religiosas, mientras que en las ciudades griegas antiguas *ekklesia* era la asamblea política de ciudadanos varones que constituían el cuerpo político y se reunían para deliberar los asuntos sociales, políticos, legales y religiosos. Asimismo en el judaísmo las leyes referían a la “asamblea” de Yahveh (*ekklesia* en las traducciones griegas). Pablo entendió que las asambleas establecidas en su misión cumplían la historia de Israel y debían reemplazar a las asambleas paganas. Además el “evangelio” en los círculos paganos **hacía referencia** a la “buena noticia” **del** emperador **romano** como el “salvador del mundo”, quien **traía** salvación, paz y seguridad a la humanidad (cp. 1 Cor 1:17-18).

## 1 Corintios

Tal **empleo subversivo** de la terminología del imperio **sucede** continuamente en las cartas paulinas (ver 1 Cor 2:6-8). La preocupación de Pablo por la unidad y solidaridad de la asamblea en Corinto (1 Cor 1-4) manifiesta su determinación de fortalecer la acción divina contra el orden imperial. La indignación de Pablo frente al recurso a los jueces paganos en **lugar** de **personas** sabias y capaces de emitir juicios en la *ekklesia* (1 Cor 6:1-11) indica su comprensión de la asamblea como una entidad político-judicial y también demuestra cómo Pablo dio por sentado un escenario apocalíptico en el cual el pueblo oprimido participarían en el juicio de los opresores al entrar en la soberanía popular participativa del Reino de Dios (ver Daniel 7).

Al tratar de la vida sexual y matrimonial, Pablo se dirige tanto a mujeres como a varones, utilizando una retórica igualitaria sin precedentes y aun declarando que la mujer tiene autoridad sobre el cuerpo de su marido (1 Cor 7:4b). [Además, como misionero soltero (7:7) Pablo trata del matrimonio de creyentes en 7:1-7, pero en lo que sigue trata de minorías sexuales: (1) solteros o viudos y viudas, 7:8-9; (2) divorciadas/separadas/abandonadas, 7:10-11; (3) matrimonios mixtos (con no-creyentes), 7:12-14; (4) segundas nupcias para divorciados/os, 7:15-16; (5) varones circuncidados y incircuncisos, 7:17-20; (6) esclavos/¿as?, 7:21-23; (7) vírgenes/solteros/as, 7:24-38; (8) viudas, 7:39-40].

Las dos ilustraciones de la circuncisión (7:17-20) y la esclavitud (21-23) sugieren que Pablo quiso establecer una sociedad alternativa que rompió con las divisiones y relaciones de poder que caracterizaron el orden imperial “kyriarcal” [del griego *kyrios* “señor”] (Gal 2:28) con su base económica en la esclavitud de los pueblos conquistados, en la institucionalización del trabajo de la mujer en las casas patriarcales y en la pretensión de superioridad de los gentiles grecorromanos sobre los judíos y pueblos “bárbaros” (231). Horsley critica fuertemente, como apoyo imperialista de la esclavitud, el tipo de traducción de 1 Cor 7:21 representado por la Nueva Biblia de Jerusalén (y en inglés la vieja KJV y la NRSV):

¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y, aunque puedas hacerte libre, *aprovecha más bien tu condición de esclavo.*

Horsley apoya más bien las traducciones como la NVI (parecida a la RVR60, DHH, BA, BNP):

¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes, aunque si tienes la oportunidad de *conseguir tu libertad, aprovéchala*

En su largo argumento en 1 Cor 8-10 Pablo procura mantener a la asamblea libre de la idolatría de los cultos paganos que apoyaban el imperio. Participar en la asamblea no fue simplemente poseer una teología superior sino comprometerse lealmente con la sociedad alternativa y subversiva **frente** al imperio. Pablo mismo no era tanto un “teólogo” sino el líder del nuevo movimiento que insistió en una lealtad exclusiva y solidaria con él y las asambleas. Horsley (234) acepta los argumentos de que 1 Cor 14:34-35 (que procura callar a las mujeres en los cultos) representa una glosa (adición posterior al texto insertado por un escriba; ver arriba). También concluye que 1 Cor 11:3-16 parece ser una adición posterior, pues establece una cadena ontológica de subordinación en vez de una sociedad igualitaria.

Pablo critica la manera de celebrar la eucaristía (1 Cor 11:17-34) por ser parecida a los banquetes típicos grecorromanos con sus jerarquías, preferencias y privilegios para las elites en vez de representar fielmente la tradición de Jesús, crucificado como subversivo al orden imperial. También, al tratar los dones espirituales (1 Cor 12-14) Pablo rechaza la tradición romana de usar la metáfora del cuerpo para justificar privilegios jerárquicos y procura defender la tradición del cuerpo de Cristo como una sociedad igualitaria. La resurrección (1 Cor 15) no es simplemente una restauración de los que “durmieron” antes de la Segunda Venida de Jesús, sino la solución divina al problema de la opresión y violencia del imperio (15:24 → Daniel)

Holly E. Hearon (2006). “1 and 2 Corinthians”. *The Queer Bible Commentary*. London: SCM, 606-23. (1 Corinthians 606-617).

**1 Definiendo el cuerpo.** Puesto que Pablo exhorta a “un mismo pensar” (1 Cor 1:10) Hearon advierte contra la estrategia retórica de callar toda oposición y suprimir diversidad de opiniones “por el bien del país, la iglesia, la familia o la comunidad” (607), una línea de argumento que ha resultado en la política militar de los EEUU de “Don’t ask, don’t tell” (“No preguntes, no digas”) y de prohibir el debate en las iglesias sobre la ordenación de minorías sexuales. Pablo quiere que la voz que unifica sea su propia voz como apóstol y “padre” espiritual (fundador) de la iglesia (1 Cor 4:14-15; cp. Mat 23:8-12). Pablo describe las divisiones en la iglesia como un asunto de lealtad a líderes diferentes: “yo soy de Pablo, yo de Apolos, yo de Cefas, yo de Cristo” (1 Cor 1:12), pero Hearon advierte que tal vez los corintios mismos habrían interpretado la diversidad de otra manera y que en cualquier debate quien define los términos puede controlar los resultados y ganar. Por ejemplo, cuando las iglesias persisten en estudiar “el problema de la homosexualidad” (en vez del problema de la homofobia) sin permitir que las minorías sexuales participen, el resultado es siempre negativo. Y así siempre ha pasado cuando las iglesias propusieron estudiar “el problema de la mujer... o del negro... o del judío” en vez de enfrentar los prejuicios del sexismo, el racismo y el antisemitismo. Hearon sugiere que, al tratar a los corintios siempre como “niños” o bebés que necesitan “leche” (4:14; 3:2), Pablo desvía la atención del problema fundamental de las tensiones entre los seguidores de Pablo y los de Apolos, a quien el Apóstol quiso tratar como subordinado (pues quien puso el “fundamento” de la iglesia era Pablo; 1 Cor 3:4-10; Hearon 608, citando a Wire 1990:43 y Witherington 1994:83-7).

Pablo describe el conflicto en Corinto en términos de ‘sabiduría’ vs. “locura/necedad/tontería” (1:18-2:16). Los corintios entendieron ‘sabiduría’ en términos de poder espiritual expresado en su experiencia de los dones carismáticos (1 Cor 12-14), pero Pablo redefine la ‘sabiduría’ como la ‘debilidad de la cruz’. Aunque Dale Martin propone que la pretensión de poseer la ‘sabiduría’ vino de la elite (1995:73), Hearon sigue a Anne Wire (1990:62-4) al concluir que la pretensión de poseer sabiduría divina y el poder espiritual de los dones carismáticos surgió de los pobres y débiles (esclavos, mujeres, inmigrantes), que constituyeron la gran mayoría en la iglesia (1:16 y Theissen 1982:72). Hearon compara la experiencia de las minorías sexuales en comunidades espirituales inclusivas que, después de años de rechazo, se sienten aceptados por Dios y experimentan un nuevo poder espiritual que se expresa en el uso de dones (predicación, profecía), ministerios de hospitalidad y sanidad/curación, militancia política, y la proclamación liberadora del Evangelio del amor de Dios por toda su creación (609).

Pablo advierte contra posibles efectos negativos en la nueva experiencia de poder espiritual. Por ejemplo el hablar en lenguas puede edificar al individuo pero sin interpretación no edifica a la comunidad (14:2). Sobre todo, cuando los ricos desprecian a los esclavos pobres que llegan tarde para el culto, la comida **en común** deja de ser la Cena del Señor (11:17-22). Hearon señala cómo también en las comunidades GLBT surgen divisiones parecidas relacionadas con identidades y estatus social (609-10). El mensaje de la cruz (1:18) nos enseña practicar el amor solidario (1 Cor 13) y sanar nuestras divisiones (611).

**2 El cuerpo, el género y el sexo.** En 1 Cor 6:9, *malakoi* se refiere a decadencia y *arsenokoitai* a “pimping” (alcahuetear, hacer de rufián) en una lista que condena excesos y explotación (ver arriba).

**3 1 Cor 14:33-36.** Hearon parece pensar que Pablo mismo escribió 14:34-35 pero prefiere enfatizar el daño que resulta de los esfuerzos parecidos de callar a las minorías sexuales.

**Tomado de Textos Positivos Biblia Hebreá 1-2 Reyes.**

En este mismo sentido, podemos leer a Pablo, **1 Cor. 6:9-20**, donde los varones cristianos, en especial los esposos cuyas mujeres habían hecho votos de abstinencia sexual para orar (7:5), son amonestados acerca del trato con prostitutas. Como quizá es el caso en Proverbios, las prostitutas son vistas, aparentemente, como manifestaciones de las fuerzas demoníacas de la religión pagana (cf. 1 Cor. 10:18-22). Los cristianos son exhortados a “huir” tanto de las prostitutas como de su religión idólatra (6:18; 10:14). Los comentaristas tradicionales agustinianos, que expresan tanta aversión al sexo, nunca nos dicen cómo Jesús pudo llegar a ser “amigo” de prostitutas “huyendo” continuamente de ellas.

**Jacques Ellul** analiza el tema de las prostitutas con perspicacia teológica y bíblica, en especial 1 Corintios 6:12-20 (1975/76:216-217, 247-249). Admite que, incluso en Pablo, no son las prostitutas las condenadas sino los varones corintios cristianos que se juntan con ellas. Y alaba “la verdadera libertad que el mismo Jesús practica respecto de las prostitutas. Él les habla y recibe su hospitalidad... les lleva la plenitud del amor de Dios, las respeta y restaura su dignidad. Las libera del desprecio y del juicio moralizante. Derribó la barrera que las aislaba y ponía en un ghetto...” (248-249). Por supuesto, habría sido preferible en un teólogo que es explícitamente cristo-céntrico que hubiese iniciado su análisis con esas observaciones sobre Jesús, en lugar de traerlo al final como una nota al pie de Pablo. Aun cuando puede decirse mucho a favor del análisis de Pablo en su contexto, sería ciertamente muy difícil para una prostituta apreciar en ese texto paulino el evangelio de Jesús para las personas oprimidas.

También hubiese sido mejor iniciar ese análisis mediante la detenida consideración del sorprendente número de textos bíblicos que presentan a *La Ramera Heroína* (Bird 1989:119-139; respecto a los textos de la Biblia Hebreá, ver Génesis 38; Josué 2; 1 Reyes 3:13-16; cf. la genealogía de Mateo 1 y Santiago 2:25 en el Nuevo Testamento). Pero dado el hecho que Ellul es *pablo-céntrico*, en realidad agustiniano, más que *cristo-céntrico* en el área de la sexualidad, rescata los valores sociales más evidentemente en su análisis que en la sección dedicada a la homosexualidad. Si Ellul hubiese tenido en cuenta la diversidad y riqueza exegética de los estudios contemporáneos, jamás habría comenzado su análisis con las erróneas y simplistas generalizaciones como que “la prostitución es condenada” en la Biblia (247; cf. heroínas como Tamar en Génesis 38 y Rahab en Josué 2). El descuido casi total de la doctrina bíblica sobre las prostitutas en serias publicaciones eruditas, cuya rectificación han requerido Bird, van der Toorn y otras exegetas feministas, es una reveladora indicación de la ideología neoplatónica, heterosexista y sexofóbica, que domina los estudios bíblicos desde los tiempos de los padres griegos de la iglesia.

Aun cuando se abstiene de entrar en debate, Ellul piensa justificar desde 1 Corintios 6:12-20 “la especial gravedad del pecado sexual” (247), conclusión que habría sido insostenible si hubiera sido consecuente con la perspectiva cristo-céntrica que afirma en otras áreas; cf. especialmente Lucas 16:18, 18:20 y la fuente Q. Para probar la seriedad del pecado sexual, Ellul cita la manifiestamente insostenible explicación de Pablo que los otros pecados son cometidos “fuera del cuerpo” (1975/76:247-248). Incluso Gordon Fee, un comentarista evangélico conservador, admite (1987:261-63/ 1994:296-97) que el mismo Pablo nos provee una verdadera lista de pecados que son cometidos con y contra el cuerpo: ebriedad, glotonería; cf. suicidio, adicción a las drogas, tabaquismo, etc. Indudablemente, los pecados con una dimensión sexual pueden ser tan graves como cualesquiera otros; por ejemplo, el intento de violación en bandada de Génesis 19 y Jueces 19. Pero los fervientes intentos retóricos de Pablo para persuadir a los creyentes corintios de suprimir el patrocinio de la prostitución, difícilmente suministran un sólido fundamento teológico y exegético para la excesivamente amplia conclusión de Ellul (→ Fee 1987:258 nota 39 / 1994:293, nota 39).

Si la afirmación de Countryman es correcta (1988:164-166), que tanto la prostitución como el incesto fueron originalmente considerados como atentados a la propiedad, contra la jerarquía y dignidad patriarcal, un derroche de la herencia ancestral, entonces la prostitución representa una quiebra del honor debido a los padres, además de

## Capítulo 12

robo: el 5 y el 8 de los 10 Mandamientos, no el 7 (contra el adulterio). La diversidad de las perspectivas bíblicas nos fuerza a enfrentar cuestiones sobre los motivos básicos para las prohibiciones bíblicas. El solo intercambio del poder económico, dinero, por el poder sexual no pareciera ser el problema básico, puesto que a los patriarcas les era pagado un precio por la virginidad de sus hijas. El ferviente alegato de Pablo a los corintios carecería de convicción en el presente (1) si las prostitutas no son fieles de otra religión, (2) si es puesta en cuestión la existencia de los demonios, (3) si es reconocido el contexto patriarcal, y (4) si el vínculo entre sexo, amor, economía y matrimonio es visto como mucho más complejo de lo que pareciera en 1 Cor. 6:9-20 y en la exposición de Ellul.

Obviamente, sin embargo, → **1 Corintios** 6:9-20 se cita para responder a una multitud de cuestiones sexuales que exceden el asunto del tema original de Pablo: los esposos cristianos que visitan prostitutas culturales paganas (Smedes 1976:109-136/1994:91-116). La doctrina de Pablo en la “ética” sexual ha desempeñado el papel de un texto patrón, análogo al de 1 Tim. 2:11-12, que aplasta los derechos de las mujeres en la iglesia y la sociedad. La riqueza y diversidad de la doctrina bíblica son ahogadas por el enfoque exclusivo en un solo texto. Muchas cuestiones importantes ni siquiera han sido preguntadas y, mucho menos, debidamente respondidas. Quizá jamás comprendamos correctamente 1 Cor. 6:9-20 y los textos bíblicos que le están asociados sobre las prostitutas, hasta que a esta minoría sexual se les permita llegar a ser consumadas exegetas. Sin embargo, hasta que llegue este utópico momento, podríamos iniciar un serio examen de lo que las Escrituras tienen que decir sobre el sexo y las prostitutas, y rechazar que un texto considerado canónico silencie otras voces, en especial la del mismo Jesús.

Aun cuando Ellul omite este detalle exegético, hubiera valido la pena, para la orientación general sobre el uso de la Biblia en cuestiones sexuales, recalcar el claro sentido de *porneia* en 1 Cor. 6:12-20 (ver 13, 18). Traducida *fornicación* en las versiones antiguas e *inmoralidad sexual* en las versiones contemporáneas, el sentido corriente del griego se refiere a la prostitución; ver *porné* en 6:15, 16 y nuestro adjetivo *pornográfico*. Los ideólogos fundamentalistas insisten a menudo en que las referencias neotestamentarias a la *porneia* tienen el propósito de condenar todo lo que está prohibido o considerado inmundo en los códigos del Levítico. Por supuesto, esto los lleva a las usuales ridículas inconsecuencias tales como considerar *porneia* al coito heterosexual de la pareja casada (ver Levítico 15 y el estudio de Countryman sobre la impureza, 1988/2007:9-142). No pareciera haberseles ocurrido a las mentes legalistas la posibilidad de que Dios en su sabiduría permitiría cierta ambigüedad lingüística en el tratamiento de las Sagradas Escrituras sobre asuntos sexuales o que esperaba que nosotros ejerciésemos, devotamente, una pizca de sabiduría, y no esperásemos tener todo explicado detalladamente en los códigos legales.

Además de traer servicialmente a Jesús para corregir a Pablo, la autoridad máxima, Ellul plantea, correctamente, un cierto número de cuestiones teológicas sobre la prostitución y la relación entre este fenómeno de la sexualidad humana y la auténtica libertad, la justicia, la opresión y el amor: “La relación con una prostituta es una relación sin amor. Es una falsificación del amor. Contiene uno de los aspectos del amor, el lado físico, pero separado de él y destruyendo su totalidad. Es de hecho un gesto de amor, pero carente de su compromiso y verdad. Es un amor roto en pedazos.... Es una imitación del amor hecha con una criatura que es despreciada, que es tratada como un objeto, que es menospreciada” (247-248).

Indudablemente, mucho de lo que Ellul dice en ese sentido es exacto como generalización sociológica acerca de la opresión, la injusticia y el insulto a la dignidad humana, y es perspicaz teológicamente. Sin embargo, el vasto absoluto ético que procura trazar no puede establecerse desde las Escrituras o desde generalizaciones sociológicas (Countryman 1988:202-204). Aunque el texto ha estado sometido a una larga historia de alegorización y espiritualización neoplatónica, Dios ordenó a Oseas ir y “amar” a una prostituta. Muchos de los elementos degradantes y deshumanizadores que Ellul censura en las relaciones sexuales típicas con las prostitutas son demasiado comunes en las relaciones heterosexuales, y muchos matrimonios cristianos sufren tanto del negativismo sexual neoplatónico que podrían estar entre los peores en este aspecto.

Estudios recientes han hecho evidente que las recompensas económicas y la seguridad económica desempeñan un gran papel en las motivaciones de la mujer para el matrimonio. Además, los matrimonios cristianos nutridos en la teología de la prosperidad, difícilmente serían excepciones (de un hecho mejor comprendido desde nuestra herencia evolutiva, y no absuelto como algo debido a “la caída de Adán”). Pero, como los ideólogos comunistas en su defensa del socialismo, Ellul exalta el ideal del matrimonio heterosexual, olvidando la realidad sociológica, pero entonces condena toda otra alternativa comparando la sucia realidad con el matrimonio ideal.

Los comentarios de Ellul sobre esta área del amor ponen en evidencia un cautiverio ideológico común al saber popular: que el amor expresado sexualmente debe ser exclusivo y permanente. En un sinnúmero de otras áreas, las Escrituras sostienen incesantes testimonios del genuino amor expresado en encuentros momentáneos y espontáneos: el buen samaritano, “la copa de agua fría”, los seis elementos repetidos en el paradigma del juicio final (ver Mateo 25:31-46, Ellul 1975/76:319-331). El amor expresado en una relación inicial, predominantemente sexual, con una prostituta, podría no representar el más alto acto de amor humano. Pero si la relación continúa y madura, podría convertirse en lo que atestiguan las innumerables experiencias conocidas por cualquiera que trabaja con tales minorías e, incluso, retratado en obras teatrales, cinematográficas y literarias. Del mismo modo, muchas relaciones amorosas homosexuales estables comenzaron con encuentros donde, a lo más, dominaban el sexo y el amor de forma mínima. Ni las Escrituras, ni aun Pablo, ni la experiencia humana nos proveen alguna base para los absolutos éticos que Ellul propone. Cualquiera que esté comprometido seriamente en el asesoramiento matrimonial cristiano podría decirle que muchos lugares comunes ideológicos acerca de la prostitución son también lugares comunes de los matrimonios cristianos.

Una persona cristiana en una relación heterosexual, permanente y exclusiva, no es garantía de que la expresión sexual sea amorosa. El hecho que una prostituta esté implicada y la dimensión económica sea más explícita que en la cultura de nuestros votos matrimoniales, no significa que el amor, la libertad y la justicia estén ausentes. Considerado sociológicamente, el matrimonio heterosexual patriarcal ha sido más bien una prisión para las mujeres, como las feministas lo han señalado agudamente. Y las personas homosexuales que han caído en la trampa matrimonial tienen muchas más razones para quejarse. El lugar ideológico común de Ellul, que el amor está única o particularmente dañado en las relaciones con prostitutas, carece de realismo sociológico y percepción psicológica y, asimismo, de fundamentos teológicos o bíblicos.

Las prostitutas en Brasil y Uruguay se han organizado a organizarse para afirmar y defender su dignidad humana con gran apoyo del gobierno. Es indudable que Ellul suscita, provechosamente, algunas de las cuestiones básicas que cualquiera de tales grupos debe resolver. Sin embargo, podemos esperar mejores respuestas si respetamos su “esfera de soberanía”, escuchamos sus cuestiones, experiencias y conclusiones y contenemos las pretensiones de que las diversas y profundas perspectivas de las Escrituras en esta área sean agobiadas por la imposición ideológica de la moralidad burguesa. Ellul hace importantes movimientos para escapar de semejante cautiverio ideológico, pero, en tanto escribe de libertad, se muestra apresado por muchos supuestos críticos. Aunque expresa cálidos juicios de aprobación al lugar que ocupa la revelación bíblica, en verdad la descuida y omite interactuar con las recientes perspectivas feministas y la sólida exégesis de muchos textos pertinentes.

### **La inmundicia de relaciones sexuales no pecaminosas**

Lev 15:16-17 emisión de semen (nocturna, masturbación?; Deut 23:9-11 (cp. vv 12-14, excremento; ver Lev 18:22 y 20:13);: David, 1 Sam 20:26

Lev 15:18 (heterosexual, matrimonio)

Nota: Rom 1:24-27, inmundicia, no pecado

## Capítulo 12

¿Por qué los matrimonios quedan inmundos después de cumplir el mandato divino (Gén 1:28)? Gordon Wenham (1983) concluye que el semen, como la sangre (12:1-8), es un líquido vital (que contiene vida) y que, por lo tanto, la pérdida de estos líquidos contamina (deja la persona inmundo, sucia). Tales personas tienen que recuperar la pérdida y ser restauradas (citado en Philip Budd 1996:218 → Levítico). En ciertas circunstancias Dios mandó la → abstención sexual temporaria. Sin embargo, como Budd señala, no es que el sexo en sí sea sucio, sino que existieron riesgos en el extravío del semen.

Wenham, Gordon (1983). “Why does Sexual Intercourse Defile (Lev. 5:18? ZAW 95, 432-34.

**1 Corinthians 6:12-20 To Christian males tempted to seek idolatrous pagan prostitutes [f.].** 12 [Some of you are saying:] “For me all things are authorized/permitted”—but not all things are beneficial!; “For me all things are authorized/ permitted”—but I will not be mastered/ruled by anything! 13 “Foods for the stomach and the stomach for foods”—but God will destroy both these and that! The body, however, is not for [heterosexual] *porneia*-prostitution, but for the Lord and the Lord for the body. 14 And God both raised the Lord and through his power will also raise us. 15 *Do you [pl] not know* that your bodies are members of Christ? Therefore, taking Christ’s limbs and organs, shall I make [them] members of a [fem., idolatrous] harlot? May it not be! 16 Or *do you [pl] not know* that he who is joined to a [fem., idolatrous] harlot is one body [with her]? For he/it says “The two [m. + f.] will become one flesh” [Gen 2:24]. 17 But the one being joined to the Lord is one spirit [with him]. 18 Keep away from/Flee [10:14; see Joseph in Gen 29] [heterosexual] *porneia*-prostitution! Whatever [other] sin that a man may commit is *outside* the body; but he who commits [heterosexual] *porneia*-prostitution sins *into/against* [Greek: *eis*] his own body. 19 Or *do you [pl] not know* that your body is a shrine/temple of the indwelling Holy Spirit whom you have received from God, and that you are not your own, 20 for you were bought with a price? So glorify/honor God in/with your bodily life.

**Introduction.** According to Michael Harper: “Ultimately Christian understandings of *porneia* develop out of Paul’s letters, especially 1 Corinthians 5-7” (2012:376-77) and “1 Corinthians 6:12-20 must be the crux of any interpretation of Pauline *porneia*” (378). However, in 1 Cor 6:12-20 Paul has not composed a rationalistic philosophical ethical exposition but a letter employing emotional rhetoric that seeks to persuade male readers not to seek out pagan (idolatrous) female prostitutes. As in all his letters, the Apostle addresses a specific historical situation (heterosexual prostitution with idolatrous pagan females; 10:14) and employs generalizations, even hyperbole, that should not be misinterpreted as philosophical or scientific absolutes with no exceptions. What is the theme and most appropriate title for 1 Cor 6:12-20? Cf. NJB and NIV (“Sexual Immorality”); NRSV (“Glorify God in Body and Spirit”).

**Note.** Two roots dominate 6:12-20:

(1) **body** (gr. *sóma*): 8x (6:13a, 13b, 15, 16, 18a, 18b, 19, 20); not the neo/platonic prison of the soul; Paul uses *soma* to denote the whole person, the “*interpersonal, social, public mode of being a Christian ... The Christian lifestyle is more than a private ‘inner ‘state; it manifests itself in ‘bodily’ action and behavior in the public domain*” (Thiselton 2006:94); related words, stomach, 6:13, 2x; members, 6:15, 3x; flesh, 6:16.

(2) **prostitution: 2.1** gr. *pórneia*: 3x (6:13, 18a, 18b); **2.2** gr. *pórne*, 2x, “[idolatrous, female] prostitute/harlot” (6:15, 16); **2.3** gr. *pornéo*: 1x, “have relations with a prostitute” (6:18); the same root a total of 5x.

**6:12** How does 6:12-20 relate to its context? See 5:1-13 y 7:1-40; 6:1-11. What is the Corinthians’ maxim/slogan Paul cites, repeated 2x in 6:12 and what did they mean? See NJB note 6:12 g and cf. 8:9 and 10:23.

**6:13** Does 6:13 cite another of their maxims/slogans? Cf. 8:8. How did the Corinthian believers understand the meaning of sexual relations? Is a similar materialist interpretation common among us today?

With what arguments does Paul respond to the Corinthians’ reductionist maxim/slogan? See 6:13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20. Does Paul agree with the Corinthians’ maxim/slogan in 6:13? **Note.** Fee (255) agrees that sex and food have something in common, but says Paul emphasizes the differences: food is a *thing*; but sexual relations



are between *persons* created in God's image with spiritual implications and consequences.

See NJB note 6:14 h.

**6:15** Does 6:15 refer to the religious prostitution (idolatry) common in pagan fiestas and/or fertility cults common in pagan temples? See 6:19-20; 10:7-8, 14 (with 6:18).

**6:16** How does Paul understand "one flesh" in Gen. 2:24, which he cites? See Excursus below.

**6:18** See 2 Tim. 2:22; Gen. 39:12; cf. 1 Cor. 10:14, "Flee idolatry." How should we interpret Paul's affirmation that "Whatever [other] sin that a man may commit is outside the body; but he who commits [heterosexual] *porneia*-prostitution sins against his own body" (6:18). The word "other" of the NIV is not in the original text, but in the Greek sometimes is only implicit (Mat 12:31; cf. NRSV). What would Paul say, then, of the person who is drunk/alcoholic (6:10; 5:11); see gluttony, drugs, cigarettes, suicide, etc.; Phlp. 3:19.

**6:19** Who represents the image of the Temple here—the individual? Or the Christian community? (as in 3:16; 12:12-30; 2 Cor. 6:16; with Christ the "head" in Col 1:18; 2:19 or the corner stone in Eph. 2:20-22).

**6:20** What characteristics of the slave market are reflected here? Does the change in ownership result in freedom? See 7:22; Gal. 3:13; 4:5; Rev. 5:9; 14:3. "Glorify God...." (see Mat 5:14-16; Rom 1:21, 23; 15:6, 9; 2 Cor 9:13; Gal 1:24). Does praise complete the enjoyment? (WCF and Shorter Catechism Q.1).

### Limited Horizons?

1. Paul's warning to Corinthian males/husbands tempted to visit idolatrous female prostitutes gives the impression of despising prostitutes as persons (6:15-16). Is Paul's attitude toward prostitutes coherent with the Hebrew Bible (Tamar, Gen. 38; Rahab, Jos. 2 with James 2:25 and Hebrews 11:31; Hos 1-3) and Jesus' example and teaching? See Rahab in Jesus' genealogy in Mt 1:5; cf. Mt 21:31-32.

2. Is 6:18 simply hyperbole? Does it fail to take into account other sins committed against our bodies?

3. Could the logic of 6:16-17 also be used to prohibit marriage and all sexual relations?

4. If all sex must be limited to permanent, exclusive marriage, how should we evaluate masturbation, the levirate practices, concubines, polygamy, etc.?

5. How should contemporary medical and scientific perspectives (psychology, sociology, economics) contribute to our sexual ethics?

6. If *ágape*-love fundamental for all of life and especially for Christian sexual praxis (1 Cor. 13), then why does Paul fail to refer to love in 1 Cor. 5-7? See 7:3-5 and the couple's eager desire to please one another (7:33-35); cf. Eph. 5:25-35. In 1 Cor 5-7 does Paul substitute "holiness" (purity) for love as the basis of marriage and sexual praxis (see 6:19)? How would you relate these two norms for human sexuality?

### Permanente values for the church in Paul's teaching:

1. Paul's critique of the Corinthians' reductionist "sex = food" analogy (cf. likenesses + *differences*)..

2. The eternal significance of our bodies and their ethical-moral acts in the light of (a) the resurrection (14); (b) our redemption (19-20); (c) our creation in God's image (13b + the Hebrew Bible, Gen 1-2; Psalm 104).

3. Prostitution as an institution commonly appears incompatible with God's Kingdom, which faults it as: (a) a system of exploitation, violence and domination of prostitutes; but cf. 6:18; (b) tending to promote impersonal sexual relations, lacking love (6:12; 7:4); treating other persons as things (like food).

4. Such sexual acts may establish relations between persons and idolatrous spiritual "powers" that transcend the purely physical (6:16; Gn.2:24; Fee 1987:253; Martin 1995:176-77; Garland 2003:233).

5. The development of a sexual praxis in a positive context of love (1 Cor.13) and the resurrection of the body (1 Cor.15); the rejection of idolatry (1 Cor.8-10) as the ideology of oppressors (especially empires).

6. The (imperfect) analogy between God or Christ (Eph. 5) in relation to the believer (or the church) and the ethical ideal of an exclusive, permanent sexual relation (6:13,15-17; 7:1-4). Such an ideal commonly is promoted as a norm, but should we accept this common tradition and interpret it an "absolute law"?

7. The Christian's body belongs to our resurrected Lord (13c, 15<sup>a</sup>, 17) and should glorify God (20).

## Capítulo 12

**Conclusions** Fee (266) proposes two basic applications:

1. Against contemporary sexual failures, “Sexual immorality is still sin, even though it has been justified under every conceivable rationalization....Our bodies belong to God through the redemption of the cross; and they are destined for resurrection.”

2. Greek dualism “would negate the body in favor of the soul....In the Christian view there is no dichotomy between body and spirit that either indulges the body because it is irrelevant or punishes it so as to purify the spirit.” Fee concludes that such a dichotomy is reflected in the tendency of those who would “save souls” while ignoring people’s material needs. See 1 John. 3:16-18; James. 2:14-17.

Which elements in Paul’s argument are of greatest permanent value for Christian theology and contemporary sexual ethics? Does the text contain other elements of limited historical (contextual) value but which we cannot accept literally in their original form as universally valid today? How would a poor secular prostitute (not idolatrous) react to Paul’s teaching in 6:12-20 today? Could this text be of help in sharing Jesus’ Good News with prostitutes? Or would it only be helpful for a church that included no prostitutes?

**Which elements in Paul’s address to [heterosexual] Christian males seeking idolatrous, pagan harlots might be applicable to same-sex (non-hierarchical) exchanges of sex for pay/material recompense (a place to live, as in marriage)?**

### **Excursus: unity (“unitivity”?) + diversity (hospitality)**

**1 Unity (“Unitivity”?): “One flesh” (Gen 2:24; 1 Cor 6:16; Mk 10:8-9 // Mat 19:5; Eph 5:31).**

“Therefore a man leaves his father and mother and cleaves to his woman/wife and *they* [“the two,” LXX] become one flesh” The Hebrew reference to “they” (Gen 2:24) becomes “the two” in the LXX, which both Jesus and Paul cite → Mk 10:8 // Mat 19:5; // Eph 5:31; see 1 Cor 6:16 ]

Evangelical Gordon Wenham says concerning “one flesh” in Gen 2:24: “This does not mean merely [1] the sexual union that follows marriage [Herman Gunkel 1901:10], or [2] the children conceived in marriage [Gerhard von Rad 1972:85], or even [3] the spiritual and emotional relationship that it involves [Franz Delitzsch 1987; Claus Westermann 1976/84-82/86, I:233], though all are involved in becoming one flesh [see the love that creates a spiritual unity, a more complete personal communion; Eph 5:31; Col 3:14]. Rather it affirms that [4] just as blood relations are one’s flesh and bone [Gen 2:23], so marriage creates a similar **kinship relation** between man and wife. They become related to each other as brother and sister are.

“The laws in Lev 18 and 20, and possibly Deut 24:1-4, illustrate the application of this kinship-of-spouses principle to the situation following divorce or the death of one of the parties. Since a woman becomes on marriage a sister to her husband’s brothers, a daughter to her father-in-law, and so on, she cannot normally [see Levirate marriage!] marry any of them should her first husband die or divorce her....The kinships established by marriage are therefore not terminated by death or divorce” (1987:71; *Genesis 1-15*, WBC; Waco, Texas: Word). See Jesus with his beloved disciple and Mary (→ John 19:25-27), implying that Jesus and John had a one-flesh relationship that transcended death in the continuing mother-son relationship between the beloved disciple and Mary.

The phrase *bone of my bones and flesh of my flesh* (Gen 2:23) “are a poetic formulation of the traditional kinship formula. For example, Laban said to his nephew Jacob, ‘You are my bone and my flesh’ (29:14); cf. Judg 9:2; 2 Sam 5:1; 19:13-14 [12-13]” (Wenham 1987:70). However, nothing in Genesis 2:24 indicates that the “one-flesh” relationship between Adam and Eve established an absolute ethical norm of **exclusivity**. Later in the same book

the patriarchs Abraham and Jacob had concubines and multiple wives, and Jacob's taking Rachel as a second wife, after being tricked by Laban into marrying her older sister Leah, is narrated approvingly (→ 1-2 Kings on concubines and polygamy). Similarly, today, someone tricked by religious leaders into a heterosexual marriage to "cure" their homosexual orientation later often enters into a same-sex relationship/ marriage, that (as in the case of David and Jonathan with their previous marriages) more authentically fulfills their need for a loving "one-flesh" relationship. Moreover, as William Countryman points out, rather than any teaching regarding male-female differences and modern ideologies of "complementarity" Adam's delight in the woman is grounded in her *identity* with him, not her difference: "This is now bone of my bone and flesh of my flesh" (Gen.2:23, AV) (2007:242; *pace* Karl Barth and Robert Gagnon, whom he cites).

*And sticks [cleaves] to his wife* [Gen. 2:24]. According to Wenham "This phrase suggests both passion and **permanence** should characterize marriage" (1987:71). However, had the writers and editors of the Hebrew Bible intended Gen 2:24 to establish an ethical absolute requiring that marriage always be permanent, they would not have included the divorce law of Deut 24:1-4, nor the demands of Ezra 10 and Nehemiah 13 that Israelite males divorce their foreign wives (Countryman 2007:243-44). Countryman also indicates that "by 'one flesh'...Jesus understands not sexual intercourse, as Paul did..., but **full kinship**. The simple fact of sexual intercourse would not prohibit divorce" (2007:170; cf. Paul, p. 243). Jesus' citation of Gen 2:24 (LXX) in his teaching on divorce (→ Mk 10:8-9 // Mat 19:5) does not condemn all divorce, since he recognizes exceptions (Mat 19:9; Paul provides another, 1 Cor 7:15).

Wenham adds: "Israel is repeatedly urged to stick to the LORD (Deut 10:20; 11:22; 13:5, etc.). The use of the terms 'forsake' and 'stick [cleave]' in the context of Israel's covenant with the LORD suggests that the OT viewed marriage as a kind of covenant" (1987 71). However, although the Hebrew Bible never explicitly refers to marriage as a covenant, Jonathan is said to "be knit" to David and their relationship **three times** is said to be expressed in their making a covenant with one another (→ 1-2 Samuel):