

Una mirada introspectiva de 1Cor 11. Las personas y las relaciones sociales

An introspective reading of 1Cor 11 focusing on social relations

Sergio Rosell Nebreda

Saint Louis University, Madrid

Recibido: 25 Junio 2018

Aceptado: 19 Diciembre 2018

Resumen: Esta investigación aborda un texto familiar: 1 Corintios 11,27-29, donde el apóstol Pablo habla de participar de la cena del Señor de forma digna. Comienza situando la correspondencia corintia en el contexto de la comunidad que recibe el texto original. Pablo, lejos de querer enfocarse en el mundo de lo introspectivo, exhorta a la incipiente comunidad corintia de seguidores del Señor a que viva, como *ekklesia*, según los valores del nuevo anfitrión, Jesús el Cristo, y no según las expectativas sociales del entorno basadas en el honor y el privilegio. El estudio del banquete grecorromano, como institución, revela el cambio concreto que el apóstol espera de la comunidad corintia.

Palabras clave: asociaciones voluntarias, Pablo, Corintios, casas, Cena del Señor.

Abstract: This research addresses a familiar text: 1 Corinthians 11,27-29, where the apostle Paul speaks of participating in the Lord's Supper in a dignified manner. It places the Corinthian correspondence in the context of the community that receives the original text. Paul, far from wanting to focus on the world of the introspective, exhorts the incipient Corinthian community of followers of the Lord to live, as an *ekklesia*, according to the values of the new host, Jesus the Christ, and not according to the social expectations of the environment based on honor and privilege. The study of the Greco-Roman banquet, as an institution, reveals the concrete change that the apostle expects from the Corinthian community.

Keywords: voluntary associations, Paul, Corinthians, homes/houses, Lord's Supper.

INTRODUCCIÓN

Escribe el apóstol Pablo a la incipiente comunidad de Corinto (1 Cor 11,27-29):

²⁷ De manera que cualquiera que coma este pan o beba esta copa del Señor indignamente, será culpado del cuerpo y de la sangre del Señor. ²⁸ Por tanto, pruébese cada uno a sí mismo, y coma así del pan y beba de la copa. ²⁹ El que come y bebe indignamente, sin discernir el cuerpo del Señor, juicio come y bebe para sí.

Este archiconocido texto, usado frecuentemente en la liturgia de la eucaristía o Santa Cena, depara no pocas sorpresas al lector cuando tiene una idea más clara del tipo de sociedad que permea a la comunidad corintia. Se trata sin duda de un texto que no ha ayudado a la tradición cristiana a liberarse de esa carga de remordimiento que arrastran muchos en base a lo que K. Stendahl denominara “la introspectiva conciencia de occidente”¹. Es decir, que la lectura tradicional del apóstol, influida por las lentes de la teología occidental, ha desembocado en una visión especialmente introspectiva e individualista del texto en cuestión. ¡A cuántos no ha perseguido este pasaje de que debían asegurarse de no “participar de los elementos (la eucaristía) de forma no digna” (v. 27, ἀναξίως)! Una vez se comprende el contexto social en el que se inserta la carta, se observa que no está refiriéndose a la conciencia individual del creyente, sino a la comunidad y su práctica de vida (habla de “disensiones y partidismos”; cf. 1 Cor 11,20-21). Lo comunitario está aquí en mente, por mucho que el individuo, naturalmente, se pueda sobreentender dentro del grupo. El texto, en origen, no tiene en mente al individuo concreto cuanto la comunidad que se reúne como *ekklēsia*.

Este escueto estudio no trata de responder a la cuestión pastoral/teológica cuanto que esta experiencia vital compartida sirve de punto de partida para describir de forma más exhaustiva el complejo mundo social de los primeros cristianos. Es importante, por tanto, delimitar la “situación social del intérprete”², que

¹ K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia, 1976.

² Es importante describir este contexto para entender las preguntas que se formulan. El autor proviene de las comunidades derivadas de la

asoma en el párrafo anterior, pues nunca se parte de cero, sino de algo anterior, y cómo todo ello influye en la manera en que nos acercamos al texto y éste responde a nuestras preguntas.

Con ello se pretende tomar estas palabras del apóstol de su “tradicional interpretación individualista” y leerlas a la luz no solo del contexto más amplio en que se ubica, sino por medio de una revisión de la sociedad grecorromana, basada en la diada honor-vergüenza y en la “lógica” del poder.

Para ello se van a comentar algunas de las características que conforman una aproximación *respetuosa* al mundo del Nuevo Testamento, esperando así iluminar de forma didáctica, y desde las ciencias sociales, este complejo y rico mundo que a veces se da por sentado de forma acrítica en la lectura de los textos. Como se aprecia a lo largo del ensayo, se hace necesaria una reconstrucción (imaginaria) del contexto para, de alguna forma, poder encajar las piezas y dar sentido al texto antiguo.

1. ADENTRARSE EN EL MUNDO DEL NT: UNA AVENTURA OSADA

Cualquier lector asiduo del Nuevo Testamento posee ya una imagen mental del apóstol Pablo y de las comunidades que fundara a lo largo de la cuenca del Mediterráneo hacia mediados del siglo primero de nuestra era. Ya sea porque la haya heredado o porque la haya aprendido derivándola de la lectura de sus cartas, se puede decir que cuando hablamos de Pablo y sus comunidades, nos encontramos en territorio “familiar”. Esta cercanía a lo “aparente”, lo que ya conocemos, puede a su vez oscurecer el texto porque se asumen ciertos elementos en él de forma automática.

Además, nos encontramos con unos textos –unas cartas en concreto– que revelan pocos detalles, como es típico en esta cultura. Desde el estudio socio-científico a estas sociedades, donde

Reforma Radical del s. XVI, denominadas “anabautistas”, aunque ha pertenecido al círculo de las llamadas iglesias protestantes toda su vida. Desde este contexto el estudio del texto de 1 Corintios fuera de esta base introspectiva tiene mucho sentido, pues el énfasis se coloca ahora en la comunidad de fe como cuerpo discente y discerniente, aunque está al tanto de que para otras sensibilidades eclesiales puede no ser tan relevante.

lo tradicional es normativo y donde la mayoría de las personas están *acostumbradas/habituadas* a los símbolos y los conceptos que se transmiten de generación a generación, se las denomina “sociedades de alta contextualización”. Los textos que producen no presentan apenas detalles, pues mucha de la información se *asume* en la comunicación escrita. Ambos, Antiguo y Nuevo Testamentos pertenecen, cada uno a su manera, a sociedades de este tipo. Una situación sin duda un poco frustrante para los lectores occidentales de hoy, inmersos en “sociedades de baja contextualización”, donde el cambio, la novedad, están a la orden del día, que producen textos que detallan tal veloz transición para no dejar atrás a las personas, pues ante tantos cambios, es necesario entrar en los vericuetos de lo novedoso.

Es debido a esta diferencia en concepción cognitiva que conocemos poco acerca de la vida común de las primerísimas comunidades cristianas. Quizás algunos elementos aislados aquí y allá, pero en realidad mucho de nuestras afirmaciones acerca del *mundo del Nuevo Testamento* se basa en el estudio pormenorizado de textos escuetos y antiguos que además requieren que el intérprete use de una imaginación posibilista: “esto pudo ser así”, “parece que los cristianos llevaban a cabo tal rito al amanecer”, etc. Felizmente, nuevos hallazgos arqueológicos –derivados de la “nueva arqueología”– a la par que novedosos acercamientos al texto bíblico desde las ciencias sociales, están poniendo en valor las relaciones cotidianas y ya no solo se fijan en los imponentes monumentos y las grandes personalidades históricas, como antaño, sino que se centran en lo cotidiano, lo que anteriormente no se definía como “Historia” con mayúsculas³. Sin embargo, hemos aún de seguir indagando más en lo específico, pues, aunque suponemos cierta continuidad –y desarrollo– en los ritos, costumbres y creencias de los primeros cristianos, a la vez somos conscientes que existía una gran variedad de prácticas y no podemos hablar con toda seguridad de lo “normativo”⁴.

³ La reciente obra, Rafael Aguirre (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, Estella 2017, es un claro –y bienvenido– esfuerzo por leer entre líneas y recuperar así memorias que se habían ido perdiendo con el devenir de los siglos.

⁴ D. G. Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, Edinburgh 1996, 285.

2. LOS INICIOS DE LA LITERATURA EPISTOLAR: PABLO, EL INNOVADOR

Escribe G. Theissen que “[l]a literatura epistolar del cristianismo estuvo motivada por una crisis. Sólo después de casi dos décadas de actividad misionera, de las que no se ha conservado ninguna carta, descubre Pablo la carta como instrumento para la misión y la dirección de la comunidad”⁵.

Este Pablo, innovador y estratega, se va a dirigir a algunas de las comunidades que ha establecido con un objetivo plural y claro. Las cartas pretenden corregir, animar, pastorear/acompañar, edificar/enseñar. Las cartas son lo más cercano a la presencia física, de manera que quien lee la carta en público está como actuando en lugar de su autor⁶. Imaginamos que tal proceder incluiría tratar de leer de forma dramatizada, actuando como mediador del apóstol, su representante, imitando quizás alguno de sus gestos, haciendo pausas de vez en cuando. O quizás nada de esto ocurría, ya que es posible que muchos no supieran leer bien. ¿Quién guardaba la carta? ¿cómo se leía? ¿cuánto de ella en una reunión? y ¿quién lo llevaba a cabo? Las preguntas no cesan: ¿Se leía a principio o al final de la reunión? ¿había tiempo para preguntas?⁷ Poco se conoce al respecto, pero sí sabemos que se anima a las comunidades a que se lean las diversas misivas de forma pública y se intercambien (Col 4,16; 1 Tes 5,27)⁸.

Reconocemos además en Pablo una cierta evolución literaria que va desde la carta privada (Filemón), pasando por el escrito ocasional condicionado por la situación (cf. 1ª Tesalonicenses) hasta lo que podríamos llamar el *inicio de una publicación cristiana primitiva*, cuyo ejemplo más emblemático lo encontramos

⁵ G. Theissen, *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*. Santander 2003, 99.

⁶ P. J. Botha, “Greco-Roman Literacy as Setting for New Testament Writings” *Neotestamentica* 26 (1992) 195-215, p. 209.

⁷ P. F. Esler, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Philadelphia 2003, 17-18, ha estudiado acerca de la lectura pública de las cartas, centrándose en Romanos, y señala con acierto que éstas derivan de una cultura oral donde quizás 90-95% de la población fuese analfabeta, con lo cual tenemos que usar de toda nuestra imaginación para comprender el evento que tal lectura pública suponía para los que escuchaban.

⁸ Una interesante obrita que trata con estos y otros temas, de forma sencilla e imaginativa: R. Banks, *Going to Church in the First Century*, Gretnacre 2008.

en la carta a los Romanos. En esta evolución, claro está, se parte de la estructura más sencilla de la carta grecorromana (con proemio, añadidos, etc.) hasta el escrito teológico que trata temas de una forma organizada y que aún hoy reconocemos con una teología más depurada y amplia de miras, más allá de la coyuntura particular del momento, aunque ésta nunca desaparece del horizonte.

Aún con todo, hay que tener en cuenta lo que estas sociedades de alta contextualización producen textos parcos en cuanto a detalles, pues estos se asumen. Además, y sobrevenido con la naturaleza de la literatura epistolar, hemos de enfrentarnos a otros desafíos. Por las cartas de Pablo conocemos solamente el 50% del contenido de la comunicación que tuvo lugar, es decir, que leer las cartas de Pablo se asemeja a escuchar una conversación telefónica “clásica”. Anteponeamos el adjetivo “clásica” porque no se asume que podemos escuchar por el altavoz *toda* la conversación, sino solo la voz de la persona que tenemos delante.⁹ Podemos además observar sus gestos: si responde alzando la voz o de forma sosegada. Todos estos detalles, accesibles cuando se observa a sujetos “vivos”, sin embargo, se difuminan cuando los personajes a quienes se estudia vienen mediados por textos escritos. Nos hemos acostumbrado y familiarizado a tal punto con estos textos, que de alguna manera nos olvidamos de ello. Un ejemplo concreto es útil para iluminar lo que estamos afirmando. Dunn recurre a un caso básico, pero que nos hace volver sobre nuestros pasos y preguntarnos si estamos leyendo adecuadamente el texto¹⁰. En 1 Corintios 7,1 Pablo escribe:

Acerca de lo que me habéis [preguntado por] escrito,
[digo:] Bueno le sería al hombre no tocar mujer.

Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ κυναϊκὸς μὴ ἄπτεσθαι

⁹ La necesidad de esta aclaración es muestra, una vez más, de nuestra sociedad de baja contextualización donde los cambios son tan rápidos que no se puede asumir que todo el mundo entienda lo mismo a la hora de hablar. Los teléfonos móviles “inteligentes” han hecho de la comunicación telefónica a dos bandas algo muy distinto a lo que era tan solo hace una década.

¹⁰ J. D. G. Dunn, “Reconstructions of Corinthian Christianity and the Interpretation of 1 Corinthians”, en E. Adams & D. G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*, Louisville/London 2004, 295-310, p. 295.

La cuestión es si Pablo está citando un lema de los corintios (“bueno le es al hombre no tocar mujer”) o si en realidad Pablo actúa aquí como un líder que piensa que el tiempo es corto y que es mejor no casarse. El problema hermenéutico no es menor. Algunos traductores perciben en esta expresión el deseo de Pablo como hombre escatológico, que quiere que toda persona viva como él, aprovechando el tiempo en la misión cristiana porque el fin está cerca (parusía, segunda venida de Cristo) y no comprometidos en relaciones, por muy buenas que sean, que pudieran desviar el enfoque de lo verdaderamente urgente. Una segunda opción es pensar que se trata de un lema citado en el contexto de renuncia sexual por una parte de los corintios al que Pablo tiene que enfrentarse en su condición de guía espiritual de la comunidad. Dunn argumenta que todos estos textos están sujetos a su contexto específico, y éste, el contexto, va más allá del texto propio de la carta, con lo que las respuestas son siempre más complejas de lo que se ve a simple vista. En algunas versiones, como la RVA de 1995 los editores ya han optado por situar a Pablo como un asceta que quisiera que todos se privasen de las relaciones carnales. Pero esta es, solo una de las posibilidades¹¹.

Volviendo a la relación de Pablo con la producción de cartas, el apóstol es consciente del poder de la misiva por ejemplo cuando tiene que hacer frente a los “enemigos de la fe/cruz”, tanto en Galacia como Filipos, quienes llevan a cabo una contra-misión. La carta le sirve no solo para edificar a los nuevos creyentes, sino para contrarrestar opciones de fe que ve alejadas del evangelio que predica y que inciden negativamente en las comunidades en su ausencia. Tanto en una carta como en otra parece clara la influencia que el edicto de Claudio (48 d.C.) tuvo, ya que se prohibía a los judíos cambiar sus tradiciones ancestrales. La contra-misión judía paulina tenía por tanto como objeto integrar a las comunidades cristianas al judaísmo, sin tener que romper con un contexto común, de manera que se animaba a que los nuevos creyentes provenientes del gentilismo se circuncidaran para evitar así la persecución (cf. Gál 6,12). Sea como fuera, pues otras reconstrucciones son posibles, lo que es interesante recordar es que, si esto fuera así, puede entonces que Pablo esté presentado

¹¹ La *Biblia del Peregrino* opta por la interpretación opuesta. Pablo responde a la pregunta/duda de los corintios: “En cuanto a lo que escribíais, que es mejor que el hombre no toque a la mujer, os digo que...”.

a estos oponentes de forma muy negativa, exagerando su postura y radicalizando sus exigencias. Pablo debe usar de todas las “armas literarias” de que dispone para desgastar a sus contrincantes¹². Las estrategias literarias, en toda su extensión, hacen de esta lectura, por tanto, algo más que la mera glosa de lo que se lee directamente. Se hace necesario, además, prestar atención a elementos secundarios que afectan la comunicación en su conjunto.

Quizás resulte obvio afirmarlo, pero si consideramos a personas de “carne y hueso” tras estos textos, desde esta reconstrucción, que no la única o la correcta, podremos ir más allá de entablar relación tan solo con personajes literarios, algo deformados tras siglos de interpretación y *humanizar* sus rostros. Se trataba de personas que anhelaban vivir en paz, evitando obstáculos y que por ello quisieron rebajar los requisitos del discipulado cristiano para facilitar así la entrada de más potenciales hermanos y hermanas. Pablo, sin embargo, les acusará de querer volver a lo “normativo” de la sociedad basada en el honor, de querer dar un paso atrás.

3. UN EJEMPLO CONCRETO: LA CORRESPONDENCIA CORINTIA

Si conocemos algo sobre alguna comunidad establecida por Pablo, la de Corinto se lleva la palma¹³. En nuestra búsqueda de detalles y datos en esta sociedad de alta contextualización, la correspondencia con los corintios al menos colma en algo nuestra ansia por encontrar detalles específicos. Es por medio de estas cartas que estamos en mejor disposición de describir lo que una comunidad cristiana antigua “típica” experimentaba y hacía. No obstante, esta aventura no está exenta de dificultades, ya que habría que llevar a cabo una reconstrucción de la situación y de la composición de tal correspondencia, pues es sabido que hubo más cartas que las dos que formaron parte del canon, y se sospecha que 2 Corintios sea una colación de varias.

¹² G. Theissen, *El Nuevo Testamento...*, 104.

¹³ J. Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, Colledgeville 2002.

Si en Gálatas y Filipenses Pablo, en cierta medida, ha estado enfrentándose con los judaizantes, en la correspondencia corintia lo hace con los entusiastas. Es decir, quizás a Pablo se le ha entendido *demasiado bien*, pues se ha presentado como alguien que confía en que Dios habita el ser humano mediante su Espíritu y lo transforma en un nuevo ser. Y es que en Corinto tiene que enfrentarse a personas que comparten su entusiasmo y lo han llevado incluso más allá. Aquí tiene que corregir las consecuencias de su propio mensaje (cf. 1 Cor 4,6s.)¹⁴.

Pablo menciona en su correspondencia corintia dos cartas anteriores que no se habrían conservado. Una carta entendida como una llamada a la separación con el mundo (cf. 1 Corintios 5,9) donde escribe: “Os he escrito por carta que no os juntéis con los fornicarios”; y otra escrita con dolor después de la grave injuria que un miembro de la comunidad ha elevado contra el apóstol y que se conoce como la “carta de lágrimas”, 2 Corintios 2,4: “Por la mucha tribulación y angustia del corazón os escribí con muchas lágrimas, no para que fuerais entristecidos, sino para que supierais cuán grande es el amor que os tengo”. Algunos autores piensan que algo de esta correspondencia anterior se puede encontrar, por ejemplo, en 2 Corintios 6,14-17[18], la “carta de separación”, donde se insta a los miembros a separarse del mundo:

¹⁴ No os unáis en yugo desigual con los incrédulos, porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión, la luz con las tinieblas? ¹⁵ ¿Qué armonía puede haber entre Cristo y Belial? ¿O qué parte el creyente con el incrédulo? ¹⁶ ¿Y qué acuerdo hay entre el templo de Dios y los ídolos? Y vosotros sois el templo del Dios viviente, como Dios dijo: “Habitaré y andaré entre ellos; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo”. ¹⁷ Por lo cual, “Salid de en medio de ellos y apartaos, dice el Señor, y no toquéis lo impuro; y yo os recibiré ¹⁸ y seré para vosotros por Padre, y vosotros me seréis hijos e hijas, dice el Señor Todopoderoso”.

La carta de lágrimas puede que haya quedado atestiguada en los versos 10-13:

¹⁰ Como entristecidos, pero siempre gozosos; como pobres, pero enriqueciendo a muchos; como no teniendo nada, pero

¹⁴ G. Theissen, *El Nuevo Testamento...*, 117.

poseyéndolo todo. ¹¹ Os hemos hablado con franqueza, corintios; nuestro corazón os hemos abierto. ¹² No hemos sido mezquinos en nuestro amor por vosotros, pero vosotros sí lo habéis sido en vuestro propio corazón. ¹³ Para corresponder, pues, del mismo modo os hablo como a hijos, actuad también vosotros con franqueza.

Aquí Pablo critica a su adversario, aunque previamente se ha reconciliado con la comunidad (cf. 2 Cor 5,11-6,13 y 7,2-4). Parece, conforme a esta reconstrucción, que 2 Corintios sea una carta compuesta de partes heterogéneas. Es posible que los miembros de la comunidad pretendieron componer una segunda carta al estilo de la primera y lo hicieran a partir de varias misivas de parte de apóstol. Desde el punto de vista textual interno no poseemos ningún manuscrito que presente un arreglo distinto de la carta, con lo cual todo queda a la discreción (imaginación/suposición educada) de los intérpretes.

Si usamos el libro de Hechos junto con las cartas, procediendo de una forma ordenada, podemos reconstruir los inicios de la comunidad corintia, así como las tensiones que hubo entre esta y el apóstol. La idea, no obstante, no es dar una interpretación completa ni final, sino reconocer a personas de “carne y hueso” en la correspondencia. Pablo aparece en Hechos 18,1-17, en su “segundo viaje misionero” (15,36-18,22) habiendo huido de Tesalónica (17,1-9), donde encontró no poca oposición de parte de judíos celosos. De allí pasó a Atenas en su camino a Corinto, donde encuentra a una pareja, Aquilas y Priscila, quienes habían sido expulsados de Roma. Allí funda una comunidad numerosa, principalmente compuesta por pagano-cristianos¹⁵.

Tras pasar año y medio en esta ciudad, Pablo seguirá pastoreando las diversas congregaciones o grupos que allí se reúnen mediante sus cartas. Estos seguidores de Jesús el Mesías estaban aún empapados de los valores de la cultura circundante y nada de ello queda más claramente patente que en el texto que vamos a estudiar a continuación.

¹⁵ Para una interesante reconstrucción de la estancia de Pablo en Corinto a la luz de Hechos 18, así como de su elaboración de cartas; G. Theissen, *El Nuevo Testamento...*, 113-116.

4. PRÁCTICA Y FE DE LA INCIPIENTE COMUNIDAD CRISTIANA: LECTURA NO INTROSPECTIVA DE 1COR 11

Por lo que sabemos del estudio del libro de Hechos en relación con la correspondencia corintia, comprobamos que la relación del apóstol con la joven comunidad que asumimos se reunía en varias casas fue ora tensa ora amigable, dependiendo de las situaciones vividas. Lo que queda meridianamente claro es que esta comunidad parece reunirse en varios grupos repartidos a lo largo de la ciudad (en 1 Cor 1,11 se menciona a una mujer, Cloe, seguramente a cargo de su casa, en v. 16 habla también de los de la casa de Estéfanos; cf. 1 Cor 16,19). Quizás estamos ahora en mejor situación de comprender nuestro texto de cabecera, aunque hemos de seguir desarrollando la escena. Esta forma de reunión, en “las casas” (oikíai), responde bien a la estrategia misionera de Pablo. En el caso de Corinto podemos afirmar con cierta seguridad que existen tres contextos sociales donde Pablo lleva a cabo su labor misionera: el taller, la casa y, probablemente, la sinagoga¹⁶.

Corinto era una colonia romana, extremadamente romana, ya que, tras su destrucción por rebelión contra el Imperio Romano en 146 a.C., había sido reducida a escombros y desde ahí volvió a la vida, pero muy cercana ya a las costumbres romanas desde su completa colonización en 44 a.C. Por ello imperaba el sistema clientelar típico de esta sociedad. Todo estaba basado en un sistema de honor, que permeaba cada rincón de la vida diaria y suponía su “pegamento social”¹⁷. Hasta el sistema judicial, que tanto se valora en su función *independiente* en la sociedad actual, estaba marcado por esta ley no escrita. Cuando alguien iba a juicio, el magistrado preguntaba delante de todos: “¿Quién está delante de mí?”. Dependiendo de la respuesta (nombre que provenía de una familia honorable o de un *donnadie*) se podía adivinar el resultado del veredicto¹⁸.

¹⁶ D. G. Horrell, *The Social Ethos...*, 77.

¹⁷ J. D. Crossan & J. L. Reed, *In Search of Paul. How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, New York 2004, 297.

¹⁸ B. Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting. Vol. 3: Paul in Roman Custody*. Grand Rapids/Carlisle 1994, 46.

Parece que los primeros cristianos usaban las casas (*oikos*) para reunirse, ya fueran éstas grandes casas (*villa*) o apartamentos (*insulae*), aunque lo cierto es que no había un edificio específico para ello¹⁹. Esto vendrá a partir de los siglos II-III cuando a una casa particular se la dedique enteramente al servicio cúlrico (*domus ecclesiae*). Así que cuando Pablo escribe en su salutación: “a la iglesia de Dios que está en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro” (1 Corintios 1,2), no está hablando del edificio, sino de una comunidad de creyentes que se reúne bien en un solo lugar o en diversas casas o edificios a lo largo de la ciudad²⁰. Es posible que se llevase a cabo una reunión regular de toda la comunidad, pero esta debía hacerse en una casa o edificio con medios para que todos cupieran, pero esto, como muchos otros detalles, no se detalla en las cartas. Quizás este tipo de reuniones comunitarias se celebrase en locales alquilados a la sazón²¹.

¹⁹ R. Aguirre, “La estrategia evangelizadora de Pablo: la religión doméstica”, en: *íd.*, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, Estella 2001, 53-73. La tradicional idea de que los primeros cristianos se reunían exclusivamente en “casas” ha sido puesta en entredicho recientemente. R. Last, *The Pauline Church and the Corinthian Ekklēsia. Greco-Roman Associations in Comparative Context*, Cambridge 2016, p. 61, opina que no existía un lugar de reunión fijo, ya que el término *oikos/oikia* podía referirse a “espacio alquilado” y no solo a casas, y que el uso del espacio alquilado era común entre asociaciones modestas. Así también E. Adams, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* (rev. ed.), London 2016, 18-21.

²⁰ No hay ni siquiera que imaginar que todos se reunieran en el mismo sitio a la misma vez, independientemente del tamaño de la comunidad. Pablo se refiere en 1 Cor 14:23 a cuando «toda la iglesia está reunida» (συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη), de forma que implica que en otras ocasiones se llevaban a cabo reuniones más restringidas (así Adams 2016:24-30). En el contexto de 1 Cor parece que los capítulos 11 y 14 se centran en la misma reunión, ya que Pablo usa el mismo verbo (συνέρχομαι) en ambos.

²¹ C. Gil Arbiol, “La primera generación fuera de Palestina”, en: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella 2010, 137-193, p. 172. R. Last, *The Pauline Church...*, 73 opina que, contrariamente a lo que se ha pensado, estas comunidades cristianas contaban con un número limitado de miembros, quizás no más de 10-12. J. Murphy-O'Connor, *St Paul's...*, 156, quien sugiere una estimación a la baja, con todo había colocado a la comunidad corintia alrededor de los 28 miembros. Aunque el número que R. Last propone pudiera parecer exageradamente restringido, se basa en el hecho de que las asociaciones voluntarias necesitaban de un mínimo de 4 miembros –y no 23 como se pensaba– para poder agruparse como tales.

Y parece que en estas reuniones se celebraba la “cena del Señor”. De nuevo, si no fuera por textos como 1 Corintios 10,16-17 y 11,17-34 apenas sabríamos nada en cuanto a la Cena del Señor y cómo esta se celebraba en tiempos de Pablo²². Tenemos algunos textos evangélicos posteriores, pero estos no aportan tanto detalle y solo nos hablan de la “primera Cena del Señor”, no de la práctica asidua de la iglesia, aunque tal haya podido derivarse de la tradición proveniente de Jesús, naturalmente (la expresión *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν* de 1 Cor 11,23, así parece indicarlo)²³. Pero, con la tradición, surge siempre el peligro del *traduttore, traditore!*, es decir, que el *transmisor* (la persona que pasa la tradición) se puede convertir en *traidor* si no la transmite/vive de forma correcta. Pablo está claramente preocupado de que así es el caso en esta comunidad de creyentes (1 Cor 11,17-34):

¹⁷ Al anunciaros esto que sigue, no os alabo²⁴, porque no os congregáis para lo mejor, sino para lo peor. ¹⁸ En primer lugar, cuando os reunís como iglesia, *oigo*²⁵ que hay entre vosotros divisiones; y en parte lo creo. ¹⁹ Es preciso que entre vosotros haya divisiones, para que se pongan de manifiesto entre vosotros los que son aprobados. ²⁰ Cuando, pues, os reunís vosotros, eso no es comer la cena del Señor. ²¹ Al comer, cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y mientras uno tiene hambre, otro se embriaga. ²² Pues qué, ¿no tenéis casas en que comáis y bebáis? ¿O menospreciáis la iglesia de Dios, y avergonzáis a los que no tienen nada? ¿Qué os diré? ¿Os alabaré? En esto no os alabo. ²³ Yo recibí del Señor lo que también os he enseñado: Que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan; ²⁴ y

²² D. G. Horrell, *The Social Ethos...*, 88.

²³ H. Conzelmann, *1 Corinthians*. Philadelphia 1975, 195 escribe que los términos usados por Pablo, *παραλαμβάνειν* y *παραδίδουαι*, son términos técnicos tanto en el mundo griego como el judío en cuanto a «la cultivación de la tradición».

²⁴ El apóstol usa aquí el mismo estilo que al comienzo del capítulo 11, si en el verso 2 “les alaba” (*ἐπαινῶ ὑμᾶς*) por su buena actitud, es decir, no solo en que se acuerdan de él, sino en que guardan las tradiciones (*καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε*), ahora, en lo que sigue, «no les alaba» (*οὐκ ἐπαινῶ*).

²⁵ ¿De parte de quién conocía Pablo de este problema? G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 273, sospecha que pudo ser de parte de los ricos de la comunidad, que no entendían la protesta de los pobres, cuando éstos les alimentaban en las comidas comunitarias. El hecho de que Pablo diga “oigo...” puede ser una forma diplomática de referirse al tema.

habiendo dado gracias, lo partió, y dijo: “Tomad, comed; esto es mi cuerpo que por vosotros es partido; haced esto en memoria de mí”.²⁵ Asimismo tomó también la copa, después de haber cenado, diciendo: “Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre; haced esto todas las veces que la bebáis, en memoria de mí”.²⁶ Así pues, todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga.²⁷ De manera que cualquiera que coma este pan o beba esta copa del Señor indignamente, será culpado del cuerpo y de la sangre del Señor.²⁸ Por tanto, pruébese cada uno a sí mismo, y coma así del pan y beba de la copa.²⁹ El que come y bebe indignamente, sin discernir el cuerpo del Señor²⁶, juicio come y bebe para sí.³⁰ Por lo cual hay muchos enfermos y debilitados entre vosotros, y muchos han muerto.³¹ Si, pues, nos examináramos a nosotros mismos, no seríamos juzgados;³² pero siendo juzgados, somos castigados por el Señor para que no seamos condenados con el mundo.³³ Así que, hermanos míos, cuando os reunáis a comer, esperaos unos a otros.³⁴ Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, para que no os reunáis para condenación. Las demás cosas las pondré en orden cuando vaya.

Lo primero que se observa es que el apóstol trata esta cuestión debido a los informes que *ha escuchado* (ἀκούω) de terceras personas (11,18). Pablo ya había establecido el *rito* anteriormente, según leemos en el verso 23, basado en tradiciones que él mismo había recibido a su vez, pero éste se había desvirtuado y ya no comunicaba su esencia original.

Biblistas de una generación anterior creyeron que la comunidad cristiana corintia –como las demás comunidades cristianas– estaba compuesta por personas de baja extracción social. Se asumía así: el mensaje del reino predicado por Pablo animaba a las clases populares y marginadas, les daba esperanza para un

²⁶ Sobre la expresión, μή διακρίνων τὸ σῶμα, se pueden avanzar varias hipótesis, desde la más tradicional («cuerpo» como acepción de la comunidad de fe, es decir, vivir la unidad en el «cuerpo de Cristo») hasta la que propone G. Theissen, *Estudios de sociología...*, 273, que pudiera referirse a comer carne (y no solo pan, el alimento sólido de la cena del Señor) y que esta práctica se olvidara de discernir lo que era una cosa y la otra, como si se desacralizara el rito a causa de su falta de discernimiento. El contexto parece indicar que el uso de σῶμα se refiere a la comunidad (1 Cor 6,15 y 12,13). Discernir esto tiene tal importancia, como “drama escatológico” que escribe W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*. Salamanca 1988, 259-263, que las infracciones tienen efectos devastadores sobre la comunidad: enfermedad e incluso muerte.

cambio de tendencia en algún momento de la historia, aunque fuera al final de la misma. No es momento de hablar de la evolución de los estudios neotestamentarios y cómo estos llegaron a una conclusión más ajustada, pero en el caso que nos compete, en 1 Cor 1,26 Pablo escribe: “Considerad, pues, hermanos, vuestra vocación y ved que no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles...”. Lo que en un principio se entendió como la confirmación de la baja extracción social de los primeros cristianos ha ido interpretado por especialistas como P. Lampe de forma contraria: en realidad el texto afirma οὐ πολλοί, es decir que “no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles”, con lo que en realidad se está afirmando que *algunos sí había*. Esto queda demostrado a la luz del estudio onomástico en la colonia, donde Erasto, ecónomo de la ciudad, y de quien hay una famosa inscripción, parecería corresponder a tal miembro de la comunidad.²⁷ Gayo (cf. 1 Cor 1,14; del que se habla también en Romanos 16,23) puede que fuera anfitrión de toda la comunidad, lo que sugiere que en su casa pudieron celebrarse las comidas comunitarias²⁸.

Parece que Pablo está preocupado porque una práctica (el banquete o ágape) que debería nivelar entre clases sociales cuando se reunían como iglesia, había devenido a reforzar justamente las diferencias sociales existentes entre los propios miembros de la comunidad, entre “los que tienen” y “los que no tienen”²⁹. El apóstol lo tiene claro: esta manera de comer no es participar de “la cena del Señor”, no representa esta realidad transmitida por él que proviene del mismo Señor Jesús. Pero nos faltan algunas claves sociales para poder entender lo que está ocurriendo.

²⁷ La inscripción reza: “Erasto puso a sus expensas este pavimento a cambio de su cargo de edil”. Ya conocemos que la sociedad grecorromana estaba altamente estratificada. Las asociaciones voluntarias (gremios, etc.) podían reunir personas de varias clases sociales (comerciantes ricos con otros de menos poderío económico, etc.). El desafío se daba en estas comunidades helenísticas cristianas donde unos pocos ricos debían saber convivir con los estratos más bajos de la sociedad (esclavos, trabajadores manuales, etc.).

²⁸ R. Last, *The Pauline Church...*, 62-71, a la luz del estudio de papiros del s. I y de las asociaciones voluntarias de los ss. III a.C. – III d.C., opina que a Gayo (Ro 16:23) no se le puede denominar «anfitrión», sino como un invitado de Pablo que afirmaba la habilidad como reclutador de este último, ya que los invitados contribuían con sus cuotas (*fees*) a equilibrar las cuentas de las asociaciones.

²⁹ D. G. Horrell, *The Social Ethos...*, 152.

¿Cómo puede ser que mientras unos pasan hambre otros ya están embriagados? El requerimiento de Pablo es sencillo y directo:

³³ Así que, hermanos míos, cuando os reunáis a comer, esperaos unos a otros.

Hay que esperarse, esto es, comer juntos. La práctica de la mayoría de las comunidades cristianas de hoy día así lo avala. Se suele esperar con el pan y la copita en la mano (o solo con el pan, ya que el cáliz es común) hasta que todos sean servidos y así se participa conjuntamente³⁰. Da la impresión de que la práctica de “esperarse” haya derivado de este texto, aunque a estas alturas sabemos que el apóstol está tratando con algo más profundo que un orden metódico en la celebración.

Parece obvio, pero es necesario resaltarlo: el ritual de la Cena del Señor se llevaba a cabo en el contexto de una comida típica, seguramente de tarde, es decir, una “cena”. Las comidas antiguas no eran solo momentos donde alimentarse. Encontramos varios tratados de la época que muestran que el banquete, en sus diversas formas, escondía una simbología y unos valores muy concretos, centrales a la cultura mediterránea. No se come con el enemigo, sino con los amigos. Pero dentro de ello hay diferencias: dónde se coloca cada cual, la clase de comida que se ofrece a unos y otros, etc. El banquete en el mundo mediterráneo aunaba dos polos en tensión: la de crear igualdad entre comensales, como comenta R. Aguirre: “Según esto uno debería entrar simbólicamente en una nueva comunidad cuando traspasa el umbral del comedor”³¹; pero *también* estaba diseñado para marcar las diferencias sociales entre ellos.

Esta práctica se basada en algo tan cotidiano como central en el mundo antiguo: la comensalidad, esto es, comer y beber juntos alrededor de la misma mesa³². Los cristianos simplemente prac-

³⁰ En las comunidades católico-romanas este esquema es más fijo, ya que las personas suelen acercarse al sacerdote y éste se ocupa de repartir los elementos al resto de la congregación, de forma que el orden es claro.

³¹ R. Aguirre, “Rito de pertenencia: Comidas eucarísticas”, en *íd.* (ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Estella 2017, 157-209, p. 171.

³² L. Munford, “Closing Statement”, en: R. Disch (ed.), *The Ecological Conscience*, Englewood Cliffs 1970, 96, comenta que, al fin y al cabo, uno de los mayores logros del hombre ha sido la invención de la comida, no solo del

ticaban lo que todo el mundo hacía³³, participando de alimentos comunes (pan, vino, etc.), pero añadiendo un elemento distintivo. Compartir la mesa era una expresión de intenciones, y la antropología social nos informa que si entendemos la comida como código podemos observar las relaciones sociales que comunica: niveles de jerarquía, inclusión y exclusión, fronteras y transacciones entre estas. En resumen, las categorías de los alimentos codifican los eventos sociales³⁴; y el pan y el vino nos hablan de cotidianidad y celebración³⁵.

El banquete en la antigüedad, por lo que conocemos de diversos autores que escribieron sobre el tema, era una institución bien establecida. Plinio, *Ep* 2.6 describe una comida con un hombre en el que todos sus amigos reciben una “gradación”, y donde de forma directa se afirma que los mejores manjares se pusieron tanto delante de él como de algunos cuantos comensales selectos.

Sería complicado explicar desde el principio, y además no interesa, cómo llegué a estar de ningún modo ligado con él, a comer como huésped en casa de un hombre que se consideraba a sí mismo limpio y económico, pero a quien yo considero sucio y además derrochador. Para sí mismo y unos pocos más presentó toda clase de exquisiteces, mientras que al resto presentaba cosas baratas y en pequeñas porciones. Hasta el vino lo sirvió de tres tipos en pequeñas garrafas, pero no para que hubiera posibilidad de escoger, sino para que no se pudiera rehusar: una clase para él y para nosotros; otra, para los amigos de menor rango (pues hace diferencia de rango entre sus amistades), y otra, para sus libertos y los nuestros.

Mi vecino de mesa notó esto y me dijo si lo aprobaba: “No”, le dije. “Entonces, ¿cómo te comportas tú?”, me preguntó. “Yo ofrezco lo mismo a todos, porque invito a comer y no a cen-

forraje. Todos los animales comen forraje. El hombre inventó la comida. La comida no es meramente algo que uno introduce en el estómago y digiere. La comida es una oportunidad para un acto social. Es una oportunidad para encontrarse. Es una ocasión para conversar. La comida es algo que despierta los sentidos.

³³ D. E. Smith, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, Estella, 2009, 422. V. A. Alkin, *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Boston/Leiden 2010, 58-59.

³⁴ M. Douglas, (1975): “Deciphering a Meal”, en: M. Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London 1975, 249-275, p. 249.

³⁵ J. Aldazábal, *Gestos y símbolos*, Barcelona 1990, 176.

surar, y pongo del todo a mí mismo nivel a aquel con quien comparto la misma mesa y los mismos lechos". "¿También los libertos?". "También, pues en ese momento los considero como comensales y no como libertos". A lo que contestó: "Pues esto te tiene que costar caro". "En absoluto". "¿Por qué no?". "Porque mis libertos no beben lo mismo que yo, sino que yo bebo lo mismo que ellos".

Otros escritores, como Marcial y Juvenal, escribieron también acerca de los banquetes, pero desde un punto de vista "desde abajo", resaltando las grandes diferencias entre ricos y comunes dentro de un mismo banquete³⁶. Las cenas y los banquetes eran ocasiones en las que tales distinciones se hacían explícitas. Parte de la cultura, lo esperado y *asumido* por todos.

Pablo no está abogando en este pasaje que nos concierne por que las clases sociales se borren en la sociedad, lo que le preocupa es que en la comunidad de fe (*ekklēsia*) éstas sigan siendo las que rijan su práctica de vida. No pide que la cena deje de ser una comida que satisfaga las necesidades básicas de alimentación, sino que no se haga a costa del otro. Su preocupación se centra en el comportamiento ἐν ἐκκλησίᾳ³⁷. No podemos llevar el mensaje del apóstol donde él mismo no pretende llevarlo. No está buscando una revolución social a todos los niveles y a cualquier precio, pero sí que presenta a la comunidad de fe como muestra plausible de tal realidad, como grupo de personas que anticipa lo que ya se otea en el horizonte³⁸. Es posible que Pablo, de alguna forma, diera por sentado las diferencias sociales, pero eso no implica que se legitimen en el orden teológico/ideológico de la comunidad de fe. No sabemos por qué Pablo guarda silencio sobre ciertos motivos teológicos (el elemento sacramental del ritual, si

³⁶ Marcial, *Epigramas* 1.20; 3.60; 6.11. Juvenal, *Sátiras* 5.

³⁷ D. G. Horrell, *The Social Ethos...*, 155, comenta que esto sin duda muestra su convicción de que "la apariencia de este mundo es pasajera" (7,31) y "el tiempo (καῖρός) corto" (7:29).

³⁸ A. F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven/London, 1990, 172, va incluso más lejos: "For Paul the ideal of community is to be realized immediately. After arising from the baptismal waters, the members of the new community are free to eat and interact with each other as equals". A. C. Thiselton, "Realized Eschatology at Corinth", en: E. Adams & D. G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*, Louisville/London 2004, 107-118, p. 117, matiza tal comprensión y señala que la Cena del Señor siempre tuvo un sentido de *interinidad*, pues apunta a la parousia (ἀρχὴ οὐ ἂν ἔλη, 11,26).

la cena del Señor degradó en una comida normal, etc.), “Isoladamente aparecen con claridad los motivos sociales del conflicto”³⁹. Muchos han sido los que han tratado de reconstruir la situación social que da lugar a esta desavenencia tan extrema a la hora de participar de la cena del Señor, y Theissen, entre otros, cree que se debe a las expectativas sociales entre ricos y comunes, donde el honor de unos los distinguía de los otros. P. Lampe, por su parte, cree que el contexto hay que fijarlo en la división de “platos” del banquete grecorromano. Al primer plato (*prima mensa*) le seguía el segundo (*secunda mensa*) y tras este el *symposion*, una especie de “fiesta para beber”. Los capítulos 12-14 de 1 Corintios parecen referirse a este *symposion*, mientras que la celebración de la cena del Señor, es decir, el ritual sacramental, vendría tras el “primer plato”, y es aquí donde ciertos comensales vendrían antes que otros y empezaban ya a comer⁴⁰.

El conflicto versa al menos sobre dos grupos que se reúnen: los ricos y los pobres (“los que tienen” y “los que no tienen”). Parece que los más ricos proveían de cena a los menesterosos, pues se habla a menudo de “su propia cena” (ἴδιον δεῖπνον v. 21). Este banquete de amor (*agapē*), era la oportunidad de compartir la mesa, de anunciar que la iglesia era ese conjunto de personas de distinta extracción social que *unida* se reúne para dar testimonio de la nueva vida en Cristo⁴¹. La realidad, no obstante, es que las estructuras sociales comunes (tácitas) en la sociedad grecorromana seguían patentes e incidían incluso en la manera en que la comunidad se relaciona. Un elemento asumido incluso en las asociaciones voluntarias, donde se daban las relaciones más igualitarias en la sociedad.

³⁹ G. Theissen, *Estudios de sociología...*, 258.

⁴⁰ P. Lampe, ‘Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11, 17-34)’, *ZNW* 82: 183-213, p. 186s. R. Aguirre, “Rito de pertenencia ...”, 160-161.

⁴¹ Poco sabemos acerca de este término, *ágape*, además del que oscuramente aparece en Judas 12. F. Rivas, *¿Qué se sabe de la vida cotidiana de los primeros cristianos?*, Estella 2011, 115, comenta que pronto estas comidas comunitarias se llevaron a cabo por la tarde, mientras que la eucaristía se hacía por la mañana (S. Guijarro, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*, Salamanca 2018, 79-80). Desde luego el testimonio del NT es escaso y no deja entrever esto con nitidez. Lo que sí se sabe a ciencia cierta es que a partir del s. II se conocen los *ágapes* como comidas que nacen a iniciativa de un miembro (rico) que convida al resto de la comunidad (los más necesitados).

Los estatutos de las asociaciones son aquí de importancia solamente en un punto: nadie se escandalizaba, al parecer, lo más mínimo de que algunos miembros que habían contraído méritos ante la comunidad recibieran mayores participaciones que los demás, más aún, se consideraban semejantes desigualdades como justas y equitativas. ¿Pero no habían contraído los cristianos ricos de Corinto méritos incuestionables ante la comunidad? Ellos proporcionaban salones para la comida comunitaria. Hacían con sus donativos que el banquete fuera posible para todos. Si ellos tomaban un ἴδιον δεῖπνον, además de la comida comunitaria, tal vez lo único que hacían era acomodarse a un modo de comportamiento reconocido entonces. Los estatutos de las asociaciones tenían frente a la vida comunitaria “carismática”, no regulada, de los corintios la ventaja de que daban a los empleados la oportunidad de distinguirse por sus servicios especiales. Allí donde todo se deja a la libre actuación del “espíritu” se imponen aún más claramente los favorecidos por su *status* social⁴².

Es posible que tal fuera la realidad vivida en Corinto, pero al apóstol no le parece que esta sea la forma de reflejar la unidad de la comunidad cristiana. Ya en Gálatas (3,28) había hablado de forma apasionada acerca de la abolición (al menos *en la iglesia, en Cristo*) del estatus social, lo étnico o cualquier elemento que fuera usado, en fin, para resaltar superioridad o privilegio frente a otros. Es claro que Pablo no argumenta desde el punto de vista de los poderosos, sino que toma una posición “desde abajo” que cree a todas compatible con el mensaje de Jesús el Cristo.

El comentario de G. Theissen resulta clarificador en su particular reconstrucción de los eventos:

Algunos cristianos más ricos hacían posible con sus donativos la comida de la comunidad, que preveía para todos pan y vino. Por las palabras del Señor estos dones eran declarados propiedad del Señor y quedaban a disposición de la comunidad. Junto a esta comida comunitaria, por tanto, podía tener lugar una “comida privada”, porque no estaba reglamentado el inicio de la cena del Señor, y hasta ese principio de la misma (es decir, hasta las palabras de la consagración) los dones traídos eran propiedad privada, pero sobre todo porque los cristianos más ricos, además de pan y vino, comían algún alimento más, cuya distribución a la comunidad no estaba prevista en absoluto en las palabras de la institución.

⁴² G. Theissen, *Estudios de sociología...*, 268-269.

Este comportamiento suscitó la crítica. El problema de fondo residía de seguro en que los cristianos más ricos demostraran ante los ojos de los demás hasta qué punto dependían todos de ellos, hasta qué punto vivían de los donativos de los de arriba. Las diferencias en la comida son algo así como un símbolo atemporal de riqueza. Los menos acomodados experimentan aquí su inferioridad social de forma elemental. Se les mete por los ojos que se encuentran en la parte de abajo dentro de la escala de rango social. Y semejante cosa tiene que suscitar una sensación de humillación destructora de la comunidad⁴³.

El peligro era pues que la “cena del Señor” (κυριακὸν δεῖπνον, donde “el Señor” actúa como anfitrión) comunitaria deviniera en una “cena propia” (τὸ ἴδιον δεῖπνον), de clase social, y que el propósito de cenar y compartir juntos, en vez de fundamentar y representar la unidad de la comunidad, fuera de nuevo oportunidad para resaltar aún más las diferencias sociales que ya eran obvias a todas luces. No podemos olvidar que el banquete –las comidas comunitarias– jugó un papel central en el surgimiento de la *teología paulina de la comunidad* y es por ello por lo que el apóstol defiende su modelo “contracultural” basado en la práctica de Jesús⁴⁴. Lo que no queda claro a la luz del contexto es que fuese en el momento de las palabras de la consagración que los elementos de la cena se convirtieran en la “cena del Señor” en sí, como parecen suponer algunos autores⁴⁵. Esta interpretación parece proyectar desde nuestra realidad actual a la del s. I. Después de todo Pablo parece referirse a la cena del Señor desde el contexto de una cena comunitaria, no solo a las palabras de la fórmula (cf. 1 Cor 11:20-21)⁴⁶.

⁴³ G. Theissen, *Estudios de sociología...*, 274.

⁴⁴ R. Aguirre, “Rito de pertenencia ...”, 117. Esto implica, además, que cómo se come realza fronteras con los de afuera, como bien señala W. O. McCready, “*Ekklesia* and Voluntary Associations,” en: J. S. Kloppenborg & S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London/New York 1996, 59-73, p. 65.

⁴⁵ B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978, 105.

⁴⁶ B.H. McLean, “The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos,” en: J. S. Kloppenborg & S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London/New York 1996, 186-225, pp. 216-217), sin aclarar este tema, afirma que la eucaristía tuvo desde el principio la forma de cena con un marcado carácter *sacrificial* debido a su antigua relación con la Pascua judía (1 Cor 5,7; Ignacio, *Phil* 4.1-2 y *Magn* 7.2).

Siguiendo con la posible reconstrucción de la cena, parece que los miembros más pudientes, quienes en ocasiones invitaban a personas de su mismo estamento social, no podían “suspender todas las expectativas de atenciones y de gastos que se consideraban normales en su trato social al margen de la comunidad. A éstas pertenecían, por ejemplo, el que en sus invitaciones se diera a comer carne (1 Cor 10,27s)”⁴⁷. Incluso el espacio designado para tales comensales facilitaba la diferencia social⁴⁸. La separación social no se percibía, por parte de los pudientes, como una negación de la comunidad, pues éstos cristianos más ricos podían apelar al hecho de que para la *parádosis* de la cena se preveía solo el reparto del vino y del pan, y por ende todo lo demás podía ser considerado como una cierta “comida privada”.

Esta diferencia de estatus social da razón además del hecho de que algunos estuvieran ya comiendo antes de que los otros hubieran llegado. J. Murphy-O'Connor cree que se debía a que las clases pudientes –con más tiempo libre, dedicadas al *otium* (ocio)– estaban ya participando de la cena –y de las mejores porciones – mientras que esclavos y otros de baja extracción social debían acabar todas sus tareas antes de poder asistir al evento⁴⁹. Por ello Pablo ha de insistir en que se esperen unos a otros (11,33; cf. v. 21). Los pudientes ya estaban saciados (y embriagados) mientras que los que no tienen nada se tenían que contentar con el pan y el vino⁵⁰.

⁴⁷ G. Theissen, *Estudios de sociología...*, 275.

⁴⁸ J. D. Crossan & J. L. Reed, *In Search of Paul...*, 340, hablan incluso de dos estancias separadas: el *triclinium* y el *atrium* o bien en el *triclinium* principal y otros en el deparado para invitados de menor rango (R. Last, *The Pauline Church...*, 211). De hecho, el solo acto de reclinarse en el banquete creaba tal distinción, pues solo a los ciudadanos libres les estaba permitido hacerlo (D. E. Smith, *Del simposio...*, 35). De 1 Corintios 14 sabemos que las actividades del culto tuvieron lugar mientras estaban a la mesa, y esto mientras estaban sentados (14,30), no reclinados, como ocurría en los templos paganos (1 Cor 8,10). D. E. Smith, *Del simposio...*, 282-3, opina que esto pudo deberse a la falta de espacio para que todos pudieran reclinarse y no asumir que se quisiera abrogar tal costumbre, pues se solía hacer así (sentarse) en entornos paganos cuando el espacio era insuficiente.

⁴⁹ J. Murphy-O'Connor, *St Paul's...*, 185.

⁵⁰ A. B. McGowan, *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids 2014, 23, menciona la comida de los más necesitados, pues para ellos la carne era algo excepcional. Quizás fuera esto justo lo que los más ricos de la comunidad

5. CONCLUSIONES

No estamos tratando de resolver todas las cuestiones de un texto tan conocido y a la vez tan alejado tanto temporal como socialmente hablando. Pablo, según G. Theissen, tiene una idea clara de lo que quiere conseguir por medio de su carta, al menos en lo que respecta a esta materia.

Las ideas de Pablo en 1 Cor 11,17s no solo presuponen unas condiciones sociales determinadas en la comunidad corintia, sino que, ante todo, manifiestan también unas intenciones sociales, una voluntad de configurar las relaciones humanas en un sentido determinado. Las explicaciones de Pablo desembocan, y no por casualidad, en una instrucción muy concreta para el comportamiento de la comunidad corintia: Pablo quiere solucionar el problema de la “comida privada” remitiéndola a las casas particulares. Cada uno puede comer y beber en su casa lo que crea conveniente. Con esto de hecho se quitaría agudeza al conflicto de roles en el que se encontraban los cristianos más ricos: dentro de sus cuatro paredes pueden comportarse de acuerdo con las normas de su estamento social; en la cena del Señor, sin embargo, las normas de la comunidad tienen preferencia absoluta⁵¹.

La comunidad que aspira a una “fraternidad realista”, a través de todos los estamentos sociales tiene que soportar los conflictos que resultan de la confrontación entre costumbres, aspiraciones, normas e intereses específicos de cada clase social. El apóstol Pablo no está tratando en esta carta de eliminar las diferencias sociales, sino que en el banquete en el que el Señor es anfitrión, y que denomina como “cena de Señor”, no hay lugar para tales diferencias derivadas de la sociedad matriz donde éstas se acogen

corintia no entendían. Después de todo estaban ofreciendo lo que estas clases estaban ya acostumbradas a comer.

⁵¹ G. Theissen, *Estudios de sociología...*, 276. Este autor sugiere que Pablo, por medio de un ethos del “patriarcalismo de amor” de alguna forma transpone estas diferencias sociales al plano de lo simbólico, es decir, las relega y no son transformadas en realidad. Se traslada el énfasis así al ritual, que se vuelve topos por excelencia. Quizás esta postura resta a la radicalidad que Pablo quiere conferir a la vida de sus congregaciones. En este sentido la aproximación de D. G. Horrell, *The Social Ethos...*, 281-284, parece más certera pues, asumiendo la complejidad de la situación, opina que Pablo toma partido por los sin poder de la sociedad y demanda que los pudientes imiten el “patrón cristológico de abajamiento”.

con naturalidad⁵². La cena, con sus elementos constitutivos, son ya del anfitrión que invita a todos a compartir de forma abierta y sin distinciones, pues lo hacen ἐν ἐκκλησίᾳ (11,17).

Tras haber investigado el texto a la luz de nuestros particulares intereses, éste aún se resiste a revelarnos cómo se disponía la cena. Recientes descubrimientos arqueológicos en el Foro de Roma revelan que las asociaciones voluntarias se reunían en locales alquilados que, por mor de su reducido tamaño, hacía imposible reunirse en una misma sala, de forma que dos o más salas contiguas se usaban para los banquetes comunitarios. ¿Y si fue esta justamente la situación de la comunidad corintia, separada no solo por la comida, sino por la falta de espacio? Quizás los más pudientes se reclinaban junto con los de su clase social en una sala aparte antes de que los menos pudientes llegaran al banquete tras un largo día de trabajo⁵³. De nuevo el texto de esta sociedad de alta contextualización se escapa de proveer una definición más precisa. Imaginamos que el patrón o propietario de la casa (o líder del grupo, si fuese un local alquilado) actuaría presumiblemente como anfitrión, pero Pablo usa ese hápax (κυριακὸν δεῖπνον) que nos hace pensar que esta comida, posiblemente organizada como un *eranos* pagano (donde cada uno traía un plato que aportaba a la comunidad) pasaba a un nivel distinto de “realidad” (por medio del rito o simplemente por ser de ámbito comunitario/eclesial) donde el verdadero anfitrión es el Señor⁵⁴. No existe tampoco seguridad de que esta acusación de parte de Pablo se pueda adscribir solo al momento sacramental donde se podrían haber dicho las palabras que vinculaban la comida con la memoria de Jesús; parece que su crítica en cuanto a la “cena del

⁵² M. Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca 1994, 109-110, cree que el problema deviene de la falta de claridad en las relaciones entre la comunidad y el mundo exterior. Este tipo de actividades y rituales poseían, por tanto, un fuerte elemento didáctico. B. J. Malina, & J. J. Pilch, *Social-Scientific Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis 2006, 109-110, enfatizan además el peligro de *cliques* o creación de grupos o facciones dentro de la propia comunidad, con la evidente amenaza de división.

⁵³ E. Adams, *The Earliest Christian Meeting Places...*, 203-206.

⁵⁴ Así J. D. Crossan & J. L. Reed, *In Search of Paul...*, 339, quienes explican el término *kyriakon deipnon* como “una cena a estilo del Señor» y enfatizan que lo que lo separa de la cena común no son solo las palabras del rito, sino que se trataba de una cena compartida comunitaria.

Señor” abarcaría también el ágape. Dado el contexto en el que se disponen tales palabras, parece más lógico centrarse en el ágape al completo, lo que incluiría *además* ese momento sacramental donde se recordarían las palabras de Jesús⁵⁵.

Es en ese vivir la comunidad de forma solidaria, sin vencedores ni vencidos, que se transmite de forma “digna” la cena del Señor. La dignificación de la cena, por tanto, no se encuentra en la introspección del individuo frente a la divinidad, sino en la capacidad de solidarizarse con la comunidad de fe, compuesta de individuos diferentes. Toma así forma una nueva sociedad en medio de la vida, imperfecta y nunca acabada, pero que comparte lo cotidiano, alimento y bebida, haciendo memoria de aquel que lo ha hecho posible, y que está ahora presente como anfitrión.

Usando de una imaginación educada podemos, quizás, crear puentes entre lo que conocemos acerca de las reuniones que tenían lugar en las asociaciones voluntarias, pero no se puede asumir completamente que lo que se llevaba a cabo en estas se replicaba al pie de la letra en las comunidades de fe que Pablo estableciera en la cuenca del Mediterráneo. Lo cierto es que nuestro texto de cabecera se resiste a una interpretación cerrada⁵⁶, y da por supuestos elementos comunitarios que, a nosotros como lectores modernos, nos faltan para tener una comprensión más exacta acerca de lo intrincado de la vida social de las personas del siglo primero en la ciudad de Corinto.

⁵⁵ R. Aguirre, “Rito de pertenencia ...”, 186. Estos textos de origen jesuánico no se incorporaron a la liturgia eclesial hasta los siglos III-IV, con lo que quizás habría que resaltar más su función etiológica que la puramente formularia/ritual.

⁵⁶ Ni siquiera se puede asumir fehacientemente el hecho tradicional de que esta reunión se celebrara en la casa del anfitrión. Pablo habla de que si quieren comer “su cena” tienen casas donde hacerlo (11,22.34). Esto hace pensar si el “anfitrión imaginado, si es que lo había de la comunidad” hubiera podido entender esta expresión correctamente, pues a fin de cuentas él sí estaba en su *propia* casa. E. Adams, *The Earliest...*, 29-30, presenta un caso bien argumentado a este respecto, poniendo en duda que fueran las “casas” de los miembros los lugares que se usaban para la celebración en Corinto.