

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Nuevas interpretaciones de la teología paulina [New interpretations of Pauline theology]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Miguez, Nestor O.
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-29 06:47:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/190026

Nuevas interpretaciones de la teología paulina

Néstor O. Míguez

Dos nuevas líneas de interpretación de la teología paulina han surgido recientemente de estudiosos norteamericanos. Apartándose de los caminos recorridos por la hermenéutica tradicional de la obra del Apóstol, estos estudios ofrecen interesantes perspectivas también para la teología latinoamericana. Creo que son enfoques que pueden entrar en diálogo con nuestras propias preocupaciones. Surgidas en contextos diferentes, estas interpretaciones de Pablo pueden aportar elementos tanto críticos como constructivos para otras lecturas de la literatura paulina. Ciertamente las condiciones reales de nuestros pueblos darán más relevancia a algunas cuestiones que a otras, pero en la búsqueda de claves hermenéuticas que abran nuevamente el texto bíblico, estos aportes pueden resultar productivos.

La primera de las obras a la que haré referencia es el trabajo de Vincent I. Wimbush: *Paul, The Worldly Ascetic*. (Mercer University Press, Macon GA, 1987, pp. xii+116). El autor, de la comunidad negra norteamericana, profesor de Nuevo Testamento en Nueva York, propone leer en Pablo un nuevo tipo de ascetismo: un ascetismo mundano. El subtítulo de este trabajo; *Respuesta al mundo y autocomprensión según 1 Corintios 7*, enuncia el programa de la obra.

El estudio de Wimbush comienza con una comprensión del ascetismo y su significación en el mundo de la antigüedad. Obviamente el fenómeno del ascetismo no era (ni es) unívoco, y significó un espacio para una pluralidad de experiencias religiosas, que modificaron la comprensión de la religiosidad en Occidente. El cristianismo, en sus distintas variantes, debe entenderse dentro de ese marco de surgimiento de nuevos fenómenos religiosos y de tendencias ascéticas en ellos. Este ascetismo aparece como una respuesta al “mundo”, especialmente de quienes han sido despojados de su lugar en el mundo, de los excluidos de los círculos de patronazgo y poder. Esta negación del mundo es también una forma de entender el mundo, y por lo tanto de autocomprensión.

El cristianismo paulino formó parte de este fenómeno. Pero esto es solo el comienzo de la respuesta: ¿qué comprensión específica y qué actitud particular tomaron Pablo y sus comunidades entre las distintas “ofertas de ascetismo” de su tiempo? ¿En qué medida esas mismas corrientes formaban parte de los distintos grupos/orientaciones que entran en conflicto en la comunidad cristiana de Corinto? Wimbush señala la respuesta paulina frente a los diferentes tipos de “ascetismo” en la Iglesia de Corinto. Una orientación sería la de las élites de sabiduría –o gnósticas–, cuyo grupo estaría formado por los “espirituales” que proponían una ruptura total con el mundo, que rechazan las instituciones sociales –el matrimonio y la familia como el paradigma de todas– proponiendo un ascetismo sexual como señal de este rechazo: “Para los pneumáticos de Corinto, lo que se hacía con el cuerpo era un reflejo de su radical oposición a las ideas y costumbres dominantes en la sociedad urbana greco-romana”¹. La otra orientación estaría dada por lo que Pablo llama “de los débiles”. Este grupo, de gentes más sencillas, planteaban su crítica del mundo en forma más simple, más transparente: no comer, no tocar, abstenerse de los otros espacios cúlticos y mundanos. Era una separación de espacios físicos y sociales, pero que no llegaba a cuestionar las instituciones básicas como la familia, el uso del cuerpo, etc. Ambos grupos plantean un ascetismo, pero su comprensión de la distancia del mundo refleja distinto grado de elaboración. Desde el punto de vista de su crítica del mundo Pablo parece simpatizar más con la radicalidad de la élite, pero su amor a los más débiles y más simples le lleva a una formulación distinta.

Como centro de elaboración de esa respuesta Wimbush propone el “como si no” que tiñe el capítulo 7 de 1 Co. “En el contexto de 1 Co 7, ‘como si no’ sugiere un rechazo tanto de la radical indiferencia al mundo de las élites pneumáticas y como de la negación simple y absoluta al contacto mundano básico de las no-élites. Pablo confirma al mundo como la esfera de la existencia (como lo muestra su renuente aceptación del matrimonio y otras formas de contacto social), pero rechaza al mundo como la fuente de valor e identidad”². Tras un detallado recorrido exegético por 1 Co 7, esp. 29-35, Wimbush llega a la conclusión de que “el argumento relativizador (ws me = amerimnos) no es usado para negar sino para aceptar la participación en las estructuras mundanas, siempre y cuando la preocupación por ‘las cosas del Señor’ tenga la prioridad”³. El ascetismo, que relativiza toda fidelidad a las cosas (y estructuras) de este mundo, aparece como una forma de protesta de quienes, sin condiciones de poder para modificarlas, se distancian de ellas. “Para quienes la fe cristiana exige y es sinónimo de un programa mundano de agresivos cambios sociales, los caminos de Pablo y la comunidad paulina aparecerán vergonzosamente débiles e irrelevantes. Para quienes la fe cristiana demanda en primer y principal lugar un desarrollo de la piedad interior, el camino de Pablo y la comunidad paulina aparecerá por debajo de la medida, un acuerdo mundano”⁴. Será en el “como si no”, propone Wimbush, que Pablo encuentra un camino distinto, que no es una ética conservadora de mitad camino, sino una plena participación, pero con título de provisoriedad. Lo que se pide no es un ascetismo ultramundano, ni la abstención física, sino una renuncia intra-mundana (espiritual)”⁵.

El estudio de Wimbush ofrece interesantes perspectivas para considerar las distintas formas de posicionamiento cristiano frente a las problemáticas históricas, no solo sociales, sino también en cuanto a la sexualidad, la familia, la comunidad eclesial. Si bien ya algunos estudiosos habían propuesto la anajoresis cristiano-primitiva como una forma de contra-cultura y protesta social, el uso del concepto de ascetismo en este sentido y la cuidadosa fundamentación exegética de Wimbush permiten ampliar y fundamentar más claramente esta interpretación. En esta línea es posible también revalorar el rigorismo ético paulino no solo como una cuestión de moral represiva, sino como una opción de diferenciación frente a la opción de enajenación del cuerpo contenida en la economía esclavista y a la estructura patronal-patriarcal de la familia y sociedad greco-romana del siglo I. Creo que la hermenéutica bíblica en América Latina puede aprovechar críticamente estas lecturas en nuestra condición actual.

El otro libro que quiero comentar es *Sacred Violence. Paul's Hermeneutic of the Cross*, de Robert G. Hamerton-Kelly (Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp x+230). Este libro propone una lectura de la teología paulina en diálogo con las propuestas del antropólogo R. Girard. La primera parte del libro está dedicada a exponer y explicar las teorías girardianas sobre la mimesis conflictual, la violencia por transferencia y la traspolación de la violencia social al ámbito de lo sagrado.

Construyendo sobre esta concepción, Hamerton-Kelly señala a la religiosidad judaica y especialmente a la naturaleza legal de la misma como un paradigma de esta violencia. La religiosidad encubre y transfiere al ámbito de lo sagrado la violencia sacrificial que anida en las prácticas sociales. El núcleo de esta violencia, en la religiosidad judaica, estaría contenido en "la Ley". La Ley tendría, por lo tanto, una función social más que psicológica (como ha pretendido la interpretación luterana tradicional de la cuestión de Ley y Evangelio). La Ley establece una frontera que marca la comunidad religiosa y que excluye. Pero no se trata simplemente de una cuestión sectaria que separa diversas comprensiones religiosas: "Pablo sufre una 'pérdida de su mundo' cuando pasa del lado del verdugo al lado de la víctima, porque desde el punto de vista de su 'nuevo mundo' él percibe la interpretación usual de la ley mosaica como una distorsión del mandamiento divino en las estructuras de la violencia sagrada del viejo mundo"⁶. La ley, propuesta como una forma de contener la violencia mimética, termina por ser la ocasión y la justificación de la violencia que quería conjurar y contener. La cruz de Cristo, verdadera metonimia de todo el Evangelio, pone en evidencia esta función sacrificial de la Ley: Jesús muere según la Ley. La cruz es la más radical denuncia de la injusticia del orden que mata "justamente", legalmente. De esa manera expone la lógica sacrificial de la Ley, que equivale a decir la lógica sacrificial de lo religioso. La lógica de la violencia sagrada se dinamiza como venganza: la cruz de Cristo es la respuesta de lo verdaderamente divino que elimina la venganza. El amor de Cristo, expuesto en la cruz, quiebra la ley de la reciprocidad vengativa, y por lo tanto la base de la violencia (rivalidad) mimética. El deseo se transforma, no ya en deseo del otro, sino en deseo de la presencia de Dios como completación de un nosotros: "ya no vivo yo sino que Cristo vive en mí, y la vida que hoy vivo en la carne, la vivo por la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí" (Ga 2,20). "Esta restauración viene por la reorientación provista por la identificación mimética con la afirmación que Cristo hace de mí por mi afirmación de Cristo"⁷.

De esa manera "la hermenéutica paulina de la Cruz provoca una ruptura no solo con el judaísmo sino con el mundo como un orden de realidad prevaleciente. Es una alternativa a la interpretación dominante de la realidad. Por esto no puede establecer una relación de conjunción con la interpretación judaica de la Torah o con cualquier otra construcción religiosa exclusiva. Es un esto o aquello, la verdadera hermenéutica herética que deconstruye el texto dominante de la cultura. Hacer del cristianismo paulino a 'Moisés para las masas' (...) es perder lo más interesante que — esto es, su crítica radical de la cultura. (...) Como hermenéutica de la Cruz, es la primera y más radical aproximación en el pathos de la empresa humana, creíble precisamente por su incredulidad"⁸.

La exposición de Hamerton-Kelly tiene algunos puntos bastante discutibles, pero su propuesta hermenéutica puede resultar productiva. Las teorías de R. Girard han tenido algunos seguidores en la teología latinoamericana. La principal crítica es su a-historicidad, su dificultad para identificar a las víctimas reales en el plano estructural, más allá de la literatura. La obra de Hamerton-Kelly no se salva de esta crítica. Su preocupación constante de no ser tildado de "antisemita" pese a su crítica de la religión judaica lo lleva a reiterados circunloquios que no agregan mucho a su propuesta de fondo.

Sin embargo, pese a estas limitaciones, creo que es un buen interlocutor para la hermenéutica latinoamericana. La vivencia de sociedades de exclusión, de victimación legalizada, de justificación sagrada de la violencia nos ayudará a ver la relevancia de estas propuestas, y poder superarlas desde una lectura a partir de las víctimas, seguramente más cercana a la lectura paulina de la experiencia de la Cruz. La antítesis violencia-ágape puede leerse como un dato histórico inscrito en el recorrido de esperanza de los pueblos humildes latinoamericanos. Los pueblos originarios pueden hablar de su experiencia de la "violencia de lo sagrado" desde el lugar de las víctimas, aportando historicidad a las experiencias de una teología de la Cruz. La crítica a la cultura dominante, entonces, será una empresa teológica hecha en un diálogo entre Biblia y realidad, a partir de historias de vida, donde la presencia planificadora de Cristo pueda recuperar la dimensión agápica de la experiencia humana.

Néstor O. Míguez
Camacúá 282
1406 Buenos Aires
Argentina

1 Vincent Wimbush: "The Ascetic Impulse in Ancient Christianity", *Theology Today*, Vol I, N° 3, 1993, p 424.
Cito este artículo ya que en él Wimbush resume y explica algunas de las cuestiones que ha planteado en el libro.

2 Wimbush, "The Ascetic Impulse...", p. 427.

3 Wimbush: Paul. *The Worldly Ascetic*, p. 96.

4 Wimbush: Paul. *The Worldly Ascetic*, p. 97.

5 Wimbush: Paul. *The Worldly Ascetic*, p. 79.

6 Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*, p. 145.

7 Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*, p. 169.

8 Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*, p. 188.