

---

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología

Miguel Ángel XICAY MARTÍN

# La interpretación paulina de los dones del desierto en 1Co 10,1-6

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2012

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 22 mensis febrvarii anni 2012

Dr. Ioannes Ludovicus CABALLERO

Dr. Iacobus AUSÍN

Coram tribunali, die 5 mensis octobris anni 2010, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología

Vol. LIX, n. 1

---

# Presentación

**Resumen:** En la primera parte se estudia el contexto amplio de nuestra cita: la relación entre Pablo y Corinto (cap. 1) y la relación del Apóstol con las Escrituras y el Judaísmo (cap. 2). En la segunda parte se analiza el contexto inmediato (8,1-11,1) (cap. 3) y se hace un estudio filológico sintáctico de 10,1-6 (cap. 4).

Para interpretar el pasaje de 1Co 10,1-6 (cap. 7), es necesario ir a las fuentes de las tradiciones a las que alude el Apóstol: el paso del mar, la nube, el maná y el agua de la roca. Para ello hay que ir al Antiguo Testamento, especialmente a los libros del Éxodo y de los Números (cap. 5) y a la Literatura Judía, especialmente a los Targumim (cap. 6).

La calificación de esos dones refleja la consideración sobrenatural que de ellos se tenía ya en el AT. Los hagiógrafos del NT se basan en esa consideración para ver en ellos una prefiguración de los dones de la Nueva Alianza.

En 1Co 10,1-6, el Apóstol relaciona los dones del desierto con los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía mediante una interpretación midrástica –una actualización de los acontecimientos históricos– y tipológica –viendo en esos acontecimientos y dones del desierto una prefiguración–, ésta, de manera incipiente. La roca de la que mana agua, es leída por el Apóstol en clave cristológica. El contexto respalda la lectura sacramental de este pasaje, pues habla de ellos sin lugar a confusión.

**Palabras clave:** Dones del desierto. Prefiguración. Targum. Sacramentos.

**Abstract:** The first part is an approach to the broad context of our text: the relationship between Paul and Corinth (Ch. 1) and the Apostle's relationship with the Scriptures and Judaism (Ch. 2). In the second part, the immediate context 8.1-11.1 is examined (Ch. 3) and a syntactic philological study is done on 10.1-6 (Ch. 4).

To interpret the passage of 1 Cor. 10.1-6 (Ch. 7), it is necessary to go to the sources of the traditions to which the Apostle referred: the crossing of the sea, the cloud, the manna and water from the rock. For this, we have to go to the Old Testament, especially the books of Exodus and Numbers, (Ch. 5) and Jewish Literature, especially the Targums (Ch. 6).

The qualification of those gifts expresses the supernatural consideration that was already done to them in the Old Testament. The sacred writers of the New Testament based on that consideration to see in them a pre-figuration of the gifts of the New Covenant.

In 1 Cor 10.1-6, the Apostle relates the gifts of the wilderness with the sacraments of Baptism and of the Eucharist by a midrashic interpretation –an actualization of historical events– and typological –seeing in these events and gifts of the wilderness a pre-figuration–, this, in an incipient manner. The rock from which water springs forth, is read by the Apostle with a christological key. The context supports the sacramental reading of this passage, because it speaks of them without any doubt.

**Key words:** Gifts of the Wilderness. Prefiguration. Targum. Sacraments.

El pasaje de 1Co 10,1-13 ha sido comentado en numerosas ocasiones, y en el siglo pasado se le caracterizó como un midrás. Sin embargo nos decantamos por estudiar los primeros seis versículos, interesados sobre todo en la relación que establece el Apóstol Pablo entre los dones del desierto –el paso del mar, la nube, el maná, el agua de la roca– y los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, y la identificación de la roca con Cristo.

Para la interpretación de nuestro pasaje es necesario ir a las fuentes de donde bebe la argumentación paulina. De ahí que haya sido necesario confrontar el AT –especialmente Ex, Nm y Salmos– y otra literatura judía –especialmente los *Targumim*–.

En esta exploración se ha notado que la calificación de los dones del desierto –ya una palabra, ya una frase– refleja la consideración sobrenatural que de ellos se tenía ya en el AT. Los hagiógrafos del NT, en nuestro caso concreto, San Pablo, se basan en esa consideración para ver en ellos una prefiguración de los dones de la Nueva Alianza.

En este *excerptum* se recogen los capítulos 3, 4 y 7 de la tesis: contexto, análisis e interpretación de 1Co 10,1-6.

---

# Índice de la tesis

SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	17
<b>PARTE I</b>	
<b>PABLO, CORINTO Y LAS ESCRITURAS JUDÍAS</b>	
<b>Cap. 1</b>	
<b>PABLO Y LAS CARTAS A LOS CORINTIOS</b>	
1.1. CORINTO EN EL SIGLO I D.C.	23
1.2. PABLO Y CORINTO SEGÚN LAS CARTAS Y LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES	27
1.2.1. El libro de los Hechos de los Apóstoles	28
1.2.2. Las Cartas a los Corintios	31
1.3. LA RELACIÓN EPISTOLAR ENTRE PABLO Y LOS CORINTIOS	32
1.4. TEMAS CENTRALES DE 1CO	36
<b>Cap. 2</b>	
<b>PABLO Y EL ANTIGUO TESTAMENTO</b>	
2.1. PABLO Y LAS ESCRITURAS DE ISRAEL	41
2.1.1. Γραφή, γραφάς	44
2.1.2. La Biblia de San Pablo	47
2.1.3. El uso de las Escrituras en Pablo	50
2.1.4. Citas del AT en 1-2Co	56
2.1.5. La exégesis paulina	59
2.2. PABLO Y LAS TRADICIONES RABÍNICAS	60
2.2.1. Los rabinos y la literatura rabínica	63
2.2.2. Pablo fariseo	69
2.2.3. La exégesis paulina y la exégesis rabínica	74
SÍNTESIS DE LA PRIMERA PARTE	81

## PARTE II

## 1Co 10,1-6. CONTEXTO Y TRADUCCIÓN

## Cap. 3

## CONTEXTO DE 1Co 10,1-6 Y SU UNIDAD

3.1. UNIDAD LITERARIA DE 1Co 8,1-11,1	87
3.1.1. Estructura de la sección	87
3.1.2. Tema de fondo de 1Co 8,1-11,1	88
3.1.3. Destinatarios de la sección	92
3.1.4. Argumentos a favor de la unidad de la sección	93
3.2. UNIDAD LITERARIA DE 1Co 10,1-13	100
3.3. 1Co 10,1-13, ¿UN MIDRÁS?	102
LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA	105

## Cap. 4

## ANÁLISIS DE 1Co 10,1-6

4.1. VERSÍCULOS 1-2	108
Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί	108
Ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν	111
Καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον	114
Καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσει	116
4.2. VERSÍCULOS 3-4A	120
Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον	120
Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα	126
4.3. VERSÍCULOS 4B-6	128
Ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας	128
Ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός	130
Ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός	132
Κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ	134
Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν	136
SÍNTESIS DE LA SEGUNDA PARTE	141

## PARTE III

LAS TRADICIONES DEL ÉXODO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO  
Y EN LA LITERATURA JUDÍA

## Cap. 5

## LAS TRADICIONES DEL DESIERTO EN EL AT

5.1. LAS TRADICIONES DEL DESIERTO EN EL PENTATEUCO	146
5.1.1. El paso del mar (Ex 13,17-14,31)	147
Ex 15, 1-21: Canto triunfal	151
Nm 33,8: «pasaron por medio del mar»	152

## ÍNDICE DE LA TESIS

5.1.2. La tradición de la nube (Ex 13,21-22; 14,19-20.24)	153
Nm 9,15-23: la nube y la morada	159
Nm 14,13-14: «permaneces en tu nube...»	160
Dt 1,29-33: recuerdo de la nube guía y protectora	162
5.1.3. La tradición del maná (Ex 16; Nm 11,4-9)	163
Nm 21,5: el maná, «manjar miserable»	168
5.1.4. La tradición del agua de la roca (Ex 17,1-7; Nm 20,1-13)	169
Dt 8,3.15-16: El agua de la roca y el maná	173
Dt 32, 13-14: alusión al agua de la roca y al maná	177
5.2. LAS TRADICIONES DEL DESIERTO EN JOSUÉ E ISAÍAS	178
Jos 4,23; 24,6-7a-b: recuerdo del paso del mar y de la nube	179
Jos 5,10-12: el cese del maná	182
Reminiscencias en el libro de Isaías	184
5.3. LAS TRADICIONES DEL DESIERTO EN LOS SALMOS	188
Salmo 78: reminiscencia de la historia de Israel	188
Salmo 105: las bendiciones de Yhwh	194
Salmo 106: la historia de Israel y sus pecados	197
Otros Salmos y otras alusiones	199
Nehemías 9,5b-21	202
5.4. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA	206
5.4.1. La columna de nube y la de fuego y el paso del mar	208
5.4.2. El agua de la roca	210
5.4.3. El maná	211
<b>Cap. 6</b>	
<b>LAS TRADICIONES DEL DESIERTO EN LA LITERATURA JUDÍA</b>	
6.1. LAS TRADICIONES DEL DESIERTO EN LOS <i>TARGUMIM</i>	216
6.1.1. El paso del mar	218
Ex 15,1-22	223
6.1.2. La tradición de la nube	228
El Verbo ( <i>Memra</i> ) de Yhwh	232
6.1.3. El maná	235
Nm 11,6-9	244
Nm 21,5-6: el maná, manjar miserable	247
6.1.4. La tradición del agua de la roca	250
Ex 15,22-27: las aguas de Mará	250
Ex 17,1-7: el agua de la roca en Masá y Meribá	253
Nm 20,1-13: las aguas de Meribá y el pozo de María	257
Nm 21,16-20: el pozo errante	262
6.1.5. El libro del Deuteronomio en los <i>Targumim</i>	264
Dt 1,1: recuerdo de la marcha por el desierto	264
Dt 8,3.15-16	269

Dt 32,10.13	271
Una alusión en Ct 4,5	273
6.2. LAS TRADICIONES DEL DESIERTO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA	274
6.2.1. El paso del mar y la nube	275
6.2.2. El maná	278
6.2.3. El agua de la roca	283
6.3. FLAVIO JOSEFO	286
6.3.1. El paso del mar	287
6.3.2. El maná	288
6.3.3. El agua de la roca	289
6.4. EL LIBRO DE LAS ANTIGÜEDADES BÍBLICAS (PSEUDO-FILÓN)	290
6.4.1. El paso del mar	291
6.4.2. Relación de los dones en el éxodo israelita	292
6.5. EL APOCALIPSIS SIRÍACO DE BARUC	295
<b>Cap. 7</b>	
<b>LOS DONES DEL DESIERTO EN 1Co 10,1-6</b>	
7.1. LA HISTORIA DE ISRAEL Y LAS TRADICIONES DEL ÉXODO	297
7.2. LA INTERPRETACIÓN PAULINA	299
7.3. «FUERON BAUTIZADOS EN MOISÉS, EN LA NUBE Y EN EL MAR»	301
7.4. LA COMIDA Y LA BEBIDA ESPIRITUALES	310
7.5. Ακολουθούσης πέτρας	317
SÍNTESIS DE LA TERCERA PARTE	323
CONCLUSIONES	325
BIBLIOGRAFÍA	333
BIBLIA	333
FUENTES	334
ARTÍCULOS Y MONOGRAFÍAS	336
ANEXO	359



---

## Bibliografía de la tesis

### BIBLIA

- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.
- Sagrada Biblia*. Traducción y notas de Bover, J.M.; Cantera Burgos, F., BAC, Madrid 61961.
- Sagrada Biblia*. Traducción y notas de Cantera Burgos, F.; Iglesias González, M., BAC, Madrid 1975.
- Sagrada Biblia*. Traducción y notas de Nacar Fuster, E.; Colunga Cueto, A., BAC, Madrid 501991.
- Sagrada Biblia*. Traducción y notas de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1997-2004.
- Nuevo Testamento Trilingüe*. Traducción y notas de Bover, J.M.; O'Callaghan, J., Editorial Católica, Madrid 31994.
- FIELD, F. (ed.), *Origenis Hexaplorum*, II, Germany 1964.
- LACUEVA, F. (trad.), *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Terrasa, Barcelona 1984.
- NESTLE, E.; ALAND, K., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 271994.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.
- RAHLFS, A., *Septuaginta*, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1962.
- Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum, Göttingen 1924.

### FUENTES

- Der babylonische Talmud. Neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*, Berlin, Jüdischer Verlag 1930-1936.
- ALONSO FONTELA, C.M. (ed.), *El Targum al Cantar de los Cantares. Edición crítica*, UCM, Madrid 1987.

- BOGAERT, P., *Apocalypse Syriaque de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire*, I-II, Cerf, Paris 1969.
- CLARKE, E.G. (trad.), *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy* [TAB 5B], The Liturgical Press, Collegeville 1998.
- DEL RÍO SÁNCHEZ, F.; ALARCÓN SÁINZ, J.J., «Apocalipsis de Baruc (siríaco). Traducción y comentarios», en Díez Macho, A.; Piñero, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, Cristiandad, Madrid 2009, pp. 165-230.
- DEL VALLE, C. (ed.), *La Misna*, Sígueme, Salamanca 2<sup>1</sup>997.
- DE LA FUENTE ADÁNEZ, A., «Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón)», en DÍEZ MACHO, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 195-316.
- DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia. Serie IV: Targum Palaestinense in Pentatuchum. L 2: Éxodo*, CSIC, Madrid 1980.
- *Biblia Polyglotta Matritensia. Serie IV: Targum Palaestinense in Pentatuchum. L 5: Deuteronomium, caput I*, CSIC, Madrid 1965.
- *Neophyti 1. Targum palaestinense ms de la Biblioteca Vaticana I-V*, CSIC, Madrid-Barcelona 1978.
- DRAZIN, I. (ed.), *Targum Onkelos (I-V). An English translation of the text with analysis and commentary*, Ktav Publishing House, Denver 1990.
- HARRINGTON, D.J., *Les Antiquités Bibliques*, I-II, Cerf, Paris 1976.
- KRAUS REGGIANI, C.; RADICE, R. (trads.), *Filone di Alessandria. La filosofia mosaica*, Rusconi, Milano 1987.
- MARTÍNEZ SAIZ, T. (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia. Serie IV: Targum Palaestinense in Pentatuchum. L 4: Números*, CSIC, Madrid 1977-1979.
- NAVARRO PEIRÓ, M.A. (trad. y notas), *Abot de Rabí Natán*, A, Institución San Jerónimo, Valencia 1987.
- NEUSNER, J. (trad.), *The Tosefta*, II, Hendrickson, Massachusetts 2002.
- RADICE, R., *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2005.
- STEC, D.M. (trad.), *The Targum of Psalms* [TAB 16], Liturgical Press, Collegeville 2004.
- TRIVIÑO, J.M. (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, I-V, Acervo Cultural, Buenos Aires 1975.
- VARA DONADO, J. (ed.), *Flavio Josefo. Antigüedades Judías*, I, Akal, Madrid 1997.

## ARTÍCULOS Y MONOGRAFÍAS

- ALARCÓN SAIZ, J.J., «Targum: Las versiones arameas de la Biblia hebrea», *'Ilu* 7 (2002) 63-73.
- ALBRIGHT, W.F., *From the stone age to Christianity. Monotheism and the historical process*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 2<sup>1</sup>957.

- «Some observations on the biblical Exodus and Mount Sinai», en *Proceedings of the 23<sup>rd</sup> congress of Orientalists*, Cambridge University Press, Cambridge 1954.
- «Some remarks on the song of Moses in Deuteronomy 32», *VT* 9 (1959) 339-346.
- ALLÒ, E.B., *Premier Épitre aux Corinthiens*, Gabalda, Paris 1934.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994.
- ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos*, II, Verbo Divino, Estella 1993.
- ALONSO SCHÖKEL, L.; ASURMENDI, J.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; SÁNCHEZ CARO, J.M., «Biblia y Literatura», en González Echegaray, J.; Asurmendi, J.; García Martínez, F.; Alonso Schökel, L.; Sánchez Caro, J.M.; Trebolle Barrera, J., *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella 1990.
- ALVES, H., *Símbolos en la Biblia*, Sígueme, Salamanca 2008.
- ASENSIO, F., *Yahveh y su pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1953.
- ASSMANN, J., *Moisés el egipcio*, Oberón, Madrid 2003.
- AUFFRET, P., «Notes conjointes sur la structure littéraire des psaumes 114 et 29», *EstB* 37 (1978) 103-113.
- AUSÍN, S., «La tradición del Éxodo en los Profetas», en CASCIARO, J.M.; ARANDA, G.; CHAPA, J.; ZUMAQUERO, J.M., *Biblia y Hermenéutica. VII simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1986, pp. 423-438.
- BADKE, W.B., «Baptised into Moses – Baptised into Christ: A Study in Doctrinal Development», *EvQ* 60 (1988) 23-29.
- BAILEY, K.E., «The Structure of I Corinthians and Paul's theological Method with Special Reference to 4:17», *NT* 25 (1983) 152-181.
- BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi*, Dehoniane, Bologna 2005.
- BARRETT, Ch.K., *A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles*, I-II, Clark, Edinburgh 1998.
- BARTINA, S., «Aportaciones recientes de los targumim a la interpretación neotestamentaria», *EstEcl* 39 (1964) 361-376.
- BARTOLOMÉ LAFUENTE, J.J., «'Soy lo que soy por gracia de Dios' (1 Cor 15,10). La experiencia de la Gracia como clave para la comprensión de Pablo», *EstB* 57 (1999) 125-146.
- BAUDER, W., «Hambre, sed», *DTNT* II, pp. 252-255.
- BEALE, G.K.; CARSON, D.A., *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan 2007.
- BECK, J.A., «Why did Moses strike out? The narrative-geographical shaping of Moses' disqualification in Numbers 20,1-13», *WTJ* 65 (2003) 135-141.
- BELLI, F.; CARBAJOSA, I.; JÓDAR ESTRELLA, C.; SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Vetus in Novo. Recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 2006.
- BENOÎT, A.; MUNIER, Ch., *Le Baptême dans l'Eglise ancienne (I<sup>er</sup>-III<sup>es</sup> siècles)*, Peter Lang, Bern 1994.
- BERLIN, A., «Psalms and the literature of Exile», en FLINT, P.W.; MILLER, P.D. (eds.), *The Book of Psalms. Composition and reception*, Brill, Leiden/Boston 2005, pp. 65-86.

- BEUTLER, J., Ἀδελφοί, DENT I, cols. 84-90.
- BIENAIMÉ, G., *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: Targum et Midrash*, Biblical Institute Press, Rome 1984.
- BLENKINSOPP, J., *Isaiah 1-39* [AB 19], Doubleday, New York 2000.
- BODENHEIMER, F.S., «The manna of Sinai», *BA* 10 (1947) 2-6.
- BOLING, R.G., *Joshua* [AB 6], Doubleday, New York 31988.
- BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Beauchesne, Paris 1939.
- *Textes Rabbiniques des deux Premiers Siècles Chrétiens. Pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1955.
- BORGEN, P., *Bread from heaven. An exegetical study of the concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Brill, Leiden 1981.
- BORNKAMM, G., *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983.
- BOWKER, J., *The Targums and Rabbinic Literature. An introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, The University Press, Cambridge 1969.
- BRAVO, C., «El milagro de los relatos del Éxodo», I, *EstB* 26 (1967) 353-381.
- BROCKINGTON, L.H., «Septuagint and Targum», *ZAW* 66 (1954) 80-86.
- BUSSE, U., Διέρχονται, DENT I, cols. 975-977.
- BUSTO SAIZ, J.R., «La intención del midrás del libro de la Sabiduría sobre el Éxodo», en MUÑOZ LEÓN, D. (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Cristiandad, Madrid 1986, pp. 65-78.
- CAMPBELL, A.F., «Psalm 78: a contribution to the Theology of Tenth Century Israel», *CBQ* 41 (1979) 51-79.
- CARIDEO, A., «Il Midrash Paolino di 1 Cor 10,1-22. L'azione litúrgica come sintesi tra l'evento storico-salvífico e l'esistenza cristiana», *RL* 67 (1980) 622-641.
- CARREZ, M., *La segunda carta a los corintios*, Verbo Divino, Estella 1986.
- CARRILLO ALDAY, S., *El cántico de Moisés (Dt 32)*, CSIC, Madrid 1970.
- CARROLL, R.P., «Psalm LXXVIII: vestiges of a tribal polemic», *VT* 21 (1971) 133-150.
- CARRÓN PÉREZ, J., «Los oponentes de Pablo en 2 Corintios», *EstB* 57 (1999) 163-187.
- CAZELLES, H. (dir.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981.
- CERESKO, A.R., «A poetic analysis of Ps 105, with attention to its use of irony», *Bib* 64 (1983) 20-46.
- CHADWICK, H., «All things to all men. 1Cor. IX.22», *NTS* 1 (1954) 261-275.
- CHILDS, B.S., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Verbo Divino, Estella 2003.
- CHILTON, B.; Neusner, J., «Paul and Gamaliel», en AVERY-PECK, A.J. (ed.), *The Review of Rabbinic Judaism. Ancient, Medieval and Modern*, VIII, Brill, Boston 2005, pp. 113-162.
- CLARK, G., «The Women at Corinth», *Theology* 85 (1982) 257-262.
- CLIFFORD, R.J., «Style and Purpose in Psalm 105», *Bib* 60 (1979) 420-427.
- COATS, G.W., *Rebellion in the Wilderness*, Abingdon, Nashville 1968.

- «The traditio-historical character of the reed sea motif», *VT* 17 (1967) 253-265.
- «The Song of the Sea», *CBQ* 31 (1969) 321-357.
- COLLINS, R.F., *First Corinthians*, The Liturgical Press, Minnesota 1999.
- CONZELMANN, H., *1 Corinthians*, Fortress, Philadelphia <sup>3</sup>1985.
- COPE, L., «First Corinthians 8-10: continuity or contradiction?», *AThR* 72 (1990) 114-123.
- COPPENS, J., «Les traditions relatives à la manne dans Exode, XVI», *EstEcl* 34 (1960) 473-489.
- COTHENET, E., *San Pablo en su tiempo*, Verbo Divino, Estella 1997.
- COUSIN, H., «De los Setenta al Nuevo Testamento», en AA.VV., *La Pascua y el Paso del Mar. En las interpretaciones judías, cristianas y musulmanas (Éx 12-14)*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 9-24.
- COUTSOMPOS, P., «Paul, the cults in Corinth, and the Corinthians Correspondence», en PORTER, S.E., *Paul's world*, Brill, Leiden 2008, pp. 171-180.
- COYE STILL, E., «Paul's aims regarding εἰδωλόθυτα: A new proposal for interpreting 1 Corinthians 8:1-11:1», *NT* 44 (2002) 333-343
- CROSS, F.N.; FREEDMAN, D.N., «The Song of Miriam», *JNES* 14 (1955) 237-250.
- DAHOOB, M., *Psalms 51-100 [AB 17]*, Doubleday, Garden City <sup>3</sup>1986.
- DANKER, F.W. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago <sup>3</sup>2000.
- DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Hendrickson, Massachusetts 1995.
- DE AUSEJO, S. [ed.], *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona <sup>6</sup>1975.
- DEL AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Artes Gráficas Soler, Valencia 1985.
- «El mundo del Midrás/Derás. Investigaciones recientes sobre midrás/derás», *EstB* 50 (1992) 219-334.
- DHEILLY, J., *Diccionario bíblico*, Herder, Barcelona 1970.
- DÍAZ RODELAS, J. M., *Primera Carta a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 2003.
- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, Cristiandad, Madrid 1983.
- «Deraš y exégesis del Nuevo Testamento», *Sef* 35 (1975) 37-89.
- «El Logos y el Espíritu Santo», *Atlántida* 1 (1963) 392ss.
- «Targum», en AA.VV., *Enciclopedia de la Biblia*, 6, Garriga, Barcelona 1963, cols. 868-869.
- *Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, CSIC, Madrid 1982.
- DÍEZ MERINO, L., «La Biblia Aramea: Los Targumes en su contexto histórico», *EstB* 51 (1993) 257-271.
- DITTMAR, W., *Vetus Testamentum in Novo: die alttestamentliche Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der LXX*, I-II, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1899 y 1903.
- DORIVAL, G., «Les origines de la Septante: la traduction en grec des cinq livres de la Torah», en HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O., *La Bible Grecque des Septante du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*, Cerf, Paris 1988, pp. 39-82.

- DRAKE WILLIAMS, H.H., «Light giving sources: examining the extent of scriptural citation and allusion influence in 1 Corinthians», en PORTER, S.E. (ed.), *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 7-37.
- DRIVER, S.R., *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*, Clark, Edimburgh <sup>3</sup>1965.
- DULAËY, M., *Bosques de símbolos*, Cristiandad, Madrid 2003.
- DUMOULIN, P., *La manne dans le livre de la Sagesse. Synthèse de traditions et préparation au Mystère Eucharistique*, PUG, Roma 1994.
- ELLIS, E.E., «A note on First Corinthians 10:4», *JBL* 76 (1957) 53-56.  
— *Paul's Use of the Old Testament*, Oliver and Boyd, London 1957.  
— *Prophecy and Hermeneutic in early Christianity: New Testament essays*, Mohr, Tübingen 1978.
- E.M.M., *El maná bíblico y la crítica*, Centro de Publicaciones católicas, Madrid 1913.
- ENGELS, D., *Roman Corinth. An alternative model for the classical city*, University of Chicago Press, Chicago-London 1990.
- ENNS, P.E., «The 'Moveable Well' in 1 Cor 10:4: an Extrabiblical Tradition in an Apostolic Text», *BBR* 6 (1996) 23-38.
- ESCAFFRE, B., «Nube», en BOGAERT, P.M. [dir.], *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, pp. 1097-1098.
- FEE, G.D., *Pauline Christology. An exegetical-Theological Study*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2007.
- FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación*, I, Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1981.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid <sup>2</sup>1998.  
— *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca 2008.
- FEUILLET, A., «L'explication 'typologique' des événements du desert en 1 Co 10, 1-4», *SMR* 8 (1965) 115-135.
- FISK, B.N., «Pseudo-Philo, Paul and Israel's Rolling Stone», en POMYKALA, K.E. (ed.), *Israel in the Wilderness*, pp. 117-136.
- FITZER, G., Μωϋσῆς, DENT II, cols. 356-362.
- FITZMYER, J., *Teología de San Pablo*, Cristiandad, Madrid 2008.
- FORNIS, C.; CASILLAS, J.M., «Corinto: prestigio y riqueza, II (épocas arcaica, clásica y helenística)», *RA* 160 (1994) 32-43.
- FOX, M.V., «The identification of quotations in Biblical Literature», *ZAW* 92 (1980) 416-431.
- GAGER, J.G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Abingdon Press, Nashville 1972.
- GANDER, G., «1 Cor X:2. Parle-t-il du bapteme?», *RHPbR* 37 (1957) 97-102.
- GARCÍA LÓPEZ, F., «Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI», *RB* 84 (1977) 481-522.  
— «Yahvé, fuente última de vida: análisis de Dt 8», *Bib* 62 (1981) 21-54.
- GARCÍA SANTOS, A.Á., *Introducción al griego bíblico*, Verbo Divino, Estella 2002.
- GARDNER, P.D., *The Gifts of God and the Authentication of a Christian. An Exegetical Study of 1 Corinthians 8-11:1*, University Press of America, Lanhan 1989,

- GELLER, S.A., «Manna and Sabbath. A literary-theological reading of Exodus 16», *Int* 59 (2005) 5-16.
- GEORGI, D., *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Clark, Edinburgh 1987.
- GIBLIN, Ch.H., «Structural Patterns in Jos 24,1-25», *CBQ* 26 (1964) 50-69.
- GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1993.
- GOULDER, M.D., *The Psalms of Asaph and the Pentateuch*, JSOTSup, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- GRAY, G.B., *A critical and exegetical commentary on the Book of Isaiah I-XXXIX (I)*, Clark, Edinburgh 1912.
- GRELOT, P., *El sentido cristiano del Antiguo Testamento. Bosquejo de un tratado dogmático*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.
- GRIFFITHS, J.W., «The egyptian derivation of the name Moses», *JNES* 12 (1953) 225-231.
- HACKENBERG, W., Γίνωμα, DENT I, cols. 744-746.
- HAHN, F., Χριστός, DENT II, cols. 2118-2142.
- HAMERTON-KELLY, R.G., *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- HARNACK, A., *Die Chronologie*, Leipzig 1897-1904.
- HARRIS, M.J., «How did Moses part the Red Sea? Science as salvation in the Exodus tradition», en GRAUPNER, A.; WOLTER, M. (eds.), *Moses in biblical and Extra-Biblical traditions*, Walter de Gruyter, Berlin 2007, pp. 5-31.
- HAYS, R.B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, London 1989.
- HAYWARD, R., «The Memra of YHWH and the development of its use in Targum Neofiti I», *JJS* 25 (1974) 412-424.
- HENGEL, M., *Il Paolo precristiano*, Paideia, Brescia 1992.
- HERRMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985.
- HOUTMAN, C., *Exodus. Historical commentary on the Old Testament*, II, KOK, Kampen 1996.
- HOWELL, M., «Exodus 15,1b-18. A poetic analysis», *ETbL* 65 (1989) 5-42.
- HÜBNER, H., Γραφή, en DENT I, cols. 786-800.
- *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Paideia, Brescia 1994.
- *Vetus Testamentum in Novo. Evangelium Johannis (I-II)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997-2003.
- HUESMAN, J.E., «Éxodo», en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, I, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 157-205.
- INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1Cor 10,1-13*, PUPS, Salamanca 2000.
- JAFFÉ, D., *Il Talmud e le Origini Ebraiche del Cristianesimo. Gesù, Paolo e i Giudeocristiani nella letteratura talmudica*, Jaca Book, Milano 2008.

- JARNE UBIETO, J., *Historia y Exégesis de Ex 16*, Tesis de doctorado defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 6.XI.1995, *pro manuscripto*.
- JEFFERSON, H.G., «Psalm LXXVII», *VT* 13 (1963) 87-91.
- JEREMIAS, J., «Paulus als Hillelit», en ELLIS, E.E.; WILCOX, M. (eds.), *Neotestamentica et semitica. Studies in honour of Matthew Black*, Clark, Edinburgh 1969, pp. 88-94.
- JERVELL, J., *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Augsburg Publisher House, Minneapolis 1984.
- JEWETT, R., *A chronology of Paul's life*, Fortress, Philadelphia 1979.
- Recensión de *Gnosticism in Corinth*, *JBL* 93 (1974) 630-632.
- JÓDAR, C., RECENSIÓN DE: GRELOT, P., *El sentido cristiano del Antiguo Testamento*, *SchTh* 29 (1997) 930-931.
- KALOGEROPOULOU, A.G., *Ancienne Corinthe. Diolkos, Isthmie, Lecheon*, Pechlivanidis, Athenes.
- KITTEL, G., Ἀκολουθέω, en KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, Michigan 1964-1976, pp. 210-216.
- Εὐδοκέω, en KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, II, pp. 738-751.
- KLAUCK, H.J., «Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief», *NA* 15 (1982) 252-258.
- KLEIN, D.J., «Proving and provision at Marah. Exodus 15,22-27», *Kerux* 15 (2000) 24-29.
- KRATZ, R., Θάλασσα, DENT I, cols. 1809-1813.
- KRAUS, H.J., *Salmos 60-150* (II), Sígueme, Salamanca 1995.
- KREMER, J., Πνεῦμα, DENT II, cols. 1022-1037.
- LAMBERT, Ch.Y., *Le Talmud. Et la littérature rabbinique*, Desclée de Brouwer, Paris 1997.
- LANDMAN, I. (ed.), *Universal Jewish Encyclopedia*, II, Universal Jewish Encyclopedia Co., New York 1948.
- LARCHER, C., *Études sur le Livre de la Sagesse*, Gabalda, Paris 1969.
- *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon*, I, Gabalda, Paris 1985.
- LAVORATTI, A.J., «El maná escondido (Apoc. 2,17)», *RevB* 46 (1984) 257-273
- LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1963.
- «Miryam, sœur de Moïse, et Marie, mère du Messie», *Bib* 45 (1964) 198-219.
- «Une aggadah targumique et les 'murmures' de Jean 6», *Bib* 51 (1970) 80-83.
- LEE, A.C.C., «The context and function of the plagues tradition in Psalm 78», *JSTOT* 48 (1990) 83-89.
- LÉGASSE, S., Εὐδοκέω, DENT I, cols. 1652-1654.
- LEVEY, S.H., *The Messiah: An aramaic interpretation. The messianic exegesis of the Targum*, Hebrew Union College, USA 1974.
- LEVINE, B.A., *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary* [AB 4A], Doubleday, New York 1993.



- *Numbers 21-36. A new translation with introduction and commentary* [AB 4B], Doubleday, New York 2000.
- LEVINE, É., «Neofiti 1: A Study of Exodus 15», *Bib* 54 (1973) 301-330.
- *Un judío lee el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1980.
- LEWIN, T., *Fasti Sacri*, Longmans, London 1865.
- LIGHTFOOT, J.B., *Biblical Essays*, Read Books, 2008.
- LIMBECK, M., Θέλω, DENT I, cols. 1844-1845.
- LOEWENSTAMM, S.E., «The number of plagues in Psalm 105», *Bib* 52 (1971) 34-38.
- LUZARRAGA, J., *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1973.
- MAIBERGER, P., *Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche untersuchung*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983.
- «מָן mān», en ABOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.J. (eds.), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, V, Paideia, Brescia 2005, cols. 146-154.
- MALINA, B.J., *The palestinian manna traditions*, Brill, Leiden 1968.
- MANN, Th.W., «The pillar of cloud in the reed sea narrative», *JBL* 90 (1971) 15-30.
- MANNING, E., «La nuée dans l'Écriture», *BvieChr* 54 (1963) 51-64.
- MARGALLOT, M., «The transgression of Moses and Aaron – Num. 20:1-13», *JQR* 74 (1983-1984) 196-228.
- MARTELET, G., «Sacrements, figures et exhortation en 1 Cor. X, 1-11», *RSR* 44 (1956) 321-359 y 513-559.
- MARTÍN SÁNCHEZ, B., «Salmo 105 (106)», *CultB* 21 (1964) 9.
- MAYER, R., «Escritura», *DTNT* I, pp. 119-128.
- MCNAMARA, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1966.
- MEEKS, W.A., *The first urban christians. The social world of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven-London 1983.
- «The Man from heaven in Johannine sectarianism», *JBL* 91 (1972) 44-72.
- MERKLEIN, H., «Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes», *ZNW* 75 (1984) 153-183.
- MICHEL, O., Πατήρ, DENT II, cols. 828-841.
- MILLER, D.; MILLER, P., *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature*, E. Meller Press, Lewinston 1990.
- MILLER, P.D., «Fire in the mythology of Canaan and Israel», *CBQ* 27 (1965) 256-261.
- MIQUEL, E., *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la Sociología del Conocimiento*, Verbo Divino, Estella 2007.
- MIRANDA, A., «L'«uomo spirituale» (Πνευματικὸς ἄνθρωπος) nella Prima ai Corinzi», *RivBibIt* 43 (1995) 485-519.
- MITCHELL, M.M., «Concerning ΠΕΠΙΔΕ in 1 Corinthians», *NT* 31 (1989) 229-256.
- *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: an exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*, John Knox Press, Louisville 1993.

- MOODY SMITH, D., «The Pauline Literature», en *It is written: Scripture Citing Scripture. Essays in honour of Barnabas Lindars*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 265-291.
- MORALDI, L., «Judaísmo», en ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, pp. 938-968.
- MORENO GARCÍA, A.; SAEZ GONZÁLVEZ, R., «El problema de los idolotitos en 1Co 8-11 como humus de los banquetes judeo-cristianos», *EstB* 59 (2001) 47-77.
- MOUNT, Ch., *Pauline Christianity. Luke-Acts and the legacy of Paul*, Brill, Leiden 2002.
- MÜLLER, H., «Modelo», DTNT III, pp. 107-109.
- MÜLLER, M., *The first Bible of the Church. A plea for the Septuagint*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- MUNDLE, W., «Imagen», DTNT, pp. 338-340.
- MUÑOZ LEÓN, D., «Apéndice sobre el Memra de Yahweh en el Ms Neophyti I», en Díez Macho, A., *Neophyti 1*, III, pp. 70\*-83\*.
- *Dios – Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Santa Rita-Monachil, Granada 1974.
- *Gloria de la Shekiná. En los Targumim del Pentateuco*, CSIC, Madrid 1977.
- «La esperanza de Israel: Perspectivas de la espera mesiánica en los targumim palestinos del Pentateuco», en *XXX Semana Bíblica Española*, Madrid 1972, pp. 49-91.
- *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Intertestamentaria*, CSIC, Madrid 1983.
- MURPHY, F.J., *Early Judaism. The Exile to the Time of Jesus*, Hendrickson, Massachusetts 2002.
- MURPHY, F.J.; O'CONNOR, J., *Corinthe au temps de Saint Paul. D'après les textes et l'archéologie*, Cerf, Paris 1986.
- «Paul and Gallio», *JBL* 112 (1993) 315-317.
- «The Corint that Saint Paul saw», *BA* 47 (1984) 147-165.
- MYERS, J.M., *Ezra-Nehemiah* [AB 14], Doubleday, New York 1965.
- NANOS, M.D., «The polytheist identity of the «Weak», and Paul's Strategy to «Gain» them: A new reading of 1 Corinthians 8:1-11:1», en PORTER, S.E. (ed.), *Paul: Jew, Greek and Roman*, Brill, Boston 2008, pp. 179-210.
- NAVARRO PEIRÓ, A., «Las treinta y tres reglas de interpretación según el texto del Génesis Ha-Gadol», *EstB* 46 (1988) 79-96.
- NEBE, G., Πλείων, DENT II, cols. 973-976.
- NEUSNER, J., «Defining Rabbinic Literature and its Principal Parts», en NEUSNER, J. (ed.), *Judaism in Late Antiquity, I: The Literary and Archaeological Sources*, Brill, Leiden 1994, pp. 117-172.
- NEWTON, D., *Deity and Diet, The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth I*, Sheffield 1998.
- NICKELS, P., *Targum and New Testament. A bibliography. Together with a new Testament index*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1967.

- NYE-KNUTSON, A., «Hidden bread and revealed Word: Manna traditions in Targums Neophyti 1 and Ps-Jonathan», en POMYKALA, K.E. (ed.), *Israel in the Wilderness. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden 2008, pp. 201-225.
- O'CONNELL, R.H., «Deuteronomy VIII 1-20: Asymmetrical concentricity and the rhetoric of providence», *VT* 40 (1990) 437-452.
- OGARA, F., «Haec... in figura contingebant illis», *VD* 15 (1935) 227-232.
- OLIVER, J.H., «The Epistle of Claudius which mentions the proconsul Junius Gallio», *Hesperia* 40 (1971) 239-240.
- OROPEZA, B.J., «Laying to Rest the Midrash: Paul's Message on Meat Sacrificed to Idols in Light of the Deuteronomic Tradition», *Bib* 79 (1998) 57-68.
- PABÓN DE URBINA, J.M., *Diccionario Manual Griego-Español (VOX)*, Cremagrafic, Barcelona <sup>18</sup>1997.
- PALZKILL, A., Πίῶ, DENT II, cols. 933-938.
- PASCUZZI, M., «Baptism based Allegiance and the Divisions in Corinth: A Reexamination of 1 Corinthians 1:13-17», *CBQ* 71 (2009) 813-829.
- PENNA, R., «Un fariseo del seculo I: Paolo di Tarso», *RicStBib* 1999/2, pp. 65-88.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento. Estudio sobre las citas bíblicas atribuidas a Jesús en el Evangelio de Marcos», *EstB* 47 (1989) 472-474.
- «Literatura rabínica», en ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Judía Intertestamentaria*, Verbo divino, Estella 1996, pp. 417-562.
- PERPIÑÁ Y GRAU, R., «Exégesis Bíblica de Roca=Dios. Dialéctica del monoteísmo ante los primitivos mitos de la idolatría, roca(s) = dios(es)», en *Salmant* 17 (1970) 515-528.
- PERROT, Ch., «Les exemples du désert (1 Co. 10.6-11)», *NTS* 29 (1983) 437-452.
- PÉTER-CONTESSÉ, R., «La construction d'Exode 16.6-8», *BiTr* 29 (1978) 114-116.
- PITTA, A., «Paolo e il giudaismo farisaico», *RicStBib* 1999/2, pp. 89-106.
- *Paolo. La Scrittura e la Legge*, Dehoniane, Bologna 2008.
- PORTON, G.G., «Defining Midrash», en NEUSNER, J. (ed.), *The Study of Ancient Judaism* I, Scholars Press, New York 1981, pp. 55-92.
- PROBST, H., *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des Antiken Briefes als Form der Paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8-10)*, WUNT, Tübingen 1991.
- QUESNEL, M., *Las cartas a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 1990.
- RAMIS, F., *Isaías 1-39*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2006.
- RAMSAY, W., *St Paul the Traveller and the Roman Citizen*, Hodder and Stoughton, London <sup>10</sup>1907.
- RAVASI, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, II, Dehoniane, Bologna 1983.
- REESE, J.M., «Plan and structure in the book of Wisdom», *CBQ* 27 (1965) 391-399.
- RENAUD, B., «Les deux lectures du Ps 114», *RevSR* 52 (1978) 14-28.

- RENDTORFF, R., «Egipto y la distinción mosaica», en ASSMANN, J., *La distinción mosaica. O el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid 2006, pp. 141-152.
- RICHTER, H.F., «Anstößige Freiheit in Korinth. Zur Literarkritik der Korintherbriefe (1 Kor 8,1-13 und 11,2-16)», en BIERINGER, R., *The Corinthian Correspondence*, Peeters, Leuven 1996, pp. 561-575.
- ROBERTSON, A.; PLUMMER, A., *A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Clark, Edimburg <sup>2</sup>1914.
- ROBINSON, B.P., «Symbolism in Exod. 15:22-27 (Marah and Elim)», *RB* 94 (1987) 376-388.
- ROMANIUK, C. «Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament», *NTS* 14 (1967-1968) 498-514.
- ROTHAUS, R.M., *Corinth, the first city of Greece. An urban history of late antique cult and Religion*, Brill, Leiden 2000.
- ROWLEY, H.H., «Recent Foreign Theology», *ET* 80 (1968) 63.
- ROZELAAR, M., «The Song of the Sea. Exodus XV, 1b-18», *VT* 2 (1952) 221-228.
- SABOURIN, L., «The biblical cloud. Terminology and traditions», *BTB* 4 (1974) 290-311.
- «The Memra of God in the Targums», *BTB* 6 (1976) 79-85.
- SACCHI, P., *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo. Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.*, Trotta, Madrid 2004.
- SAMELY, A., «Is Targumic Aramaic Rabbinic Hebrew? A reflection on Midrashic and Targumic rewording of Scripture», *JJS* 45 (1994) 92-100.
- SÁNCHEZ, J.M., *Biblia Polyglotta Matritensia. Prooemium*, CSIC, Matriti 1957.
- SÁNCHEZ CARO, J.M., «Las recensiones targúmic. Estudio de T. Deut. 1,1», *Salmant* 19 (1972) 605-634.
- «Tradiciones del Targum palestinese a Dt 1,1», *Salmant* 26 (1979) 101-124.
- SANDMEL, S., «Parallelomania», *JBL* 81 (1962) 1-13.
- SCHENK, W., «Der 1 Korintherbrief als Briefsammlung», *ZNW* 60 (1969) 219-243.
- SCHMITHALS, W., *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*, Abingdon, Nashville 1971.
- Ἀγνοέω, *DENT* I, cols. 62-65.
- «Die Korintherbriefe als Briefsammlung», *ZNW* 64 (1973) 263-288.
- SCHNACKENBURG, R., *Baptism in the Thought of St Paul. A study in Pauline theology*, Blackwell, Oxford 1964.
- SCHNEIDER, G., Ἀκολουθέω, *DENT* I, cols. 145-154.
- Ἡμεῖς, *DENT* I, cols. 1783-1786.
- SCHUNACK, G., Τύπος, *DENT* II, cols. 1798-1810.
- SEVILLA JIMÉNEZ, C., *El desierto en el profeta Oseas*, Verbo Divino, Estella 2006.
- SHNIDER, S., «Psalms XVIII: theophany, epiphany, empowerment», *VT* 56 (2006) 386-398.
- SIMIAN-YOFRE, H., «Éxodo en Deuterocanónicas», *Bib* 61 (1980) 530-553.
- SKA, J.L., «Exode XIV contient-il un récit de «guerre sainte» de style deutéronomistique?», *VT* 33 (1983) 454-467.

- *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Biblical Institute Press, Rome 1986.
- *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*, Verbo Divino, Estella 2003.
- *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*, Verbo Divino, Estella 2004.
- SKEHAN, P.W., «Borrowings from the Psalms in the book of Wisdom», *CBQ* 10 (1948) 384-397.
- «The date of the last supper», *CBQ* 20 (1958) 192-199.
- SLINGERLAND, D., «Acts 18:1-18, The Gallio inscription, and absolute pauline chronology», *JBL* 110 (1991) 439-449.
- SMITH, D.E., «The egyptian cults at Corinth», *HTbR* 70 (1977) 201-231.
- SPREAFICO, A., «Il triplice esodo nell'Antico Testamento», en AA.VV., *L'Esodo nella Bibbia*, Borla, Roma 1997, pp. 24-87.
- STANLEY, C.D., *Arguing with Scripture. The rhetoric of quotations in the letters of Paul*, Clark, New York 2004.
- STEFANI, P., «La Rocca Pellegrinante», *StEc* 22 (2003) 279-286.
- «La spiritualità dell'esodo negli scritti giudaici dell'epoca del secondo Tempio», en AA.VV., *L'Esodo nella Bibbia*, Borla, Roma 1997, pp. 88-103.
- STERN, M., «The jewish diaspora», en SAFRAI, S.; STERN, M. (eds.), *The jewish people in the first century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*, I, Van Gorcum, Assen 1974, pp. 117-183,
- STRACK, H.L.; STEMBERGER, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica*, Verbo Divino, Estella 1996.
- STROUMSA, G.G., «El Cristianismo en sus orígenes, ¿Una religión del Libro?», *'Ilu* 7 (2002) 121-139.
- THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 2000.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 31998.
- *Libro de los Salmos. Religión, poder y saber*, Trotta, Madrid 2001.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del Cristianismo primitivo*, PUPS, Salamanca 1996.
- TUCKER, D., «Revisiting the plagues in Psalm CV», *VT* 55 (2005) 401-411.
- VAN CANGH, J.M., *La Multiplication des pains et l'Eucharistie*, Cerf, Paris 1975.
- VAN LEEUWEN, R.C., «What comes out of God's mouth: theological wordplay in Deuteronomy 8», *CBQ* 47 (1985) 55-57.
- VARO, F., «El marco histórico del Antiguo Testamento. Perspectivas actuales», *ScrTh* 27 (1995) 751-788.
- VERMÈS, G., «Baptism and Jewish Exegesis: New Light from ancient sources», *NTS* 4 (1958) 308-319.
- «Jewish Studies and the New Testament interpretation», *JJS* 31 (1980) 1-17.
- «He is the bread», en ELLIS, E.E.; WILCOX, M. (eds.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of Matthew Black*, Clark, Edinburgh 1968, pp. 256-263.
- VERMÈS, P., «Buber's understanding of the divine Name related to Bible, Targum and Midrash», *JJS* 24 (1973) 147-166.

- VON RAD, G., *Old Testament Theology, I: The theology of Israel's historical traditions*, Oliver and Boyd, Edimburgh 1967.
- WAGENAAR, J.A., «The cessation of Manna. Editorial frame of the wilderness wandering in Exodus 16,35 and Joshua 5,10-12», *ZAW* 112 (2000) 192-209.
- WALKER Jr., W.O., «Interpolations in the Pauline Letters», en PORTER, S.E. (ed.), *The Pauline Canon*, Brill, Leiden 2004, pp. 139-235.
- «The Burden of Proof in Identifying Interpolations in the Pauline Letters», *NTS* 33 (1987) 610-618.
- WATTS, J.D.W., «The Song of the Sea. Ex. XV», *VT* 7 (1957) 371-380.
- «The structure of Wisdom 11-19», *CBQ* 27 (1965) 28-34.
- WEISER, A., *The Psalms: a commentary*, SCM Press, Great Britain 1986.
- WEIß, J., *Der Erste Korintherbrief*, Neudruck der völlig neu bearbeiteten Auflage von 1910; Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1970.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena to the History of Israel*, Edimburgh, 1885.
- WIESELER, K., *Chronologie des Apostolischen Zeitalters*, Göttingen 1848.
- WILLIAMSON, R., *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- WILLIS, W.L., *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Scholars Press, California 1985.
- WRIGHT, A.G., «Sabiduría», *CBS* 7, II, pp. 563-594.
- «The structure of the book of Wisdom», *Bib* 48 (1967) 165-184.
- WRIGHT, N.T., *The New Testament and the People of God*, Fortress, London-Minneapolis 1994.
- YEO, K.K., *Rhetorical Interpretation in I corinthians 8-10. A formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic*, Brill, Leiden 1995.
- ZERWICK, M., *El griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1997.
- ZOLLI, E., *Antes del alba. La conversión del Rabino de Roma. Autobriografía*, Palabra, Madrid 2004.

---

# La interpretación paulina de los dones del desierto en 1Co 10,1-6

## Capítulo 1 CONTEXTO DE 1CO 10,1-6 Y SU UNIDAD

La perícopa de 1Co 8,1-11,1 ha llamado mucho la atención de los exegetas en el siglo XX. J. C. Inostroza<sup>1</sup> reseña la investigación realizada, más específicamente, sobre la perícopa de 1Co 10,1-13.

En 1910, J. Weiß<sup>2</sup> caracterizó este texto, y específicamente los versículos 1-5, como un *midrás*. Como refiere Inostroza<sup>3</sup>, este autor consideró este pasaje como el primero del Nuevo Testamento donde el Bautismo y la Eucaristía se encuentran asociados, tomando en cuenta que Pablo escribió sus cartas antes que cualquier otro hagiógrafo del Nuevo Testamento. Por su parte, E. B. Allò<sup>4</sup> resalta la teología y la cristología paulinas del pasaje. Él argumenta con base en la pertenencia de esta parte (10,1-13) al contexto en que se sitúa.

J. C. Inostroza, haciendo un balance de los estudios de la primera mitad del siglo XX repara en que las principales tendencias son buscar una solución a la: «a) pertenencia o no de la sección al contexto actual de la carta; b) interpretación paulina del Antiguo Testamento; c) relación del pasaje con el problema corintio, es decir, con el trasfondo de problemas de la comunidad a los que el texto parece aludir»<sup>5</sup>.

En la segunda mitad del siglo XX han visto la luz numerosos artículos que tratan, más específicamente desde el punto de vista retórico, los capítulos 8-10, valorados y reseñados en las distintas monografías que han aparecido después, especialmente en los últimos 30 años<sup>6</sup>.

No es un asunto zanjado la unidad de estos capítulos, ni la pertenencia de nuestro pasaje al contexto, pero hay más voces en favor de su afirmación.

## 1.1. UNIDAD LITERARIA DE 1Co 8,1-11,1

1.1.1. *Estructura de la sección*

Algunos exegetas han visto interpolaciones en muchos pasajes de los textos que nos han llegado<sup>7</sup>; este fenómeno también ha afectado a la sección 1Co 8,1-11,1<sup>8</sup>, aunque no se trata más que de hipótesis. No nos parece que tengan un fundamento sólido.

La perícopa de 8,1-11,1 puede dividirse en cuatro grandes partes:

- 8,1-13: sobre la carne sacrificada a los ídolos.
- 9,1-27: el ejemplo de Pablo.
- 10,1-22: lecciones de la historia de Israel.
- 10,23-11,1: retoma la dirección de lo tratado en el capítulo 8, concretando soluciones.

Después de cerciorarse de la unidad literaria de 8,1-13 y de 10,23-11,1, Moreno García y Sáez González, en un artículo publicado en 2001, proponen, sin embargo, otro esquema, similar en parte al que hemos presentado anteriormente:

«I sección: 8,1-13. Los vv. 9-13 anuncian la sección siguiente.

II sección: 9,1-23. Los vv. 22-23 anuncian la sección siguiente.

Transición: 9,24-27.

III sección: 10,1-22.

Conclusión: 10,23-11,1»<sup>9</sup>.

1.1.2. *Tema de fondo de 1Co 8,1-11,1*

El Apóstol quiere aclarar los problemas de conciencia que ha suscitado «lo ofrecido a los ídolos» y después consumido por los cristianos<sup>10</sup>. Aunque hemos de reparar en que, habiéndosele consultado sobre este tema en concreto, el Apóstol llama la atención de los corintios sobre realidades más altas: obrar en conciencia, la caridad (8,1: «la caridad edifica»; obrar por el bien del prójimo, especialmente de los más débiles). El tema de la caridad en Pablo es constante. Más adelante, por ejemplo, le dedica un himno a la caridad (1Co 13). Ratificar su vocación de Apóstol es con vistas a argumentar a favor de los más débiles.

Hay dos palabras a destacar en esta amplia sección (8,1-11,1): εἰδωλοθύτων (8,1.4.7.10; 10,19) y ἱερόθυτόν (10,28; esta palabra, única vez en el NT). Ambos términos significan algo ofrecido a los ídolos.



La palabra εἶδωλον, de la que procede la palabra latina y luego la castellana «ídolo», no tiene en sí sentido negativo, pues significa «imagen». Ciertamente, para significar «imagen», los LXX utilizan el término εἰκῶν. Esta versión de las Escrituras es la que decantó la significación «ídolo» del término εἶδωλον, y que designa a los dioses paganos y lo que representan: dar el culto debido al Dios verdadero a alguien distinto a Él, a un dios falso<sup>11</sup>. De esta palabra viene a derivarse el término εἰδωλοθύτων, que mencionamos arriba, y que es un término técnico que viene a designar concretamente «carne sacrificada u ofrecida a los ídolos». Es una palabra que se acuña en el medio judío, y por eso aparece preferentemente en los escritos bíblicos. En concreto:

«el término utilizado para introducir la nueva problemática –*idolotitos*– y la problemática en sí son un ejemplo claro de la fuerte relación del cristianismo naciente con el judaísmo helenista; en efecto, la abominación de la idolatría era una de las características de la religión de Israel y hacía que los judíos de la diáspora se enfrentasen con horror a la práctica de las carnes que los paganos ofrecían a sus divinidades, y cuya denominación habitual era *ierotito* (cfr. 10,28) o *zeotito*, es decir, *víctima sagrada* o *víctima divina*, en el sentido, se entiende, de víctima consagrada por el hecho de ser inmolada a la divinidad.

El sustantivo *idolotito*, utilizado en nuestro texto, fue acuñado en los ambientes judíos de habla griega, que expresaban así su convencimiento de que las divinidades paganas eran ídolos y, sobre todo, su oposición a tales prácticas. Según 4 Mac 5,2, Antíoco Epifanes, el rey impío, *ordenaba a sus guardias que todos los judíos se dejaran crecer el prepucio y fueran obligados a gustar carnes de cerdo y carnes inmoladas a los ídolos (idolotitos)*»<sup>12</sup>.

La ciudad de Corinto que encontró Pablo en su segundo viaje es cosmopolita. Se sitúa en el corazón de la cultura griega; Corinto era la ciudad más grande situada en las cercanías de Atenas. La religión practicada no era uniforme, pues Corinto era una ciudad de cruce de caminos y se daban cita allí gentes de todas partes del Imperio y de fuera de él. La religión judía, también aquí presente, era la que profesaba el monoteísmo; las demás religiones eran politeístas.

Murphy-O'Connor hace una descripción del Ágora de la ciudad de Corinto<sup>13</sup> del año 50, época en que Pablo vino a esta ciudad: existían entonces al menos seis templos. Las estatuas a las divinidades serían mucho mayor en número.

En el caso particular del templo de Asclepio, dios de la salud (*Esculapio* para los romanos), había una sala de banquetes, y era frecuente su uso para reuniones sociales<sup>14</sup>.

Por otro lado, el capítulo 9 se entiende como una apología del Apóstol sobre su libertad en el obrar, y su renuncia a ese «derecho» para bien de los hermanos. En este capítulo, los vv. 1-12a sirven para recordar el derecho que tiene Pablo de recibir un sustento por su trabajo apostólico –como de hecho lo hacen los apóstoles en general (v. 5)–, y cómo, según indican los vv. 12b-18, ha renunciado a ese derecho. Esa es la actitud que invita a los corintios a tener, específicamente a los que tienen «el conocimiento» de cómo se debe obrar. Los siguientes versículos (19-27) reiteran lo dicho, trasladando al lector a otros campos de esta entrega gratuita que ha obrado el apóstol.

10,1-22 es la argumentación para disuadir a los corintios de caer en la idolatría tomando como ejemplo la apostasía de los israelitas en el desierto. Los vv. 1-13 de esta sección es lo que se ha caracterizado en los estudios como un *midrás*, y se ha considerado una muestra del dominio del Apóstol de los métodos exegéticos rabínicos. Tomando ejemplos de las tradiciones del desierto, narradas fundamentalmente por Éxodo y Números, y reconsideradas por otros libros en las Escrituras Santas<sup>15</sup>. Los vv. 14-22 constituyen un tema afín y continuación de lo tratado en 8,1-13, sobre lo sacrificado a los ídolos.

10,23-11,1 es una conclusión de la sección, que sirve de transición a la siguiente, que trata sobre el buen orden en la asamblea cristiana.

### 1.1.3. *Destinatarios de la sección*

Jewett advierte que los interlocutores de Pablo en Corinto son de tipo variado, y no unívoco<sup>16</sup>. La comunidad de Corinto estaba compuesta por cristianos procedentes, en gran parte, de la gentilidad, pero también del judaísmo.

Podríamos identificar a los «sabios» (8,1-3.7.9) de esta sección con los judíos que no tienen reparo en comer carne sacrificada a los ídolos, habiendo aprendido de que en sí misma la acción no tiene valor moral<sup>17</sup>. A los gentiles se podría identificar con los «débiles» (8,7.9.12)<sup>18</sup>.

El v. 7 es muy importante para la distinción de estos dos grupos. Esta sección está dirigida casi exclusivamente a los del primer grupo (cfr. 8,9-12: en el v. 10 dice expresamente: «En efecto, si alguien te ve a ti...»), abogando el Apóstol por la conciencia de los «débiles».

#### 1.1.4. *Argumentos a favor de la unidad de la sección*

Dos puntos han de concretarse en este subtítulo: la unidad de 8,1-11,1 y la pertenencia original de 10,1-13 a 8,1-11,1.

Sobre el segundo punto, J. C. Inostroza, en su obra ya citada<sup>19</sup>, hace una relación de los autores que arguyen en contra –los argumentos van por la vía de considerarla una interpolación, o de pertenecer a otra carta o sección<sup>20</sup>–, y los que arguyen a favor de la pertenencia de 10,1-13 a su contexto citado<sup>21</sup> y al mismo autor que es Pablo. De hecho, los numerosos estudios actuales se inclinan a favor de la pertenencia de esta sección a su contexto actual.

Dos citas, una dentro de nuestra sección de 8,1-11,1 y otra fuera, refuerzan la probabilidad de que esta dicha sección no es una añadidura sino que forma parte de 1Co. Nos referimos en concreto a 6,12 y 10,23. Primero escribe el Apóstol «todo me es lícito» (6,12), para luego hacerlo más impersonal y escribir «todo es lícito» (10,23). En ocasiones, el Apóstol parece contradecirse. Por ejemplo, en 8,1 dice: «...pues todos tenemos ciencia (γνῶσιν)», pero luego parece corregirse y escribe en 8,7: «mas no todos tienen este conocimiento» (ἡ γνῶσις). Algo similar se percibe en el capítulo 9, en que dice tener derecho a todo (vv. 1-14); sin embargo, viene a decir luego que no puede hacer todo lo que le apetece, en bien de las almas (vv. 15-18). Esta forma de proceder del Apóstol en la exposición no es más que un recurso retórico para captar la atención de sus interlocutores.

Unas pautas de la redacción de la sección de 1Co 8,1-11,1 nos ayudarán a corroborar su unidad. La primera (8,1-13) y la cuarta sección (10,23-11,1) tratan temas afines: la objeción de conciencia y su relación con la consumición de carne ofrecida a los ídolos y sobre modos concretos de resolver las dificultades planteadas.

En adelante, aludiremos a palabras que aparecen frecuentemente y muestran que la sección forma un entramado sólido y que ha sido redactada por un mismo autor y no es una interpolación.

*El uso frecuente de πάντες.* El adjetivo *πάς* aparece frecuentemente en 1Co, pero juega un papel retórico estructurante en el contexto de 8,1-11,1. Examinando por capítulos, en el 8, este adjetivo aparece 4x; en el 9, sobre la defensa del Apóstol, aparece 9x; en el 10 se utiliza 14x. Uno de los problemas latentes en la comunidad cristiana de Corinto es la división. Nadie está exento de la preocupación de ser protagonista de la unidad. Desde el inicio de la Carta el

Apóstol se empeña en ello, como leemos en 1,10: «Os exhorto, hermanos (...) a que todos os pongáis de acuerdo».

*El contraste de «todos» – «algunos».* Si en toda la Carta aparecen estas dos palabras (πάντες y τινές), en los capítulos 8,1-11,1 juegan un papel retórico muy importante<sup>22</sup>. Dos citas corroboran esto: 9,19-22 y 10,1-13; a éste segundo caso nos referiremos más adelante. En 9,19-22 aparece la expresión πάντων πᾶσιν, en contraste con el adjetivo πλείονας, que es equivalente en nuestro contexto a «no todos», a un plural pero que no indica totalidad. En 9,22 expresamente aparece el contraste πᾶσιν πάντα - τινάς. Además, en esta misma perícopa aparecen las expresiones τοῖς Ἰουδαίοις (v. 20), τοῖς ὑπὸ νόμον (v. 20), τοῖς ἀνόμοις (v. 21); estas expresiones también siguen este estilo retórico de contraste, para dar más fuerza a la proposición. En construcciones simétricas, al mencionar una expresión la primera vez, por ejemplo τοῖς Ἰουδαίοις («a los judíos»), consigue darle un sentido universal («todos los judíos»); al mencionar esa expresión por segunda vez, le da un sentido más particular: «los judíos», entre todos los hombres. En 9,1-18 puede verificarse este mismo contraste «por medio de imágenes que denotan contraposición entre una totalidad y una parte de la misma. (...) Aquí el contraste viene escenificado por la imagen de los demás apóstoles, por una parte, y Pablo y Bernabé, por otra»<sup>23</sup>.

Los pasajes de 9,19-23 y 10,33, van por esta misma vía: la expresión en ambos pasajes es similar. Los transcribimos: «Siendo libre *de todos*, me he hecho esclavo *de todos* para ganar a los más que pueda» (πάντων - πᾶσιν) (9,19); «me he hecho *todo a todos* para salvar a toda costa a algunos» (πᾶσιν - πάντα) (9,22b); «lo mismo que yo, que me esfuerzo por agradar a *todos en todo*, sin procurar mi propio interés, sino el de la mayoría, para que se salven» (πάντα - πᾶσιν) (10,33).

*Los verbos κερδαίνω y σῶζω.* Además del adjetivo que hemos estado mencionando, también juega un papel importante en nuestro contexto de 8,1-11,1 el verbo κερδαίνω (ganar, conseguir). Este verbo ya no vuelve a utilizarse en toda la Carta, y pocas veces más en el NT. Aparece cinco veces en nuestro pasaje, cuatro de ellas en una misma forma: en subjuntivo de aoristo activo, en primera persona del singular, κερδήσω<sup>24</sup>. En 9,22 aparece otro verbo: σῶζω (salvar). Si bien está en un subjuntivo aoristo activo: σώσω, en 10,33 vuelve a aparecer en una frase similar a la que hemos citado, sólo que en subjuntivo aoristo pasivo: σωθῶσιν. Κερδαίνω y σῶζω vienen a ser, hasta cierto punto, sinónimos: el sentido de la frase permite la similitud. *Ganar*, efectivamente, para el

reino de Dios. Este mismo verbo (κερδαίνω) aparece en 9,20 en dos ocasiones, y tiene la misma forma que el del versículo anterior, versículo que se puede traducir así: «Con los judíos me he hecho judío para *ganar* a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley –aun sin estarlo– para *ganar* a los que están bajo ella».

Respecto de este pasaje, ¿revela, acaso, una falta de personalidad del Apóstol, como la veleta que se mueve a merced del viento? Revela, más bien, su estrategia para evangelizar, para salvar a las almas. El Apóstol, con la libertad que tiene en Cristo, «moldea» su personalidad para ganar para Cristo a las almas<sup>25</sup>. Con los judíos se hace judío, siendo él mismo de origen judío. Con los «griegos» –gentiles– se hace «griego», pero sin ceder en lo que cree y en lo que practica rectamente. Con los célibes, vive como célibe; con los casados, piensa como los casados para ganarlos para Cristo. Con los adversarios se hace comprensivo –algunas veces, por su bien, se hace enérgico en la corrección–; con los fieles, se comporta como un padre. No es relativismo sino que da a cada quien lo que necesita (1Co 3,2: «Os di a beber leche y no alimento sólido, pues todavía no lo podíais soportar».).

*Dos frases similares en 1Co 6,12a y 10,23.* Una prueba más de la unidad de la Carta y de que nuestra sección no es una interpolación, lo constituyen los dos versículos que transcribimos: «‘Todo me es lícito’; mas no todo me conviene. ‘Todo me es lícito’; mas ¡no me dejaré dominar por nada!» (6,12a); y «‘Todo es lícito’, mas no todo es conveniente. ‘Todo es lícito’, mas no todo edifica» (10,23)<sup>26</sup>.

Esta fórmula, πάντα μοι ἔξεστιν (6,12) o πάντα ἔξεστιν (10,23), original en Pablo, parece ser una frase que los mismos corintios esgrimían, especialmente los que se apoyaban en la «sabiduría» que les permitía hacer lo que querían. Es probable que sea una frase original de Pablo, pero que los libertinos la falsearan a favor de su permisividad. El Apóstol es un defensor de la libertad ganada por Cristo, mas no una libertad como pretexto para la villanía (cfr. 1P 2,16). Pablo se sabe libre (1Co 9,1.19), y por eso renuncia a ese derecho; aquí radica el fundamento de su argumentación. Efectivamente, el Apóstol, al proclamar este derecho, llama a servirse de esa libertad con responsabilidad.

Por otro lado, «συμφέρει indica una conveniencia fuerte, prácticamente una necesidad»<sup>27</sup>. Pero, conveniencia, ¿para qué? 10,23 completa su sentido: οὐ πάντα οἰκοδομεῖ («no todo edifica»). Como en toda la Carta, Pablo aboga por la unidad y la edificación de la Iglesia, su preocupación es constante<sup>28</sup>.

Este verbo, οἰκοδομεῖ, hace referencia a 8,1: ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (la caridad edifica)<sup>29</sup>.

El contacto literario entre los dos textos es claro. Y el argumento doctrinal es afín: en el c. 6 trata sobre la fornicación y, en el c. 10, sobre la comida ofrecida a los ídolos. No podemos olvidar que los dos temas pueden, en la vida real, estar unidos a la idolatría –especialmente si pensamos en el contexto de la vida de los corintios–<sup>30</sup>. Efectivamente, leemos en 10,7-8: «No os hagáis ídólatras al igual que algunos de ellos, como dice la Escritura: “Sentóse el pueblo a comer y a beber y se levantó a divertirse”. Ni forniquemos como algunos de ellos fornicaron...», recordando el pecado del pueblo de Israel al pie del Monte Sináí (cfr. Ex 32).

Ἐξουσία. Este término aparece en 8,9, en la parte en que el Apóstol habla sobre los *idolotitos*, y es traducido regularmente por *libertad*. En cambio, aparece seis veces en el c. 9, sección que en apariencia no tiene nada que ver con el capítulo 8. Concretamente, aparece en 9,4.5.6.12(2x).18, traducido aquí por *derecho*. En 1Co aparece sólo tres veces más (7,37; 11,10; 15,24).

El derecho que tiene Pablo no le sirve de excusa para hacer lo que le apetezca. Es más, renuncia a ese derecho. Si en 6,12 y 10,23 dice «todo [me] es lícito» (πάντα μοι ἔξεστιν), y «derecho» del que «hacen uso» los corintios, Pablo renuncia a este derecho para enseñar y corregir.

## 1.2. UNIDAD LITERARIA DE 1Co 10,1-13

El tema que atraviesa esta perícopa es el conjunto de los acontecimientos del éxodo israelita. Las tradiciones que subyacen en estos versículos se encuentran en los libros de Éxodo y Números especialmente.

Podríamos dividir la perícopa en tres partes: 1) los vv. 1-5, con formulaciones positivas y con el adjetivo πάντες como partícula estructurante; 2) los vv. 7-10, con formulaciones negativas y con τινες como adjetivo que asegura la construcción de esta parte; ambas partes anteriores tienen sendos versículos (vv. 6 y 11) que coronan como una advertencia la anámnesis de los hechos referidos, en las que dos palabras importantes juegan un papel central: τύποι (v. 6) y τυπικῶς (v. 11); 3) por último, los vv. 12-13, una exhortación a la vigilancia del nuevo Israel.

Siguiendo la división reseñada inmediatamente antes, las dos secciones principales ofrecen dos tipos de contraste.

En primer lugar, el del tenor de ambas secciones: en los vv. 1-5, el de las formulaciones es positivo; en cambio, las de los vv. 7-10<sup>31</sup> son de tono negativo.

Son cuatro las formulaciones positivas:

- v. 1: estuvieron *todos* bajo la nube y *todos* atravesaron el mar (πάντες ἦσαν, πάντες διήλθον);
- v. 2: y *todos* fueron bautizados en Moisés, por la nube y el mar (πάντες ἐβαπτίσθησαν);
- v. 3: y *todos* comieron el mismo alimento espiritual (πάντες ἔφαγον);
- v. 4: y *todos* bebieron la misma bebida espiritual (πάντες ἔπιον).

En cambio, las formulaciones negativas estás dispuestas así:

- v. 7: *no* os hagáis idólatras (μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε),
- v. 8: *ni* forniquemos (μηδὲ πορνεύωμεν),
- v. 9: *ni* tentemos al Señor (μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν)
- v. 10: *ni* murmuréis (μηδὲ γογγύζετε).

También cabe notar la disposición de quiasmo de estas proposiciones negativas: nos referimos en concreto al modo y a la persona verbal, los cuatro verbos en presente: A: γίνεσθε (v. 7; imperativo, 2a. plural); B: πορνεύωμεν (v. 8; subjuntivo, 1a. plural); B1: ἐκπειράζωμεν (v. 9; subjuntivo, 1a. plural); A1: γογγύζετε (v. 10; imperativo, 2a. plural).

El segundo tipo de contraste es el que forman los adjetivos πάντες - τινες, también distribuidos en las dos partes principales señaladas.

En los vv. 1-4, aparece el adjetivo πάντες cinco veces, tal como se ha reseñado arriba. En los vv. 7-10, en cambio, aparece cuatro veces el adjetivo τινες (vv. 7, 8, 9 y 10; expresamente τινες αὐτῶν), pero en el v. 5 aparece una expresión que podría tomarse como un equivalente: οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν (literalmente: «no en la mayoría de ellos»).

### 1.3. 1Co 10,1-13, ¿UN MIDRÁS?

Ya hemos mencionado que hay quienes han considerado el pasaje de 1Co 10,1-13 como un midrás<sup>32</sup>. Sin embargo, esta caracterización no satisface a todos. Suena a casi un imposible definir con exactitud el género de este pasaje, sobre todo porque requeriría tener clara la definición de midrás u otro género literario aplicable, y que todos aceptasen esa definición. Además, es un

conjunto de versículos de recursos tan variados, que cabe ver en él distintos géneros conjugados.

Lo que nos ofrece el texto es esto: 1) evoca acontecimientos de la historia de Israel; 2) utiliza la palabra τύποι (v. 6) y τυπικῶς (v. 11) para referirse a la aplicación que hace de lo descrito; 3) la interpretación del propio Apóstol de esos acontecimientos referidos: servir de aviso a los cristianos; 4) la expresión «a los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (v. 11) es un ejemplo explícito de la perspectiva escatológica del pensamiento paulino.

Como ya dijimos, Weiß la caracterizó como un *midrás*, y son muchos los que lo han seguido. De todos modos, los puntos enumerados inmediatamente arriba serían considerados como puntos débiles para aplicar el género *midrás* a nuestro pasaje. Se trata, sin embargo, del más recurrente y generalmente aceptado, no sin ciertas reservas. El término *midrás* es bastante amplio y no cabe dar una definición, sino una aproximación<sup>33</sup>. Una de sus principales características es que es una interpretación, oral o escrita, de un texto canónico fijado, y que este texto canónico se cita explícitamente o al menos se hace alusión a él con claridad<sup>34</sup>. Propiamente, *midrás* no es un método de interpretación, sino que es, en general, la interpretación de la Sagrada Escritura.

Pero también hay quienes han sugerido que es un *pesher*, género literario que vislumbra en el presente el cumplimiento de anuncios proféticos. Y de ahí que sea un género con perspectiva escatológica<sup>35</sup>. En cierta manera se percibe esta intención en la pluma paulina, especialmente en lo que se refiere a la aplicación que hace el Apóstol a la Iglesia, nuevo pueblo de Dios; se suma, además, la interpretación del carácter espiritual del alimento y la bebida que aplica a las provisiones que Dios concedió a los israelitas en el desierto; algo similar sucede con la aplicación a Cristo de la roca espiritual que seguía a los israelitas en el desierto.

Por otro lado, la connotación escatológica de la frase: «fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (v. 11), ofrece la posibilidad de considerar la perícopa de 1Co 10,1-13 como perteneciente al *género apocalíptico*.



## LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

La «interpretación» de la Sagrada Escritura puede ser intrabíblica o extrabíblica. De hecho, el libro de Deuteronomio o el de las Crónicas o los títulos de los Salmos son ejemplos claros de la primera forma.

Trasladado al quehacer de los hagiógrafos del NT, la interpretación bíblica que hicieron es común a la de los rabinos. El NT es una interpretación de lo que ahora consideramos AT. Sin embargo, hay que hacer una observación: la interpretación rabínica centra su atención en la Ley, mientras que el *derás* cristiano –al que nos estamos refiriendo– se centra en la persona y obra de Cristo, a partir del principio del cumplimiento<sup>36</sup>.

Alejandro Díez Macho indica que «el *derás* implica la búsqueda del sentido de la Biblia para las nuevas circunstancias, para aquí y ahora. Una de las tareas del *derás* es, pues, la actualización del sentido de la Biblia»<sup>37</sup>. Traslándolo al plano del NT, «en el medio intelectual y religioso del primitivo judaísmo (incluyendo el judaísmo helenístico), los autores del NT elaboraron el *derás* teológico, cristológico, eclesiológico, antropológico, escatológico y haláxico cristianos»<sup>38</sup>.

Los rabinos del siglo I, y de manera semejante los escritores del NT, buscaban todos los sentidos que pudieran sacarse a los textos de la Escritura<sup>39</sup>, pues eran conscientes de que Dios, hablando a los hombres en su lenguaje, sin embargo se había expresado en Su lenguaje, y los hombres no estaban en la capacidad de encerrar en ese «lenguaje» todo lo que Él había querido revelar<sup>40</sup>. El «lenguaje» divino no se puede reducir al escaso alcance del lenguaje humano, a veces tan equívoco.

Respecto a los procedimientos de Pablo en este campo, sabemos que es un intérprete de la Escritura. Pero no un exegeta «de escritorio». «En Pablo coinciden “teólogo” y “pastor”. El *midráš* ocupa en él un puesto de relieve a la hora de componer su argumentación doctrinal. En este sentido, la influencia del judaísmo farisaico-rabínico en él está fuera de duda: “instruido a los pies de Gamaliel” (Hch 22,3). Dicha formación le proporcionó a Pablo el método exegético y la manera rabínica de argumentar»<sup>41</sup>.

## Capítulo 2

### ANÁLISIS DE 1Co 10,1-6

<p><sup>1</sup> Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον, <sup>2</sup> καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, <sup>3</sup> καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, <sup>4</sup> καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπιον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. <sup>5</sup> ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός, κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ. <sup>6</sup> ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν,</p>	<p>En efecto, no quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres todos estaban bajo la nube y todos atravesaron el mar, y todos en Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar y todos comieron del mismo alimento espiritual y todos bebieron de la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía, y la roca era Cristo. Pero Dios no encontró agrado (se complació) en la mayoría de ellos, pues quedaron tendidos en el desierto. Y estas cosas sucedieron [como] figuras para nosotros.</p>
---	--

#### 2.1. VERSÍCULOS 1-2

Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί,

«En efecto, no quiero que ignoréis, hermanos...» (v. 1a).

La conjunción γάρ, en este caso, sirve de transición entre lo que el Apóstol ha referido antes, la defensa de su apostolado en el capítulo 9, para engarzarlo con este pasaje siguiente en el que presenta las tradiciones del éxodo<sup>42</sup>.

El verbo θέλω es un verbo de voluntad, «querer», pero con el matiz de desear, implorar. Aparece 209 veces en el NT<sup>43</sup>. Pablo utiliza 53 veces este verbo, en 25 ocasiones en primera persona del singular. La significación usual hace referencia, como en nuestro caso, a un acto humano; pocas veces se refiere a una acción de Dios o de Cristo o incluso del diablo (cfr. Lc 4,6).

En los evangelios, la voluntad humana juega un papel determinante, tanto en el contexto del seguimiento de Jesús como del encuentro con Él a causa de una curación.

Aunque gramaticalmente es el verbo de la oración principal, sin embargo, en esta ocasión, tiene un valor de complemento de ἀγνοέω: «No quiero que ignoréis». Así, οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν podría significar una exhortación a no ignorar los hechos que viene a reseñar.

Ἀγνοέω es un término menos frecuente en el NT. En san Pablo aparece tan sólo 6 veces. Una particularidad gramatical es el hecho de que este verbo está en modo infinitivo. Morfológicamente, como en este caso, este verbo infinitivo es de una oración subordinada, su sujeto está en acusativo<sup>44</sup>.

Según Schmithals<sup>45</sup>, este término tiene connotaciones teológicas. Es frecuente su uso referido a la ignorancia acerca de Dios, además de en el AT y en el NT, en la literatura contemporánea a los escritos neotestamentarios. Sin embargo, no se refiere sólo a tal ignorancia en los paganos sino también en los judíos, que no han querido reconocer en Cristo al Dios redentor.

Ha de añadirse, además, que la exhortación a no dejar de tener presente estos acontecimientos está en plena consonancia con un tema latente en toda 1Co, y más explícitamente en los primeros cuatro capítulos: la sabiduría de Dios y la sabiduría de los hombres.

La frase οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί se repite en las cartas paulinas. El género epistolar recurre frecuentemente a su uso. Además de en nuestro pasaje, aparece en Rm 1,13; 11,25; 1Co 12,1; 2Co 1,8; 1Ts 4,13<sup>46</sup>.

Dos términos negativos (οὐ y ἀγνοεῖν) confieren un mayor énfasis a la exhortación; el resultado es una idea positiva. Por eso, el sentido de la expresión: γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί (os recuerdo, hermanos...) de 1Co 15,1 puede tomarse como equivalente del enunciado referido; y lo mismo vale para el θέλω ὑμᾶς εἰδέναι (quiero que sepáis que...) de Col 2,1.

El Apóstol recurre a estas expresiones para introducir una nueva información con la nota de encarecimiento.

Literalmente, ἀδελφοί significa «hermanos». En primer término indica la afinidad consanguínea, pero en el contexto epistolar del NT se utiliza frecuentemente en un sentido más amplio y metafórico.

Según Beutler<sup>47</sup>, el trato de los cristianos como «hermanos» encuentra su fundamento en la tradición que recoge el evangelio según Marcos: Mc 3,31-35 indica que sus hermanos y hermanas son aquellos circunstantes suyos que escuchan la voluntad de Dios y la cumplen<sup>48</sup>. En pocas ocasiones se utiliza el término para hacer referencia imprecisa al prójimo; en la mayoría de las ocasiones las cartas paulinas hacen uso de este término para dirigirse a los

miembros de una misma comunidad, en nuestro caso, a los miembros de la comunidad cristiana de Corinto.

Usualmente ἀδελφοί se utiliza en una carta o en un discurso. Sólo en 1Co, el Apóstol recurre 20 veces a esta interpelación, en vocativo plural. En 1Co 1,11;11,33;14,39, el Apóstol procura ser más cercano y persuasivo: ἀδελφοί μου («hermanos míos»; en 15,58: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί: «amados hermanos míos»).

Ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν

«...que nuestros padres todos estuvieron bajo la nube» (v. 1b).

«Nuestros padres» se refiere a los padres del pueblo de Israel.

Πατήρ es una palabra frecuente y polisémica en el NT. De las más de 400 veces que aparece, unas 40 son de Pablo. En todo el NT, la mayor de las veces se hace referencia a Dios como Padre y, más en concreto, como Padre de Jesucristo.

«El concepto y la dignidad del padre forman parte de la estructura patriarcal del mundo antiguo y se hallan encuadrados en las categorías del hogar, la familia y el dominio. El padre es el protector, el que proporciona el alimento y el que da protección. Desde los tiempos de Homero, el padre biológico, el ascendiente y el antepasado de un linaje son llamados πατήρ; pero también el maestro en la educación filosófica y el mistagogo en el culto pueden ser llamados «padre». En sentido metafórico, πατήρ se aplica al rey, más aún, a Dios mismo»<sup>49</sup>. Así, también en la literatura profana y en Qumrán esta palabra tiene sentidos y aplicaciones semejantes.

De ahí que Pablo no se refiera, evidentemente, a sus progenitores. «Los padres» a los que se refiere son los protagonistas de los hechos portentosos del éxodo israelita. Y ésta es una nota importante. En otros momentos, en otras Cartas, siguiendo la teología que se desarrolló después del destierro, cuando se llevó a cabo la actualización de los libros bíblicos, el Apóstol remite a la alianza hecha con Abraham, padre del pueblo de Israel, e insiste en ello: «los que viven de la fe, éstos son los hijos de Abraham» (Ga 3,7), y no precisamente en la constitución del pueblo de la Alianza, al pie del monte Sinaí. Sin embargo, en esta ocasión, como queda dicho, «nuestros padres», a los que se refiere el Apóstol, son los protagonistas de las maravillas del éxodo.

El Apóstol se dirige a una comunidad compuesta por judíos y gentiles, y utiliza el pronombre ἡμῶν. Se vislumbra la intención de Pablo: la comunidad

cristiana, al heredar la salvación prevista y prometida para el pueblo de Israel, es considerada como el nuevo Israel (cfr. Rm 9-11)<sup>50</sup>. De hecho, lo que hace luego es recordar las tradiciones del Antiguo Testamento, la Biblia hebrea.

Además, entre una historia y otra, la del pueblo de Israel y la de la Iglesia, se afirma implícitamente una continuidad. La historia de la salvación, efectivamente, es única en el plan divino.

Ya se ha mencionado que πάντες tiene la función de estructurar retóricamente la perícopa<sup>51</sup>, función semejante a la del adjetivo τινες en los vv. 1-5 y 7-10, respectivamente.

Esta forma de expresión se llama «anáfora», la repetición de una palabra o una expresión al inicio de una frase o verso.

Ἵπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν. «Estaban bajo la nube». El verbo εἰμί, en este caso, indica movimiento.

Tanto en el AT como en el NT, la nube es un fenómeno con sentido polisémico, pues se habla de ella en su forma natural o tomada como un símbolo.

Con sus diversos matices, la LXX traduce por νεφέλην diversidad de términos hebreos<sup>52</sup>. Pero el término utilizado por Ex 13,21-22, en donde se encuentra la tradición utilizada por san Pablo, es נָבֵל, y es el término más recurrido para referirse a la realidad de la nube.

Sin embargo, 1Co afirma que la nube estaba *sobre* los israelitas de quienes se está hablando<sup>53</sup>. En cambio, Ex 13,21 dice que el Señor iba en la columna de nube (נָבֵל נֶגְבֹּתָם) delante de ellos (בְּפְנֵיהֶם). Conzelmann afirma que la tradición referida por Pablo está más en consonancia con Sal 104,39 según la LXX (cfr. también Sb 10,17; 19,7)<sup>54</sup>; aunque no puede dejarse de lado la cita de Nm 14,14, que refiere ambas posibilidades: «Τύ, Ἰηwh, permaneces en tu nube sobre ellos (בְּלֵבָבְךָ - ἐπ' αὐτῶν [LXX]), y caminas delante de ellos (בְּפְנֵיךָ - πρότερος αὐτῶν [LXX]) de día en la columna de Nube...».

En el siguiente versículo, en cambio, el sustantivo νεφέλην va acompañada de ἐν. Veremos luego las implicaciones del uso que hace el Apóstol de las tradiciones.

Καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον

«...y todos atravesaron el mar» (v. 1c).

La forma διήλθον es un aoristo activo, de tercera persona. Es un verbo compuesto entre διά y ἔρχομαι. En el caso presente, el prefijo expresa la idea

de «a través de»; el verbo ἔρχομαι significa «ir». Como verbo compuesto aparece 42x en el NT<sup>55</sup>. Puesto que el complemento está en genitivo, διήλθον viene a significar «atravesaron» o «pasaron por».

Por otro lado, en el NT se menciona muchas ocasiones el mar (θάλασσα) como localización geográfica. Cuando aparece esta palabra es genérica: puede significar mar o lago, según los conceptos castellanos.

Resulta evidente que en el NT, el mar que preferentemente se menciona es el *Mar de Galilea*, por formar parte del escenario de los acontecimientos salvíficos del paso de Jesucristo en la tierra. Los evangelios son los que mencionan este elemento geográfico más frecuentemente. En cambio, de manera explícita, el *Mar Rojo* aparece mencionado sólo en dos ocasiones: en el discurso de Esteban (Hch 7,36) y en una proposición sobre la fe de Moisés (Hb 11,29)<sup>56</sup>. La mención del mar que hace 1Co 10,1-2 se refiere implícitamente al Mar Rojo, pues el contexto lo indica sin margen de error.

Καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ  
«...y todos fueron bautizados en Moisés, en la nube y en el mar» (v. 2).

Si todo lo que hemos analizado hasta aquí no ofrece ninguna dificultad textual, ἐβαπτίσθησαν en 1Co 10,2 es la primera palabra que tiene variantes<sup>57</sup>. Tal como se prefiere en el texto crítico de Nestle-Aland, aparece en κ A C D F G Ψ 33. 81. 104. 365. 530. 1505. 2464 *al* latt. Además, está atestiguada por san Basilio. Una variante, el aoristo medio ἐβαπτίσαντο, está atestiguada por P<sup>46c</sup> B 1739. 1881 M, Orígenes. El imperfecto pasivo ἐβαπτίζοντο, está atestiguado por P<sup>46\*</sup>.

Etimológicamente βαπτίζω significa sumergir, bañar, empapar (o en intransitivo: sumergirse, bañarse). Βαπτίζω es un intensivo de βάπτω (este verbo utilizado sólo 4x en el NT: Lc 16,24; Jn 13,26a.b; Ap 19,13).

Ἐβαπτίσθησαν es un aoristo pasivo: «fueron bautizados».

En la LXX, el verbo no se emplea en un contexto sagrado<sup>58</sup>. En el NT, βάπτω se usa en un contexto profano, mientras que con βαπτίζω se hace referencia exclusiva a su significación sacramental.

El uso de esta palabra es frecuente en el NT, aunque se puede decir que, siendo Pablo el primer escritor neotestamentario, es el primero en hacer referencia a este sacramento. En 1Co se usa tanto el verbo como el sustantivo de él derivado.

El NT hace referencia algunas veces al bautismo de conversión, unido a la predicación de Juan el Bautista o a la predicación de Jesús (cfr. Jn 3,25-26; 4,1-2), pero este uso se distingue perfectamente del bautismo como sacramento instituido por Cristo, en la mayoría de las ocasiones la referencia es directa y explícita.

En las Cartas paulinas hay muchas referencias al bautismo<sup>59</sup>. Por su parte, Benoît y Munier<sup>60</sup> proponen que en 1-2 Corintios encontramos las siguientes referencias a este sacramento: 1Co 1,10-17; 6,9-11; 10,1-14; 12,12-13; 15,29; 2Co 15,29. Volveremos sobre ello más adelante.

Μωϋσῆς. En el judaísmo tardío, Moisés es un personaje central; esta importancia se nota también en las veces que el nombre aparece en el NT<sup>61</sup>.

La primera vez que aparece este nombre en las Escrituras es en Ex 2,10: מֹשֶׁה; a continuación se lee la explicación de este nombre: מִן־הַמַּיִם מִשִּׁיתָהוּ («de las aguas lo he sacado»). Sin embargo, es una etimología popular<sup>62</sup>. De ahí que el griego Μωϋσῆς de la LXX es una vocalización del original, fenómeno que sucede actualmente con otros nombres.

Se ha debatido sobre las raíces egipcias del nombre. Leyendo la relación de hechos que nos presenta el segundo libro del Pentateuco sobre nuestro personaje, nos cercioramos, efectivamente, de la relación que tuvo con esta cultura egipcia (Ex 2,1-22).

El elemento nominal «Moisés» es el mismo que se encuentra en muchos nombres egipcios, especialmente ligados a la realeza. En la Biblia aparece el nombre de Ramsés (Gn 47,11; Ex 1,11) y otros nombres en la literatura egipcia como: Thutmosis (hijo de Toth), Ramose ([el dios] Rah ha nacido), Ramsés ([el dios] Rah le ha producido)<sup>63</sup>.

Sin embargo, siguiendo el razonamiento, en «Moisés» el elemento teóforo ha desaparecido. Cuando está asociada a un nombre, esta raíz *msj* significa, pues, «alumbrar», «producir». Esta forma abreviada en que ha quedado este nombre es atestiguada por la literatura egipcia.

Ramsés, nombre plenamente egipcio, es mencionado en la Biblia: רַעַמְסֵס (Gn 47,11), o su variante רַעַמְסֵס (Ex 1,11). Pero, nótese la diferencia de la vocalización respecto de מֹשֶׁה. Aunque se conserva el sonido sibilante, la ס se ha trocado en ש<sup>64</sup>, pero quedaría por definir qué nombre es anterior a cuál. La diferencia puede encontrar explicación en que las tradiciones en que se in-crustan estos nombres fueron escritas en épocas distintas, siendo מֹשֶׁה anterior al nombre del faraón, al menos en lo que toca a la redacción hebrea de los nombres, en vista de la diferencia de importancia de ambos nombres para la

tradición bíblica. Por otro lado se puede entender como natural el cambio, en vista de la evolución que sufren las lenguas.

En todo caso, los orígenes israelitas del personaje histórico no han de ponerse en duda<sup>65</sup>, aunque así lo propongan algunos autores<sup>66</sup>.

Εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν. Como indican Robertson y Plummer<sup>67</sup>, la frase obedece a una fórmula utilizada por el mismo Apóstol en otras partes. En concreto véase la similitud con: ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; (Rm 6,3: ¿Ignoráis que los que fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte?), y: εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε (Ga 3,27: habéis sido bautizados en Cristo).

En la misma 1Co aparece un uso semejante: εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; (1,13: ¿habéis sido bautizados en nombre de Pablo?); ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε (1,15: Así nadie puede decir que habéis sido bautizados en mi nombre).

Las traducciones castellanas a veces encuentran reparos a la hora de llegar a esta frase<sup>68</sup>. Con las debidas notas, no hará falta hacer cabriolas para ser fiel al pensamiento del hagiógrafo.

## 2.2. VERSÍCULOS 3-4A

Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον

«...y todos comieron el mismo alimento espiritual» (v. 3).

En este v. 3 la crítica textual ha localizado una variante: αὐτὸ se omite en P<sup>46</sup> A C\* y otros pocos. En cambio, su inclusión está respaldada por κ<sup>2</sup> B (C<sup>2</sup>) D F G Ψ 33. 1739. 1881 M latt sy<sup>(p)</sup> co; Ir<sup>lat</sup> Or Epiph.

Como indican Robertson y Plummer, el orden del verbo, del objeto directo y su adjetivo varía en diversos manuscritos. Πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον aparece en κ\* B C<sup>2</sup> P; βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον en κ<sup>3</sup> D E F G K L; por último, A 17 recogen este orden: πνευματικὸν ἔφαγον βρῶμα<sup>69</sup>.

Ἐφαγον («comieron») es aoristo activo de ἐσθίω<sup>70</sup>.

Necesidades principales del hombre, que le recuerdan el límite de su condición, son las de satisfacer el hambre y la sed, la necesidad de alimento y bebida para sobrevivir. No depende de su voluntad eximirse de estas limitaciones de la naturaleza. Y tampoco constituyen una disminución de la grandeza de esta misma naturaleza, atestiguada también por la Escritura Santa.



En este contexto semántico se sitúan, con cariz positivo o negativo, las palabras: *πεινάω* (tener hambre), *λιμός* (hambre), *διψάω* (tener sed), *δίψος* (sed), *ἐσθίω* (comer), *βρῶμα* (alimento, comida), *πίνω* (beber) y *πόμα* (bebida).

Siendo la Biblia un escrito plenamente espiritual, con una alta calidad literaria, además de utilizar las palabras mencionadas en su sentido más próximo y común, también las utiliza en un sentido figurado, haciendo alusión a una realidad más alta. Por otra parte, «la antigüedad atribuye la calamidad del hambre a la ira de los dioses»<sup>71</sup>, es decir, el hombre era consciente de que su subsistencia estaba ligada al modo en que se relacionaba con la divinidad. El pan es un don de Dios (cfr. Mt 6,11; Lc 11,3) que hay que agradecer (1Tm 4,4).

En sí mismos, el comer o el beber están exentos de calidad moral. El NT insiste en diversas ocasiones en que no hay comidas impuras y prohibidas (cfr. Col 2,16s.; 1Tm 4,3ss.; Hb 13,9; Hb 9,10; Hch 10,9-16; Mc 7,18s.), aclarando y disipando dudas que la conciencia plantea, especialmente a los cristianos procedentes del judaísmo. Por su parte, Pablo aclara sin ambages (cfr. 1Co 8,8; 6,13; 10,25-28) que el valor moral del comer de los antiguos banquetes paganos depende de la intención que se tenga al participar de ellos, en función de la caridad para con el prójimo.

Abstenerse de los alimentos puede constituir también una virtud, cuando se hace por motivos religiosos. El judaísmo promovía la práctica del ayuno, y fue Jesucristo quien lo encauzó y le devolvió su verdadero sentido (cfr. Mt 6, 16-18). Por el contrario, si se da un exceso en la comida y en la bebida, se embotan la mente y el corazón y es más fácil que se aparten de Dios (cfr. Rm 16,18; Flp 3,18).

El adjetivo *πνευματικός* significa «espiritual», es decir, que concierne a la esfera del espíritu o de lo divino.

En tres ocasiones aparece en nuestro texto, haciendo referencia a: la comida (v. 3), a la bebida (v. 4) –de la que se sirvieron en el desierto los israelitas–, y a la roca que les daba de beber (v. 4).

El NT es heredero de la teología y de gran parte de la terminología del AT, dígame esto último específicamente de la LXX. El concepto semita de *רוּחַ* aparece expresado en el sustantivo griego *πνεῦμα* y el adjetivo *πνευματικός*. Tanto en el AT como en el NT, éstas son palabras muy usadas. De las más de 370 veces que se emplea el sustantivo en el NT, sólo en tres ocasiones se utiliza para designar el viento o soplo, en su sentido natural. En cambio, puede referirse o bien al espíritu del hombre, o bien a un espíritu celestial o, en la mayoría de los casos, al «Espíritu» de Dios (275x)<sup>72</sup>.

El significado común de βρῶμα es «comida», «alimento». Sin embargo, la frase πνευματικὸν βρῶμα hace referencia a otra realidad. Es una alusión al maná que los israelitas comieron en el desierto. El contexto exige esta interpretación.

El calificativo «espiritual» de este alimento –adjetivo que se repite en el versículo siguiente referido a la «bebida»–, incluso cuando se refiere al maná, no significa que no sea material o real.

Habrà oportunidad de volver sobre este tema. Pero podemos adelantar que esta frase se presta a dos interpretaciones. La primera consiste en que este alimento tiene procedencia divina, es decir, que Dios ha tenido que intervenir para que el pueblo tuviera qué comer<sup>73</sup>. Con todo, hay que distinguirlo del alimento común, considerado tanto en el AT como en el NT como don de Dios. El alimento milagroso proporcionado por Dios en el desierto para saciar el hambre del pueblo de Israel es algo más que el don de Providencia ordinaria, es una gracia extraordinaria, aunque se haya repetido muchas veces.

Respecto al calificativo «espiritual» y a la procedencia divina del alimento, es necesario cerciorarse de ello en el pensamiento de los hagiógrafos veterotestamentarios. En primer lugar, Ex 16,4, cita sobre la que volveremos más adelante. Dice, en concreto: «Yahvé dijo a Moisés: ‘Mira, Yo haré llover sobre vosotros *pan del cielo*’» (לֶחֶם מִן־הַשָּׁמַיִם). Otras citas irrenunciables son: Sal 78,25b y Sb 16,20<sup>74</sup>.

Véase también Sal 105(104),40: «de pan de los cielos (LXX: ἄρτον οὐρανοῦ; TM: לֶחֶם שָׁמַיִם) los hartó». Lo mismo sucede con Ne 9,15: al hablar del maná, lo menciona como «pan [venido] del cielo» (LXX: ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ; TM: לֶחֶם מִשָּׁמַיִם). Volveremos sobre estas tradiciones más adelante<sup>75</sup>.

Estas expresiones son semejantes a las que emplean tanto Pablo (1Co 10,3) como Juan (Jn 6,31-32). En Juan se lee: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ («pan del cielo») citando Sal 78,24; esta frase griega, en tres ocasiones en el pasaje joánico.

Sin embargo, hay que notar que estas citas hablan de ἄρτον, en vez de βρῶμα, ésta última forma utilizada en 1Co 10,3. Incluso el mismo Pablo, en 1Co, utiliza el primer término, especialmente cuando hace referencia al pan eucarístico: 10,16.17(2x); 11,23.26. 27.28. Ciertamente, es más frecuente el uso del sentido común de ἄρτον, como alimento para el cuerpo.

Pablo utiliza la palabra βρῶμα 10x, varias de ellas en 1Co, unas veces en sentido propio (6,13[2x]; 8,8.13) y otras en sentido figurado (3,2; 10,3).

La segunda interpretación es que πνευματικὸν βρῶμα hace referencia a una *realidad superior*. El cristianismo releyó los acontecimientos veterotestamentarios a la luz de Cristo y de su obra de redención. Con esta lectura tipológica los cristianos vieron en los acontecimientos del éxodo israelita un adelanto profético de lo que habría de venir después.

En 1Co, en concreto, el contexto aclara la intención del Apóstol de traer a colación esos recuerdos que se celebraban en la liturgia judía, pero que no pasaban de ser un esfuerzo por actualizar esos acontecimientos. Es decir, no tenían y no tienen la eficacia que han llegado a tener por Cristo y la redención de los hombres.

Como sucede con quien ha cambiado totalmente por algún acontecimiento, Pablo lo ve todo desde el nuevo punto de vista que se le ha concedido. Así relee los sucesos principales de la historia del antiguo pueblo de Dios.

Así pues, ¿puede decirse que πνευματικὸν βρῶμα hace alusión a la Eucaristía? Aún no podemos dar conclusiones. Exceptuando 1Co 11,24, en que aparece εὐχαριστέω<sup>76</sup>, las veces que utiliza el Apóstol este verbo no tiene connotaciones eucarísticas, sino que lo utiliza para hacer referencia al acto común de agradecer, dar gracias. Cuando el Apóstol hace alusión a la Eucaristía –ya estudiaremos más adelante el contexto de nuestra cita y sus implicaciones–, lo hace utilizando otra terminología y/u otras figuras. Para cuando el Apóstol escribe su primera Carta a los Corintios, la terminología técnica para hacer referencia a los sacramentos, y a los demás misterios, aún no estaba fijada, por el hecho mismo de estar en una etapa incipiente del lenguaje teológico. Lo que sí se puede decir es que Pablo contribuyó en gran manera a ir precisando y fijando el lenguaje para referirse a los misterios de la fe cristiana.

Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα

«...y todos bebieron la misma bebida espiritual» (v. 4a).

El v. 4 tiene tres frases, la segunda y la tercera aclaran el sentido de la frase anterior a cada una: καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα / ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας / ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.

La construcción de este versículo es semejante a la del anterior, excepto por el orden en la redacción del verbo y del objeto directo. La presencia del adjetivo αὐτό, en esta frase está respaldada por κ B D\* (F G) 629. 1739. En cambio, está ausente en P<sup>46</sup> y A, probablemente para evitar la repetición. Y, respecto a lo que

se dijo antes sobre el orden de las palabras del párrafo anterior, también sucede lo mismo con esta frase: πνευματικὸν ἔπιον πόμα aparece atestiguada por κ A B C P, mientras que πόμα πνευματικὸν ἔπιον aparece en D E F G K L<sup>77</sup>.

En total, 73x aparece el verbo πίνω en el NT. Por los temas que se tratan en 1Co, el Apóstol hace uso frecuente de él: 14x, en su mayor parte se concentran en los cc. 10 y 11.

Indica Palzkill<sup>78</sup> que 39x va acompañado del verbo ἐσθίω, 24x en la formulación ἐσθίω [τρώγω] καὶ πίνω.

Las veces que aparece el verbo πίνω en 1Co tiene una connotación religiosa, específicamente por el tema que el Apóstol desarrolla a esta altura de la Carta. Varias veces aparece el comer y el beber como comunión con quien se comparte. En este sentido, 7x aparece la expresión «beber del cáliz» (1Co 10,21; 11,25.26.27.28.29[2x]); 2x «beber» tiene un sentido de libertinaje y pecado (10,7; 15,32). También, las dos veces que aparece el verbo πίνω en el pasaje que estudiamos (v. 4) tiene cierta connotación religiosa, no sólo por la relación de esta acción humana y la intervención providente de Dios en la historia del pueblo elegido, sino también porque san Pablo utiliza estas figuras del éxodo como tipos de realidades sacramentales, en concreto, del sacramento de la Eucaristía.

Así escribe Palzkill: «Junto al relato de la institución en 1Co 11,23-26, Pablo describe en 10,3-5.18-21 la acción de comer y beber en la Cena del Señor. Este comer y beber debe compararse con la recepción del manjar del maná en el desierto y con la recepción del agua que brotaba de la roca en tiempos de Moisés (πίνω, v. 4 [bis]). La acción de comer y beber en la Cena del Señor es diferenciada conscientemente de la acción ordinaria de comer y beber (10,18.21; 11,27-32). Se advierte contra un comer y beber, tal como lo hizo el pueblo en el desierto (10,7). El comer y el beber –como todas las demás acciones– debe hacerse también para gloria de Dios (10,31)»<sup>79</sup>.

### 2.3. VERSÍCULOS 4B-6

Καὶ ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας  
«...pues bebían de la roca espiritual que les seguía» (v. 4b).

En el AT hay varias palabras que designan el sustantivo español «piedra»: רֶבֶד y סֶלֶע y פֶּתַח, traducidos por la LXX como πέτρα/πέτρος o λίθος. En la LXX, estos diversos sustantivos se encuentran unas 100x.

El desarrollo de los estudios, a la hora de considerar la palabra «roca» o «piedra» en su especial referencia a Dios, sigue la vía de considerar tal término en su sentido simbólico. Así, su aplicación a Dios viene a significar: fundamento, fortaleza, protector, salvación, seguridad, incluso «vengador»<sup>80</sup>. Sin embargo, R. Perpiñá advierte que ciertos pasajes bíblicos hablan de la Roca, que es Dios, en el sentido de único origen de todo lo que existe, distinguiendo tal concepto de la atribución a Dios de las características de la roca. Es decir, que la evocación de «Roca=Dios» es una afirmación de Dios-Creador y Dios Único, una afirmación del monoteísmo frente al politeísmo primitivo de los pueblos circundantes, fuente de tentación para el pueblo de Israel<sup>81</sup>.

El sustantivo πέτρα es poco frecuente en el NT (15x), y adquiere en ocasiones connotaciones eclesiológicas. En cambio, πέτρος aparece más de 150x, pero se emplea como sobrenombre de Simón. El sustantivo πέτρα aparece apenas 3x en las cartas paulinas, dos veces en 1Co 10,4.

El Apóstol se aparta del sentido literal e inmediato de la narración de los hechos que figuran en Ex y Nm, aunque hay que estudiar la relectura de esos pasajes en los demás libros del AT.

De las 90 veces que aparece en el NT el verbo ἀκολουθέω, del que procede el participio que analizamos, la mayoría se encuentra en los evangelios (79x); luego aparece en Hch (5x) y Ap (6x). De todo el epistolario del NT, la única vez que aparece es en 1Co 10,4.

En los evangelios, este verbo adquiere un sentido técnico: de 79x, 73 se refiere al seguimiento de Jesucristo<sup>82</sup>, es decir, más que el hecho material de ir en pos de Jesús por los caminos, implica hacerse y ser discípulo suyo que, a la vez, implica no sólo compartir el mismo modo de vida, sino la misma mentalidad, la misma existencia, la misma suerte. Su sentido próximo y profano, la acción de seguir, es poco frecuente<sup>83</sup>.

En el caso concreto de 1Co 10,4, πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας, el actor del seguimiento es Cristo –siguiendo la lectura de la frase siguiente–, que seguía al pueblo, y no al revés, y el sentido de este seguimiento se aleja, como es obvio, de hacerse discípulo. Pero es necesario advertir también que este ἀκολουθέω no es el hecho material de ir detrás de alguien, sino que significa el amparo que Dios ejercía sobre el pueblo en su peregrinación por el desierto. El contexto carga de mayor importancia esta acción de seguir, hasta tal punto de pender de ella la existencia: sin alimento que comer y sin agua que beber, una persona está condenada a perecer. Esta ἀκολουθοῦσης πέτρας, según la interpretación paulina, era crucial para la existencia del pueblo de Israel.

Ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός  
 «... y la roca era Cristo» (v. 4c).

Los manuscritos varían entre ἡ πέτρα δέ (κ B D\*<sup>3</sup> 629. 1739), ἡ δὲ πέτρα (P<sup>46</sup> A C D<sup>1</sup> K L Ψ 33. 1881 M) y πέτρα δέ (F G).

Por su parte, Fee<sup>84</sup> anota que la construcción de esta frase es similar a las que aparecen en 2Co 3,17 (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν: y el Señor es el Espíritu) y Ga 4,25 (τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστίν: y Agar es el monte Sinaí), aunque la disposición de la frase es relativamente distinta, siguiendo la lectura de la edición crítica de Nestle-Aland. La preposición δέ tiene función conjuntiva entre esta frase y la anterior.

Sin embargo, observa Fee<sup>85</sup>, el tiempo pasado del verbo (ἦν) hace ver que la preocupación primera de Pablo no es tanto actualizar los hechos del Éxodo como llevar al lector a aquel lugar en el tiempo y descubrir qué es lo que verdaderamente pasa al antiguo Israel. El énfasis no está puesto en Χριστός sino en la πέτρα que seguía a Israel en el desierto, al ser el primer término de la proposición, aunque en esta frase se identifiquen. No se descarta, efectivamente su valor actualizante, apoyado por el contexto, pero aquella interpretación es primera.

Esta interpretación está apoyada por el hecho de que en Ga 4,25, cuando el Apóstol hace referencia a una tradición del AT, el tiempo verbal de εἰμί es el presente (ἐστίν), según se ha referido más arriba.

Χριστός es un título, pero en la Persona del Hijo de Dios se ha constituido en nombre propio.

En la LXX, χριστός es traducción de מָשַׁח; el verbo correspondiente מָשַׁח se aplica a los reyes, a los sacerdotes, y escasamente a los profetas.

Χριστός es un adjetivo derivado del verbo χρίω («frotar», «untar», «ungir»). Como explica F. Hahn<sup>86</sup>, fuera de la LXX y del NT, y de los escritos influidos por ellos, χριστός no se aplica a personas.

Las cartas paulinas son las que más veces utilizan Χριστός, en total 383x<sup>87</sup>. El Apóstol, al referirse a la persona de Jesús, lo hace con nombres y títulos diversos, con sentido claramente definido: κύριος, Ἰησοῦς, Χριστός, υἱός. A veces aparecen estos términos solos o combinados entre sí, en diversos casos gramaticales. Más en concreto, en 1Co aparece Χριστός 63x, y en 2Co, 47x<sup>88</sup>.

Ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός  
 «Pero Dios no encontró agrado en la mayoría de ellos...» (v. 5a)

Después de la exposición en tono afirmativo que Pablo viene haciendo, nos encontramos con una evocación de verdadero contraste.

πλείοσιν está en dativo, comparativo del positivo πολύς («muchos»). En el caso concreto de 1Co 10,5, su significado es de cierta intensificación numérica y de sentido partitivo: «más» o «la mayoría», «en la mayor parte», significado delimitado por el uso de πάντες en el contexto<sup>89</sup>.

El uso de la frase ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν es una figura retórica llamada *lítótes* o atenuación, una especie de circunloquio, relacionada con la ironía y el eufemismo, para expresar regularmente lo contrario: en nuestro caso, que son pocos los que resultaron agradables a Dios.

En el NT, cuando el verbo εὐδοκέω tiene como sujeto una persona humana (7x de las 21 que aparece en los escritos neotestamentarios), no tiene verdadero contenido teológico. En cambio, cuando Dios es el sujeto del verbo, suele tener fuertes connotaciones teológicas<sup>90</sup>.

Tanto si se predica de Dios como de un hombre, los posibles significados son: *complacerse en, querer, decidir, elegir*. Es un verbo de voluntad.

En 1Co 10,5 el verbo tiene como sujeto a ὁ θεός<sup>91</sup>. Aunque las diversas traducciones son más o menos acertadas<sup>92</sup>, es preferible traducirlo como «no se complació en» o «no encontró agrado en», teniendo presente la limitación del lenguaje. No se reduce a una emoción pasajera, un sentimiento fugaz en Dios. En el verbo εὐδόκησεν, en esta ocasión, predomina la idea de un proyecto de salvación, una decisión divina de sacar de la esclavitud al pueblo israelita y de llevarlo al descanso de la tierra prometida. Dios había previsto esta salvación para su pueblo, pero, por culpa de éste, no pudo ser.

La complacencia la halló Dios no en la mayoría de aquella generación del éxodo (οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν) sino en una minoría: unos pocos que conocerían el cumplimiento de las promesas de Dios, representados en Caleb y Josué y sus descendientes<sup>93</sup>. La «complacencia» de Dios se encuentra, pues, en que su proyecto de salvación encuentre eco en la libertad del hombre.

Éste verbo es el que se usa también en los evangelios, más precisamente en la escena del Bautismo de Jesús. Proclama la voz del Padre: ἐν σοὶ εὐδοκησα («en ti me he complacido»; Mc 1,11; Lc 3,22; cfr. Mt 3,17)<sup>94</sup>. Sin embargo, hay un abismo de diferencia entre la complacencia que puede encontrar Dios en los hombres, incluso en los que le son enteramente fieles y santos, y la fidelidad que encuentra en su Hijo Unigénito, quien cumple la Voluntad del Padre de manera perfecta. La historia de Israel –en la que se ve reflejada la entera historia humana– es buen ejemplo de los esfuerzos humanos por ser fieles a Dios, sin poder llegar a su perfección.

Κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ

«...pues quedaron tendidos en el desierto» (v. 5b).

El verbo de esta frase es un aoristo pasivo de καταστρώννυμι, término de escaso uso, aparece sólo esta vez en todo el NT, y en el AT apenas en los libros de Judit, Jueces y 2 Macabeos<sup>95</sup>.

El sentido primero con que se emplea este verbo es el literal e inmediato de «tender», «extender» o «derribar» algo. Pero no es extraño entenderlo como «matar» o derribar a alguien. Puesto que nuestro verbo está en voz pasiva, deberá traducirse como arriba: «quedaron tendidos», significando que la mayor parte de aquellos israelitas murieron en el desierto. En concreto hace referencia a Nm 14,32, en donde se lee: «y vuestros cadáveres caerán en este desierto»<sup>96</sup>.

La conjunción γάρ introduce esta frase, que es justificación de la frase anterior. Pero hay que recurrir a la fuente de la tradición, pues el hecho mismo de morir en el desierto tiene un motivo más profundo. Es decir, el verdadero motivo de no ser agradables a los ojos de Dios y de morir en el desierto se encuentra en la infidelidad de los hijos de Israel.

El uso de este verbo, y en este contexto, tiene una connotación particular: la muerte de los israelitas en el desierto, el hecho de «quedar tendidos en el desierto», no es una muerte natural, sino una consecuencia de la infidelidad: fueron juzgados y encontrados «desagradables» a los ojos de Dios<sup>97</sup>.

Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν

«Y estas cosas sucedieron [como] figuras para nosotros» (v. 6a)<sup>98</sup>.

«Estas cosas sucedieron...». El verbo γίνομαι utilizado en la frase – ἐγενήθησαν es un aoristo pasivo–, significa «llegar a ser», «llegar a la existencia», «suceder». Es un verbo muy frecuente en el NT. Habitualmente, como sucede en este caso, el verbo γίνομαι no tiene especial connotación teológica<sup>99</sup>.

La actualización de los acontecimientos hace referencia especialmente a los que atañen a la salvación. Este atributo actualizante de esos acontecimientos es propio de la religión revelada. Sólo las acciones de Dios pueden traspasar los límites de lo temporal; las acciones de los hombres pueden hacerlo en cuanto estén más o menos unidas a la Voluntad de Dios; no en cuanto tales, sino en cuanto guardan unidad con la acción de Dios.

Los israelitas ejercieron su libertad en los acontecimientos referidos, pero no siempre lo hicieron conforme a los designios divinos. Si bien no siempre



fueron frutos buenos –puesto que «la mayoría» fueron reprobados por Dios y murieron en el desierto–, las acciones de los israelitas de esta generación del desierto encuentran utilidad, aunque no para sí mismos sino para los que vendrán después.

El ἡμῶν («de nosotros» o «nuestro») que aparece en esta frase es un pronombre genitivo de primera persona, muy frecuente en todo el NT. El NT tiene carácter de alocución; por eso el pronombre de segunda persona del plural es más frecuente que el de primera; el de primera persona del plural es utilizada 864 veces<sup>100</sup>.

Este «nosotros» hace referencia a la comunidad cristiana. Pero esta comunidad de la primera etapa del cristianismo tiene una característica especial, frecuente en el pensamiento de los hagiógrafos neotestamentarios, pero especialmente en Pablo: la conciencia de vivir en la última etapa de la historia. Así, el sentido de ese «nosotros» se completa con el v. 11 del contexto, en donde aparece también el adverbio τυπικῶς, relacionado con el sustantivo plural τύποι de nuestra frase. He aquí el verso 11c: οὗς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν (literalmente: «para quienes el fin de los tiempos ha llegado»)<sup>101</sup>.

Τύπος. Τύποι es un sustantivo plural. 5 veces aparece en los escritos paulinos<sup>102</sup>. Su significado es «figura» o «modelo». Palabras derivadas de ésta, y que aparecen en el NT, son: τυπικῶς (1Co 10,11), ἀντιτυπος (Hb 9,24; 1P 3,21).

Por su uso, Pablo da claras muestras de recurrir al método de interpretación bíblica llamada tipológica<sup>103</sup>, aunque hay que decir que no se puede hablar del método de interpretación tal como lo conocemos ahora; sí se puede sostener que Pablo lo utilizó ya en cierto sentido técnico<sup>104</sup>. Este método de interpretación tipológica consiste en percibir una correspondencia entre un acontecimiento, un personaje o una institución del AT y un acontecimiento, personaje o institución del NT: al acontecimiento, personaje o institución del AT se le llama «tipo» y al del NT, «antitipo»<sup>105</sup>.

Como explica Dheilly, «para afirmar la existencia de un tipo es preciso que se pueda ‘probar que Dios lo reveló’; es, por tanto, ‘necesario que esté mencionado en el Nuevo Testamento o utilizado por la liturgia cristiana’»<sup>106</sup>.

La mirada paulina va, como ya lo hemos comprobado en muchas ocasiones, de la realidad presente a la histórica. Con los presupuestos de la fe y de la exégesis, se puede deducir que el «antitipo» es una realidad superior a la del «tipo»; si el «tipo» es una realidad consistente en sí misma, sin embargo adquiere su pleno sentido en la realidad ulterior del «antitipo». Desde otro punto de vista, el segundo da sentido al primero<sup>107</sup>. Desde la perspectiva de la

historia de la salvación, ambas realidades –tipo y antitipo– son únicas y distintas entre sí, pero unidas en el querer divino; la revelación del tipo prepara la revelación del antitipo; aquél es una preparación, una «prefiguración» o anuncio de éste.

Siguiendo el razonamiento paulino, no se cuestiona aquí si ocurrieron o no los eventos del éxodo israelita. Más bien, esos acontecimientos o personajes históricos se convierten en figura de realidades superiores. En este punto puede verificarse un proceso de reelaboración teológica en la mente del hagiógrafo del NT que relaciona el tipo y el antitipo.

Ahora, la pregunta es: ¿la palabra τύποι de la frase se refiere a las realidades en sí mencionadas o a la actitud de los israelitas? Porque, el versículo 6 se traduce así: «y estas cosas sucedieron [como] figuras para nosotros, para que no seamos codiciosos de las cosas malas como ellos [las] codiciaron».

Evidentemente nuestra perícopa de estudio no se explica por sí misma de modo que deje de necesitar del contexto. De hecho, después del v. 6 comienzan las advertencias de san Pablo a los corintios para que no caigan en los mismos pecados del pueblo de Israel que refiere, y sufran en consecuencia el castigo por ello<sup>108</sup>.

Aunque es fácil que pueda entenderse que τύποι se ha de interpretar como ejemplo ético que exige imitarse, sin embargo el pronombre demostrativo ταῦτα no sólo hace referencia a los hechos en sí mismos, sino también en cuanto relacionados con la interpretación sacramental que hace el Apóstol de ellos.

Los hagiógrafos del NT ven el cumplimiento de la Escritura en los hechos y personajes de los que han sido testigos, algunos oculares. En este caso particular –uno de los propuestos como ejemplo frecuentemente– puede entenderse la intención del Apóstol de interpretar que esos hechos mencionados son anuncio de los sacramentos cristianos.

### Capítulo 3 LOS DONES DEL DESIERTO EN 1CO 10,1-6

Hasta aquí, hemos explorado el desarrollo de las tradiciones del éxodo en los escritos del AT y también en los escritos representativos de la literatura judía, que depende también del AT. En este capítulo trataremos de dilucidar el sentido de la exposición paulina, sirviéndonos de lo ya estudiado.

### 3.1. LA HISTORIA DE ISRAEL Y LAS TRADICIONES DEL ÉXODO

Se ha dicho con frecuencia que las Escrituras son «memoria colectiva» del pueblo de Israel<sup>109</sup>. En esta historia del pueblo de Israel se ve reflejada la humanidad; es, pues, la historia de las acciones de Dios y la salvación de los hombres.

Pablo trae a colación la historia de Israel para resolver un asunto de conciencia sobre la carne inmolada a los ídolos –tema de fondo en 1Co 8,1-11,1–. El Apóstol enseña a los corintios con autoridad, con hechos y con palabras. Razonando la respuesta a estos requerimientos, cita dos ejemplos: el suyo propio (1Co 9, sobre la renuncia de sus derechos por el bien de las almas) y el ejemplo de «nuestros padres», la generación del desierto y los dones que recibieron (1Co 10,1-13).

La historia se vive, pero también se narra, y se recurre a ella para aprender. Era práctica constante de los maestros en Israel. Pablo lo hace también en varias ocasiones: narra la historia en sus hitos más importantes para lección de los circunstantes.

A lo largo de nuestro estudio hemos reseñado pasajes que evocan los hechos y los dones de Dios al pueblo durante su travesía por el desierto; destaquemos: Sal 78 (una reminiscencia de la historia de Israel), Sal 105 (la historia de las bendiciones de Yhwh) y Sal 106 (la historia de Israel y sus pecados); también es importante Ne 9, 5b-37 (memoria de los dones de Dios a Israel). Estos textos están relacionados con la liturgia judía. En la literatura judía encontramos claro ejemplo de esta práctica en el T a Dt 1,1<sup>110</sup> –de manera especial en el TN1 y el TJI–.

Otro libro canónico del Antiguo Testamento que evoca sucesos de la historia del éxodo es el libro de la Sabiduría. En su segunda parte (cc. 10-19) interpreta aquellos hechos de la historia israelita bíblica que, probablemente, ya estaría en su fase final de redacción.

### 3.2. LA INTERPRETACIÓN PAULINA

El mismo Pablo nos ofrece la clave de su interpretación de la historia de Israel al utilizar las palabras τύποι (1Co 10,6) y τυπικῶς (v. 11). Sin embargo, no es una interpretación meramente conceptual. No se puede hablar todavía de exégesis tipológica propiamente dicha, tal como la entendemos ahora,

pero podría decirse que tenemos ante nosotros un ejemplo de ella en su fase inicial.

Es importante notar que el acento del texto paulino no resalta el cumplimiento de hechos anunciados –algo propio del *pesher*– sino que es una advertencia para los cristianos. Además, el Apóstol es claro en indicar que los acontecimientos referidos «sucieron para figura nuestra» (v. 6a), o que «fue escrito para aviso de los que hemos llegado al final de los tiempos» (v. 11)<sup>11</sup>.

Además de exhortar a los cristianos de Corinto a ser conscientes de los dones que les han sido dados, a semejanza de la generación del desierto, también interpreta como τύποι aquellos acontecimientos<sup>12</sup>. Así, «el paso del mar», «bajo la nube» y «en Moisés», son tipo del bautismo; el maná y el agua de la roca, son tipos de la Eucaristía; y la roca que dio agua a los israelitas en el desierto es tipo de Cristo.

Sin embargo, el Apóstol no habla aquí de la naturaleza del Bautismo y de la Eucaristía, no hace una disertación de los efectos de estos sacramentos. La intención de Pablo no es, pues, la de demostrar la relación que hay entre aquellos dones y acontecimientos y los sacramentos de la Nueva Alianza, y demostrar, en consecuencia, que aquellos acontecimientos no tendrían sentido sino en ser prefiguración de tales sacramentos. En efecto, aquellos acontecimientos de la historia israelita, y aquellos dones que recibieron, sucedieron realmente y tuvieron sentido en sí mismos. Esto explica las reservas de algunos a la hora de aplicar el método tipológico a este procedimiento de Pablo.

Como indica M. Mitchell, al Apóstol le interesa únicamente esbozar la analogía entre el Israel del desierto y la comunidad de los corintios y, al mismo tiempo, lanzar una advertencia. Y esto lo hace superponiendo la historia de la comunidad cristiana de Corinto sobre la historia de Israel. Por eso, no ha de buscarse en 1Co 10,1-4 una reflexión artificial sobre posibles «sacramentos» *per se* en Israel<sup>13</sup>.

### 3.3. «FUERON BAUTIZADOS EN MOISÉS, EN LA NUBE Y EN EL MAR»

Etimológicamente, el término βαπτίζω significa sumergir, bañar, empapar, y es un intensivo de βάπτω, término utilizado pocas veces en el NT. En la LXX sólo encontramos el verbo βάπτω (2R 5,14; Jdt 12,7) y no βαπτίζω, y sin circunscribirse a un contexto sagrado. En el NT, en cambio, las veces que aparece el verbo βαπτίζω, hace referencia exclusiva a su significado sacramental.

Por otro lado, la idea de la sacramentalidad del bautismo está presente en 1Co. Esta Carta es la que contiene mayor número de referencias al bautismo. Cuando el Apóstol hace referencia a la división en la comunidad, trae el recuerdo de haber bautizado a algunos miembros (1,13-17); este párrafo es una referencia directa al sacramento<sup>114</sup>. Así de clara, también, es la referencia al sacramento en 12,13, en donde el Apóstol indica que el bautismo adhiere a la persona a Cristo y a la Iglesia<sup>115</sup>.

*Bautizados en Moisés.* Esta frase es una fórmula semejante a las que encontramos en otras partes, como se muestra a continuación. En Rm 6,3 leemos: ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (los que fuimos bautizados en Cristo Jesús); en 1Co 1,13: εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; (¿habéis sido bautizados en nombre de Pablo?); en Ga 3,7: ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε (los que os habéis bautizado en Cristo); de manera semejante en Hch 19,5: ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (se bautizaron en el nombre del Señor Jesús).

Ninguna de las fórmulas anteriores se refiere, evidentemente, a una alternativa del bautismo cristiano. La frase «fueron bautizados en Moisés», no hace referencia a un grupo en la comunidad de Corinto que haya recibido un bautismo distinto del cristiano –puesto que hace referencia directa a la generación del desierto–, ni mucho menos sugiere la idea de un bautismo judío, del que el cristiano sea una continuación. El bautismo mediante la fórmula trinitaria, tal como la instituyó Cristo, sería el mismo que administraban en Corinto y en la Iglesia toda.

Así como encontramos en 1Co referencia directa al sacramento del bautismo, así también encontramos referencia directa a la trinidad de Personas en Dios<sup>116</sup>.

La frase «bautizados en Moisés» es de difícil interpretación<sup>117</sup>. La preposición εἰς en este lugar, traducida por «en», no tiene sentido locativo ni de movimiento. Como indica Thiselton<sup>118</sup>, la frase «bautizados en Moisés» viene a significar adherencia a alguien en nombre del cual el candidato es bautizado. Así, βαπτίζειν εἰς está en paralelo con πιστεύειν εἰς, que sugiere la dirección de la fe, pero no expresa un movimiento místico<sup>119</sup> distinto del cristiano.

San Pablo, en esta frase, utiliza el verbo βαπτίζω en aoristo pasivo, y lo aplica a la generación del desierto. Entonces, el ser «bautizados en Moisés» no se puede aplicar en el presente a los corintios: Moisés es un personaje pasado, aunque «perviviera» en «sus» escritos y en la vida y religiosidad del pueblo; la generación de la que se habla también es del pasado, la del desierto; y la acción

también se refiere al hecho concreto del paso del mar, que se dio una vez en la historia del pueblo de Israel.

Un rito judío que podría parecerse en la forma al bautismo es el del agua lustral (Nm 19,17-22), agua viva mezclada con cenizas obtenidas de la incineración de una vaca roja, y después asperjada sobre los objetos y las personas impuras<sup>120</sup>, pero se trata de una purificación legal en los casos de contaminación por tocar un difunto. Sin embargo, el rito de la circuncisión es más parecido al bautismo por su significado religioso. Por la circuncisión, una persona toma parte de la Alianza, pasa a ser un hijo de la Alianza. Por el bautismo, el hombre se hace nueva creatura, entra en la Iglesia, y en la comunidad de la Nueva Alianza<sup>121</sup>. Sin embargo, son ritos de consecuencias de distinto nivel, como cabe suponer.

Aunque es difícil aplicar en esta cita la relación tipológica entre Moisés y Jesucristo, las de arriba (Rm 6,3; Ga 3,7; Hch 19,5), al utilizar la misma sintaxis, lo sugieren fuertemente<sup>122</sup>: Moisés sería el «tipo» y Jesucristo el «antitipo». Así como los israelitas se adhirieron en la salvación a Moisés, así los corintios bautizados han sido salvados en Jesucristo.

*Bautizados en la nube y en el mar.* En primer lugar, 1Co 10,1 registra los acontecimientos de que «todos<sup>123</sup> [los israelitas] estaban bajo la nube y todos atravesaron el mar». Aunque el Apóstol no explicita que sea una columna, su alusión a la nube remite a la tradición de la columna de nube de Ex 13,21-22; 14,19-20.24, tradición insertada en el relato del paso del mar (Ex 13,17-14,31). En este relato no se habla siempre de la «columna de nube» y, además, se la menciona en paralelo a «la columna de fuego». La columna de nube y la de fuego, en estos relatos, realizan tres funciones: proteger, guiar e iluminar.

La evolución de la tradición, permite hacer esta lectura paulina. En el libro del Éxodo (cc. 16-40) se recogen otras tradiciones de la nube, la más importante es la nube de la Gloria<sup>124</sup>, regularmente en relación con las manifestaciones de Dios (teofanía) y la tienda del encuentro.

1Co 10,1 indica que los israelitas estuvieron «bajo» la nube. La acción del pueblo y la de la nube son como el anverso y el reverso de una misma acción: los israelitas permanecen «bajo» la nube; la nube permanece sobre los israelitas, es decir, los «cubre».

En Nm 14,14 se sugiere la idea de que la nube estaba sobre los israelitas; también en Sal 105,39 se menciona que Yhwh «desplegó una nube que los cubriese»; o en Sb 10,17 y 19,7 también se menciona la nube cubriendo al

pueblo de Israel en su viaje. En la literatura judía también aparece la nube con la función de «cubrir»<sup>125</sup>.

La acción de «cubrir» sugiere una idea distinta, aunque inclusiva, de la de «proteger». Que 1Co 10,2 diga que los israelitas «estuvieron» (ἦσαν) bajo la nube indica una acción, no un mero estado.

Por otro lado, hemos mencionado que Ex 13,17-14,31 recoge la tradición del paso del mar –con su importante colofón de 15,1-21, el canto triunfal–, y que este relato no tiene paralelo en otro libro bíblico, a semejanza de lo que sucede con el relato del maná y del agua de la roca.

Por su parte, Isaías 43,16-21 confiere un matiz escatológico al acontecimiento del paso del mar. Es verdad que sería muy aventurado ver en 1Co 10,1-2 una nota escatológica a la alusión del paso del mar, pero es innegable también que Pablo confiere al midrás que hace esta nota, auspiciada por el v. 11b, en donde se lee: «Todo esto les aconteció en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado al fin de los tiempos».

Podría pensarse que estos elementos naturales –la nube y el mar– contienen agua, y al ser el agua materia del bautismo, el Apóstol relacione aquellos elementos con el sacramento. O, por otro lado, que la nube sea figura del Espíritu Santo, como los Santos Padres lo interpretaron<sup>126</sup>; sin embargo, esta interpretación es alegórica.

¿De dónde, pues, el Apóstol hace del paso del mar una figura del bautismo cristiano?

Lo que se resalta tanto del paso del mar como del bautismo no es un elemento particular sino el acontecimiento en su efecto primordial: la salvación<sup>127</sup>. Esta idea está reforzada por el hecho de que se habla no de un «bautismo en Moisés», otro «bautismo en la nube» y un «bautismo en el mar», sino de uno solo en estas realidades.

En la historia de Israel, el paso del mar es el prototipo de salvación de Dios, y será así como se recordará siempre. Este acontecimiento marca un antes y un después en la historia del pueblo de Israel; así es como se recuerda luego en los Profetas y en los Escritos; así también goza de realce en la literatura judía<sup>128</sup>.

El pueblo de Israel, sometido a esclavitud, sin tener identidad propia más que en la promesa hecha a sus padres –una promesa casi olvidada–, después de pasar por el mar se transforma en un pueblo capaz de establecer un pacto con Dios. La promesa de ser hijo y confidente de Dios se hace realidad.

En 1Co 10,1-2, aunque se hable de la salvación de los israelitas en Moisés, ha de notarse que se habla también del bautismo, un concepto y una realidad

propios del Cristianismo. Aunque la frase «bautizados en Moisés» tenga una significación de adherencia en la salvación a un personaje concreto, al estar unidos al concepto cristiano del bautismo, esta salvación ha de interpretarse según la teología cristiana: salvación en Cristo.

En las religiones místicas del siglo I, la figura de Moisés también gozaba de renombre<sup>129</sup>. Insistimos en que la palabra «bautismo» es propia del cristianismo y, en la mentalidad paulina, cuando alguien es bautizado, se asocia a la muerte y resurrección de Cristo. Aunque hay que decir que este sentido exacto no es obvio en la expresión «bautizados en Moisés, en la nube y en el mar».

En efecto, algo parecido ocurrió a los israelitas que estaban prácticamente muertos, no sólo en su anterior vida sino también ante ese peligro latente de la persecución de los egipcios, y resucitaron a la vida cuando se abrió el mar y les dio paso, mientras que sus enemigos perecieron<sup>130</sup>.

Para Israel, los acontecimientos del éxodo fueron signos concretos que admiraron a Yhwh; para los cristianos, los ritos del Bautismo y la Eucaristía son signos tangibles de adherencia a Cristo, y no signos de muerte y resurrección<sup>131</sup>.

Cabe resaltar también que el relato del paso del mar en Ex 14 termina con una frase que resulta muy familiar al concepto del bautismo cristiano: «Y viendo Israel la mano fuerte que Yahvé había desplegado contra los egipcios, temió el pueblo a Yahvé, y creyeron en Yahvé y en Moisés, su siervo» (v. 31). La actitud que suscita en los israelitas el milagro es la fe en Yhwh y en Moisés. No se trata de un asentimiento a algo que es evidente sino que produce una adhesión que pone en juego toda la existencia, pues el resultado del milagro es la salvación de toda esta existencia<sup>132</sup>.

Aquí, como en las otras tradiciones que examinamos, vemos una evolución. Hay notas que pueden resaltarse y encontrar correspondencias que unen las realidades pretéritas a las presentes. Sin embargo, no hay que olvidar que el mérito del Apóstol es la interpretación que hace iluminado por la fe. Como indica G. Vermès, la profunda significación del bautismo en Pablo es concebida independientemente de la tradición judía: la relación entre el sacrificio de la Redención y el sacramento de la iniciación cristiana fue determinada por él a través de su experiencia y su conocimiento del misterio de Cristo<sup>133</sup>.

### 3.4. LA COMIDA Y LA BEBIDA ESPIRITUALES

El párrafo de 1Co 10,1-13 recuerda la peregrinación de Israel a través del desierto camino a la tierra prometida. Dones y avatares de esta historia, cuyas



tradiciones se encuentran en el Pentateuco –especialmente en los libros del Éxodo y de Números–, encuentran eco luego en el Deuteronomio y en los demás libros del AT, como ya hemos visto. Los comentaristas coinciden en que la comida y la bebida a que se refiere Pablo en esta sección se refieren al maná y al agua de la roca, incluso en el caso en que no se les mencione expresamente.

*El alimento espiritual.* Tanto la Sagrada Escritura como los escritos del judaísmo a los que hemos prestado atención, quieren explicar la procedencia natural del maná. Así es como encontramos una descripción del alimento en Ex 16,14-15.31 y Nm 11,7-9. Algo similar hace Flavio Josefo (*Ant.* 3,26-32), al referir que aún entonces, en el siglo I, el maná era conocido y aún se consumía como alimento.

Sin embargo, las tradiciones del maná en los escritos referidos tienen una carga teológica. Aún cuando se refiera una explicación natural del alimento, ese alimento ha sido proporcionado por Dios, sin intervención humana. El carácter milagroso del maná no ha de buscarse en su naturaleza sino en la forma de su obtención. Tres notas subrayan este carácter milagroso del maná: su procedencia divina, el tiempo oportuno en que aparece y el tiempo que duró su concesión (Ex 16,35; Jos 5,12).

Aunque nos enfrentamos siempre a la dificultad de datar las tradiciones en los distintos escritos, notamos ya en el relato inicial de Ex 16 –y en su paralelo de Nm 11,4-9– la característica sobrenatural del maná, especialmente en el v. 4, en donde se le denomina «pan del cielo». En los otros libros se le llama: «pan candel de ángeles» (LXX Sal 77,25a) o «pan de Fuertes» (TM Sal 78,25a), «pan de los cielos» (Sal 105,40), «pan [venido] del cielo» (Ne 9,15), y «alimento de ángeles» (Sb 16,20).

El T, además de mantener estos títulos referidos al maná en los pasajes paralelos al TM, aporta otras características que refuerzan su calificación sobrenatural. Por ejemplo, el TJI dice: «pan de los cielos, *que ha sido escondido para vosotros desde el principio*» (Ex 16,4.15) o la indicación de que se convertía en fuentes de agua viva cuando se derretía (TJI Ex 16,21). También pudieron contribuir a la concepción del maná como alimento espiritual las siguientes notas. Importante es la aparición del Verbo de Yhwh en el relato sobre el maná (TN1 Ex 16,4). También lo es la identificación que hace el TN1 del maná con Moisés (Ex 16,14: «qué es él (*o?* (*sic*): ¿es esto maná?), porque no conocían a Moisés [*o?* (*sic*): qué era aquello]. Y les dijo Moisés: Él [*o:* ello] es el pan que Yahweh os ha dado para comer»). Por su parte, el TJI Nm 22,28 indica que

el maná es la primera de las diez cosas que fueron creadas en la víspera del sábado.

En los escritos judíos que hemos reseñado, el maná también tiene títulos y denominaciones semejantes. El método interpretativo de Filón dio un giro a la consideración «inmaterial» del maná, especialmente en *Leg.All.* 3,162-176. Por ejemplo, caracteriza el maná como «comida celeste del alma» (nn. 162-164), o como símbolo de la palabra de Dios (n. 169); el maná procede del cielo (*Vit.Mos.* 1,201-202), o es comparable a la sabiduría (*Mut.* 258-260).

Por su parte, Josefo considera el maná como «rocío caído del cielo», «destinado a la salvación» de los israelitas, «insólito manjar», alimento «enviado por Dios» (*Ant.* 3,26-32). Es importante también cómo *LAB* 29,7-8 une la venida del mesías con una renovación del milagro del maná<sup>134</sup>.

*La bebida espiritual.* Por otro lado, el Apóstol, siguiendo la práctica frecuente para las alusiones al éxodo israelita, asocia las tradiciones del maná y del agua de la roca. El agua es un elemento tan vital como el alimento<sup>135</sup>.

La tradición del agua de la roca ha evolucionado igualmente. Insistimos en que algunos han sostenido que Ex 15,22-27 y 17,1-7 (Nm 20,1-13) son simples variantes de una misma tradición<sup>136</sup>.

Hemos destacado con anterioridad que el agua de la roca simboliza la Ley, tanto por el contexto amplio de la alianza y la entrega del Decálogo, como por el contexto inmediato de las citas de Ex 15,22-27 y 17,1-7, lo que se verá resaltado especialmente por el T.

El carácter milagroso del agua de la roca ha sido puesto de relieve en ocasiones (Dt 8,15). Dt 32,13 y Sal 81,17 aluden a este milagro con visos más legendarios, pero Sal 78 15-16.19; Sb 11,4.7b subrayan la prodigalidad de este don de Dios.

También es importante resaltar la aportación del T en la evolución de esta tradición, especialmente lo tocante al «pozo de María», aunque lo dejaremos para el siguiente epígrafe, sobre la roca que seguía a los israelitas. Confiere a la tradición del agua de la roca una mayor caracterización milagrosa, si cabe expresarse así.

Πνευματικός. Sin embargo, esta evolución de las tradiciones del maná y del agua de la roca no dan respuesta directa a la adjetivación que hace Pablo de este «alimento». Pablo llama «espiritual» al maná, lo mismo que hace con la «bebida» y la «roca» que seguía a los israelitas. Ciertamente, la terminología con la que se nombran el maná y el agua, según vimos más arriba, encauzan este concepto.

El adjetivo πνευματικός en este sitio ha recibido diversidad de interpretaciones<sup>137</sup>. Es claro que «espiritual» no significa «inmaterial» o «irreal», como no lo fueron estos dones en el desierto.

Malina sostiene que son tres los significados que se han dado a «comida» y «bebida» debido a este adjetivo: 1) el espíritu otorgado; 2) de figura o de profecía, con vistas a la Eucaristía; 3) de origen espiritual, celestial, divino<sup>138</sup>.

En 1Co, se encuentran numerosas referencias al Espíritu de Dios (cfr. 9,11; 12,1; 15,44.46)<sup>139</sup>, y no podría atribuirse a nuestro adjetivo más que un significado meramente simbólico<sup>140</sup>. Así, πνευματικός, aplicado a los dones del maná y el agua, realza su característica de una provisión milagrosa, es decir, «dones de un origen y una naturaleza celeste»<sup>141</sup>.

Si bien el agua de la roca puede hacer referencia al sacramento del bautismo, como lo interpretarán luego algunos Padres<sup>142</sup>, sin embargo, encontramos dos razones que pueden apoyar la interpretación eucarística: la primera se trata de cómo la Eucaristía se ingiere –en sus dos especies: el pan y el vino–, a semejanza del agua de la roca<sup>143</sup>; la segunda es la tradición del TJI Nm 20,11, en donde se lee: «Moisés levantó su mano y golpeó la roca con su vara dos veces; *la primera vez goteó sangre y la segunda vez* brotó mucha agua, y bebió la comunidad de Israel y sus ganados».

¿Tendría presente Pablo la práctica de mezclar agua con el vino, en la celebración de la Cena del Señor? De finales del siglo I tenemos el testimonio de Juan (Jn 19,34; 1Jn 5,6-8). También tenemos el testimonio de la práctica litúrgica que los Padres de la Iglesia regularon<sup>144</sup>. De manera semejante lo hace la *Didajé*, que utiliza la acepción «comida y bebida espirituales» aplicada a los elementos eucarísticos (10,3: πνευματικὴν τροφήν καὶ πότον), posiblemente después de haber leído a Pablo. En efecto, es posible, pero no determinante, que los corintios de los años sesenta pudieran conocer esta terminología referida a la Eucaristía.

*La Eucaristía en 1Co.* Así como está presente en 1Co la dimensión sacramental del bautismo, también lo está la de la Eucaristía.

En el mismo capítulo en donde se asienta nuestra perícopa de estudio hay alusiones claras a la Eucaristía. En los vv. 16-17.21 leemos: «La copa de bendición que bendicimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan. No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios».

Además de la carga teológica de este pasaje sobre la Eucaristía, puede resaltarse la unidad como efecto de la participación de la Eucaristía. Los primeros versículos (vv. 16-17) comparan el banquete eucarístico con la participación de los sacrificios de la Antigua Alianza, en la que entraban en comunión los fieles con el altar. El v. 21 contraponen el sacrificio eucarístico a los sacrificios paganos. Por lo tanto, la perspectiva de la Eucaristía en este lugar es sacrificial.

Semejante es, pues, al uso que hace Pablo en 1Co 10,3-4a, en donde indicaba reiteradamente: «*todos* comieron del mismo alimento espiritual y *todos* bebieron de la misma bebida espiritual».

Especial importancia tiene la exposición del Apóstol sobre la Eucaristía en el c. 11. No habrían pasado más de treinta años desde la institución del sacramento por Jesucristo, y los vv. 23-25 son el primer testimonio escrito de este hecho. Años después vendrán los relatos paralelos de los evangelios sinópticos<sup>145</sup>.

### 3.5. Ακολουθούσης πέτρας

*La piedra que seguía a los israelitas.* Si el don del agua es mencionado junto con los otros dones divinos –así lo hemos visto en Dt 8; Ne 9; Sal 78; 105–, resulta razonable y consecuente pensar que la fuente desde la que bebieron los israelitas les acompañaba. No se puede vivir sin alimento y sin agua en el desierto. En efecto, el maná caía todos los días<sup>146</sup> y la nube les guió en el camino durante los años del desierto<sup>147</sup>.

El participio ακολουθούσης que acompaña a πνευματικῆς πέτρας (1Co 10,4)<sup>148</sup> tiene el sentido preciso de seguir, pero incluye el sentido de acompañar, «ir con»<sup>149</sup>.

Aunque no se encuentre ningún escrito que sea fuente directa del uso paulino, el sentido sí se apoya en la Escritura. Los relatos de Ex 17,1-7 (Nm 20,1-13) y 15,22-27 indican hechos puntuales, pero la evocación posterior en los distintos escritos –con el uso del tiempo presente y la anotación de la abundancia del agua– sugerirán que fue un hecho de efecto permanente<sup>150</sup>.

Ahora bien, la tradición más cercana a la lectura paulina la hemos encontrado no en la *Tanak* sino en la literatura judía, en el pozo del que hablan el TJI y el TN1 a Nm 21,16-20 y en el agua de *LAB* 11,15<sup>151</sup> (cfr. 20,8). La primera cita puede ser anterior a la escritura de 1Co, lo que no puede afirmarse de *LAB*, que fue escrito después de la caída de Jerusalén (70 d.C.).

*La piedra identificada con Cristo.* Por un lado, LAB 11,15 no puede ser fuente de la tradición que recoge san Pablo en 1Co 10,4, por ser aquella cita posterior en su escritura; aunque cabe la posibilidad de que ambas elaboraciones tengan su origen en la misma tradición. Por otro lado, Pablo no habla del «agua» amarga que se volvió dulce sino que utiliza la figura de la «piedra», posiblemente por la influencia de Dt 32.

En cuanto a la otra cita, tanto en el TM como en los T, Nm 21,16 atribuye a Yhwh estas palabras: «Reúne al pueblo y *les dará* agua». Por otro lado, en el episodio de las aguas de Masá y Meribá (Ex 17,1-7), la relación entre Yhwh –o el «Verbo de Yhwh»– y la roca es muy sugerente: el «yo estaré allí ante ti, junto a la roca del Horeb» (TM, TO) del v. 6, se ha transformado en «mi Verbo estará situado sobre la roca en Horeb» (TN1), o «mi Verbo estará situado delante de ti» (TN1 variante).

En resumidas cuentas, las fuentes de que disponemos no recogen la tradición tal y como nos la propone el Apóstol. Más bien, en la elaboración paulina encontramos eco de las tradiciones veterotestamentarias y de la interpretación judía de distintas épocas<sup>152</sup>. En todo caso, si la tradición de 1Co 10,4 y la de LAB 11,15 no tienen su fuente en el T a Nm 21,16-20, revelan, al menos, que son contemporáneos.

Es interesante investigar los orígenes de la alusión, pero, como dicen Robertson y Plummer, no es la cuestión más importante<sup>153</sup>. Es más importante descubrir que Pablo, al escribir esa frase, pensaba en la preexistencia de Cristo y su divinidad<sup>154</sup>, aún cuando no sea su principal pretensión hablar directamente de ello.

En la enunciación paulina (1Co 10,4), el verbo εἶμι no está en tiempo presente sino en pretérito imperfecto (ἦν). Los exegetas sostienen que Pablo, en esta cita, no sólo aplica la figura de piedra a Cristo, sino que proclama su preexistencia. Pablo no escribe: «la roca *es* Cristo», lo que equivaldría a decir que la roca es un «tipo» de Cristo, sino «la roca *era* Cristo»<sup>155</sup>. De hecho, en Ga 4,24-25, Pablo usa el tiempo presente: Agar y Sara «*son* dos alianzas», o también en 2Co 3,17: «el Señor es el Espíritu».

Obsérvese cómo, al utilizar el verbo «ser» en tiempo pasado, Pablo no quiere traer el ejemplo al presente sino que quiere llevar a los lectores al pasado, quiere indicarles lo que entonces sucedía.

El atributo de la preexistencia de la Sabiduría<sup>156</sup> en el AT –Filón identificaba la roca que dio agua a los israelitas con la sabiduría<sup>157</sup>– fue traspasada a la roca peregrinante. Pero Pablo da un paso más: identifica esta piedra con Cristo<sup>158</sup>.

Como apoyo de este pasaje de 1Co 10,4 sobre la preexistencia de Cristo, Fee<sup>159</sup> propone el pasaje de 10,9 –en el mismo midrás que estudiamos–, en donde se lee la advertencia de Pablo: «Ni tentemos al *Señor* como algunos de ellos le tentaron...». La exégesis ha leído el texto como referido a Cristo<sup>160</sup>.

En muchos pasajes del AT, Dios se manifiesta (teofanía) como Roca. Son especialmente representativos el Cántico de Moisés (Dt 32)<sup>161</sup>, Is 44,8 y Sal 18,32<sup>162</sup>. Pero también los milagros, de los que hemos visto el desarrollo literario y teológico, tienen un cariz de teofanía. Basta leer las citas para cerciorarse de que el hagiógrafo busca salvar el honor y la gloria de Dios y, en consecuencia, dejar patentes el pecado y la deslealtad del pueblo.

En la mentalidad paulina, las atribuciones de Yhwh-Roca, se traspasan a Cristo. Nos resulta obvio considerar que Pablo tiene la fe cristiana y su conocimiento de Cristo presupone su divinidad. Tanto el AT como el resto de la literatura judía, dieron a Pablo numerosas ocasiones para leer que Cristo estuvo presente en aquellos acontecimientos.

Como advertimos en el capítulo 6, el uso de la expresión «Verbo de Yhwh», en el rabinismo del contexto paulino, no pudo entenderse como una hipóstasis divina, pues era incompatible con la fe judía de más estricto mono-teísmo.

El «Verbo de Yhwh» aparecía como creador, revelador y salvador en el T. En los textos que hemos revisado también le vemos intervenir. Con probabilidad, esta lectura ofreció a Pablo una oportunidad para ver la presencia activa del Verbo, Cristo, en aquellos acontecimientos.

1. INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1 Cor 10,1-13*, PUPS, Salamanca 2000.
2. WEIß, J., *Der Erste Korintherbrief* (Neudruck der völlig neu bearbeiteten Auflage von 1910; Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1970), pp. 210-213, 249-250.
3. Cfr. INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, p. 28.
4. ALLÒ, E.B., *Premier Épitre aux Corinthiens*, Gabalda, Paris 1934, p. 230.
5. INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, p. 29.
6. KLAUCK, H.J., «Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief», *NA* 15 (1982) 252-258, que tiende por la vía sacramentalista. WILLIS, W.L., *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Scholars Press, California 1985, pp. 123-163, que aboga por la inclusión en el contexto de nuestra cita y, más que poner énfasis en el sentido sacramental del pasaje, aduce contra la idolatría. Hace referencia también a la tesis doctoral de GARDNER, P.D., *The Gifts of God and the Authentication of a Christian. An Exegetical Study of 1 Corinthians 8-11:1*, University Press of America, Lanhan 1989, pp. 111-155. Desde el punto de vista retórico, la obra de H. Probst, *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des Antiken Briefes als Form der Paulinischen Korintherkorrespondenz (1Kor 8-10)* (Tübingen 1991, pp. 108-305), que hace una revisión crítica de la posición de los anteriores estudios y aboga por la unidad de la sección. En 1995 aparece otro trabajo que hace énfasis en la retórica: YEO, K.K., *Rhetorical Interpretation in 1 Corinthians 8-10. A formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic*, Brill, Leiden 1995. Una aportación novedosa es la de D. Newton en su obra *Deity and Diet, The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth* (Sheffield 1998, pp. 325-331), que considera que la sección poco estudiada de 9,1-10,13 es vital para la exhortación paulina ulterior de 10,14-11,1.
7. Léase, por ejemplo, lo siguiente: «In the other letters, serious arguments have been raised against the authenticity of such passages as 1 Cor 2:6-16; 4:6c; 6:14; 7:29-31; 10:1-22; 11:2-16 (or, more likely, only vv. 3-16); 11:23-25; 12:31b-14:1a; 14:34-35 (or perhaps vv. 33b-36); 15:3-11; 15:21-22; 15:31c; 15:44b-48; 15:56...» (WALKER Jr., W.O., «Interpolations in the Pauline Letters», en PORTER, S.E. [ed.], *The Pauline Canon*, Brill, Leiden 2004, pp. 189-235, esp. pp. 192s). Con todo, dice el autor del mencionado artículo, no todos los autores están de acuerdo con estas precisas e hipotéticas interpolaciones, ni mucho menos la mayoría. Cfr. *Idem.*, «The Burden of Proof in Identifying Interpolations in the Pauline Letters», *NTS* 33 (1987) 610-618.
8. COPE, L., «First Corinthians 8-10: continuity or contradiction?», *AThR* 72 (1990) 114-123.
9. MORENO GARCÍA, A.; SÁEZ GONZÁLEZ, R., «El problema de los idolotitos en 1Co 8-11 como humus de los banquetes judeo-cristianos», *EstB* 59 (2001) p. 52.

10. Trabajos valiosos son: COYE STILL, E., «Paul's aims regarding εἰδωλοθῦτα: A new proposal for interpreting 1 Corinthians 8:1-11:1», *NT* 44 (2002) 333-343; COPE, L., «First Corinthians 8-10», ya citado arriba.
11. Cfr. MUNDLE, W., «Imagen», *DTNT*, II, pp. 338-340, para la distinción entre εἰδωλον y εἰκόν, y el campo semántico en que se sitúan estos términos.
12. DÍAZ RODELAS, J.M., *Primera Carta a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 2003, p. 143.
13. Cfr. MURPHY-O'CONNOR, J., *Corinthe*, Cerf, Paris 1986, pp. 49-55.
14. Cfr. *ibid.*, sobre todo la descripción que hace en las páginas pp. 247-254.
15. Véase el estudio de INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, y su aportación al estudio de estas tradiciones en los libros del Antiguo Testamento y en la literatura extrabíblica, especialmente en la rabínica, pp. 46-143.
16. Léase la recensión a la obra de SCHMITHALS, W., *Gnosticism in Corinth. An investigation of the Letters to the Corinthians*, Avington, Nashville 1971, que se citará a continuación. Cfr. JEWETT, R., *JBL* 93 (1974) 630-632. Además, con probabilidad son distintos los adversarios de Pablo en 1Co y en 2Co; cfr. CARRÓN PÉREZ, J., «Los oponentes de Pablo en 2 Corintios», *EstB* 57 (1999) pp. 165-166.
17. Algunos opinan que «sabios» se refiere a los gnósticos que ya se encontraban entre estos cristianos de Corinto. Por ejemplo, SCHMITHALS, W., *Gnosticism in Corinth*. No ha de olvidarse que el Gnosticismo, como movimiento filosófico, no tuvo sus orígenes en el Cristianismo. Además, cuando Pablo escribió, aún no se trataba de ese movimiento que planteará más adelante problemas en el seno de la Iglesia.
18. M. Nanos sostiene que éstos eran los que procedían del paganismo. Cfr. NANOS, M.D., «The polytheist identity of the 'Weak', and Paul's Strategy to 'Gain' them: A new reading of 1 Corinthians 8:1-11:1», en PORTER, S.E. (ed.), *Paul: Jew, Greek and Roman*, Brill, Boston 2008, p. 190.
19. INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, pp. 36-41.
20. Cita los más recientes estudios sobre el tema: RICHTER, H.F., «Anstößige Freiheit in Korinth. Zur Literarkritik der Korintherbriefe (1 Kor 8,1-13 und 11,2-16)», en BIERINGER, R. *The Corinthian Correspondence*, Peeters, Leuven 1996, pp. 561-575; SCHMITHALS, W., «Die Korintherbriefe als Briefsammlung», *ZNW* 64 (1973) 263-288; SCHENK, W., «Der 1 Korintherbrief als Briefsammlung», *ZNW* 60 (1969) 219-243; Weiß, J., *Der Erste Korintherbrief*, p. 263.
21. Cfr. BAILEY, K.E., «The Structure of I Corinthians and Paul's theological Method with Special Reference to 4:17», *NT* 25 (1983) 152-181; MERKLEIN, H., «Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes», *ZNW* 75 (1984) 153-183; PROBST, H., *Paulus und der Brief*, pp. 108-305; MITCHELL, M.M., «Concerning ΠΕΡΙ ΑΕ in 1 Corinthians», *NT* 31 (1989) 229-256; «Eucaristía e iglesia en san Pablo», en BORNKAMM, G., *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 103-144, sobre todo las pp. 140-142.
22. Así lo indica Inostroza Lanas (*Moisés e Israel*, p. 41, n. 52): «Sostenemos el valor estructurante del contraste «todos – algunos» para toda la sección de cc. 8-10, a pesar de la crítica de K. K. Yeo (Leiden 1995) 77, que desestima la opinión de que el «uso retórico del término 'todos' y sus correspondientes opuestos es otro rasgo a favor de la unidad de estos capítulos». A Yeo esto no le convence porque el término se usa en toda la carta. En nuestra opinión, se ve claro el uso reiterado y deliberado de este contraste en la sección». La obra de K. K. YEO a la que se refiere Inostroza es: *Rhetorical Interpretation in I Corinthians 8-10. A formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural hermeneutic*, Brill, Leiden 1995.
23. INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, p. 42.
24. El pasaje de 9,19-23 dice: (19) Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· (20) καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· (21) τοῖς ἀνόμοις ὡς ἀνομος, μὴ ὢν ἀνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους· (22) ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω. (23) πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένομαι.



25. Otro pasaje resulta más esclarecedor; nos referimos en concreto a Rm 9,1-4, cuando habla de sus hermanos de raza, que no han reconocido la salvación que Dios les enviaba en Jesucristo: «Digo la verdad en Cristo, no miento –mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo–, siento una gran tristeza y un dolor incesante en el corazón. Pues *desearía ser yo mismo anatema, separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza según la carne* –los israelitas–, de los cuales es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas». Asimismo, leemos en Ga 1,10: «Porque ¿busco yo ahora el favor de los hombres o el de Dios? ¿O es que intento agradar a los hombres? Si todavía tratara de agradar a los hombres, ya no sería siervo de Cristo». Cfr. CHADWICK, H., «All things to all men. 1Cor. IX.22», *NTS* 1 (1954) 261-275.
26. Compárense las citas: 6,12: Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος. 10,23: Πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.
27. MORENO GARCÍA, A.; SÁEZ GONZÁLEZ, R., «El problema de los idolotitos», p. 59.
28. Cfr. 1Co 3,9, especialmente. También 14,3.5.12.26.
29. Así lo sostiene NOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, pp. 41-43.
30. En la cultura judía, el trato con una mujer seductora o con una extranjera era considerado ya como un acto de infidelidad a Dios, pues arrastraba a la idolatría. «Entre las historias más paradigmáticas recogidas en los escritos tradicionales del Judaísmo acerca del peligro de contaminación idolátrica entrañado por mantener relaciones amorosas con mujeres extranjeras destacan la de Zimrí y la madianita (Nm 25), la de Salomón y sus numerosas esposas y concubinas extranjeras (1R 11,1-13), y la de Ajab y Jezabel (1R 16,29-33). En Esd 9,1-2 se asume que el mero hecho de casarse con una mujer extranjera es ya un acto de infidelidad a Dios» (MIQUEL, E., *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la Sociología del Conocimiento*, Verbo Divino, Estella 2007, p. 347, n. 155).
31. Además de la bibliografía referida, cfr. Perrot, Ch., «Les exemples du désert (1 Co. 10.6-11)», *NTS* 29 (1983) 437-452.
32. Al respecto, escribe Díez Macho: «1 Cor 10,1-13 es una actualización derásica de diversos textos del Antiguo Testamento aludidos por breves palabras» (DÍEZ MACHO, A., «Deraš y exégesis del Nuevo Testamento», *Sef* 35 [1975] 37-89, p. 89). En este artículo, el autor hace una referencia a pasajes concretos del NT considerados midrásicos. Ofrece una relación pronta especialmente de los pasajes evangélicos, pero no es de menor valor la relación que hace de los pasajes paulinos. Otro estudio aporta: «Los motivos del Éxodo ocupan un lugar importante en 1Co 10,1-11 donde se encuentra un *midrás haggádico homilético*, tomado de Ex 13ss y Nm 11-25, trasponiendo, al propio tiempo, la correspondiente haggadá sinagoga al derás cristiano. El propio texto califica la exégesis derásica de los pasajes del Éxodo que asume como exégesis tipológica (vv. 6.11). Aquellos elementos: la nube, el mar, el maná, son para Pablo tipo del Bautismo y de la Eucaristía. La roca, que según el midrás seguía a los israelitas por el desierto, es interpretada cristológicamente por medio del procedimiento derásico *péser*: «la roca era Cristo», tal como viene a ser confirmado por el comentario siguiente del v. 6: «*Estas cosas* (ταῦτα) sucedieron en figura...». Finalmente, toda la haggadá moral que desarrolla a continuación está también inspirada en motivos del Éxodo» (DEL AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico*, p. 240).
33. Para una definición de midrás, recurrimos a Agustín del Agua: «En la literatura tradicional el concepto de midrás se utiliza con tres sentidos técnicos distintos. A partir del significado fundamental de midrás como «investigación» –que, semánticamente, incorpora el sentido de «buscar», «investigar», de la raíz *darás*–, éste se refiere, en primer lugar, al *proceso/actividad* por el que se determina la interpretación de textos bíblicos; describe, en segundo lugar, los *resultados* de dicha investigación: lo *indagado*, es decir, no obvio; y, en tercer lugar, indica las *colecciones* de material midrásico obtenido de las investigaciones bíblicas (*Midrás Rabbah*... etc.). Por tanto, en el fondo, midrás no es un género de interpretación, sino una posición

- interpretativa, un modo de leer el texto sagrado» (DEL AGUA PÉREZ, A., «El mundo del midrás/derás. Investigaciones recientes sobre midrás/derás», *EstB* 50 [1992] p. 322). Como indica el mismo autor, «en España, el Prof. A. Díez Macho propuso utilizar el término derás para indicar la acción de interpretar la Escritura y reservar el término midrás para los resultados, tanto para hacer referencia a composiciones pequeñas como grandes (los *midrasim*)» (p. 322).
34. Cfr. PORTON, G.G., «Defining Midrash», en NEUSNER, J. (ed.), *The Study of Ancient Judaism*, I, Scholars Press, New York 1981, p. 62.
  35. Cfr. ELLIS, E.E., *Prophecy and Hermeneutic in early Christianity: New Testament essays*, Mohr, Tübingen 1978, pp. 160-162.
  36. Cfr. DEL AGUA PÉREZ, A., «El mundo del midrás/derás», p. 323.
  37. Díez MACHO, A., «Deraš y exégesis», p. 38.
  38. DEL AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico*, pp. 83ss.
  39. Cfr. Díez MACHO, A., «Deraš y exégesis», p. 38. También dice en este mismo lugar: «Para ellos –los rabinos– la Biblia no sólo puede tener un *sensus plenior*, un *tartey mišma'* (doble sentido): la Biblia tiene un sentido plenísimo, inagotable, cosa que el rabinismo expresa con la famosa frase «yeš šib'im panim laMiqra»: «La Biblia tiene setenta caras» (*BeMidbar Rabbá* 13,15); tiene sentido para todos los tiempos y circunstancias».
  40. Ciertamente, el entorno del midrás es mucho más amplio y complejo. Nos hemos limitado a dar algunas referencias que puedan iluminar nuestra exposición. Por eso, remitimos a estudios sobre el tema: DEL AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico* (que hemos citado anteriormente); STRACK, H. L.; STEMBERGER, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Verbo Divino, Estella 1996.
  41. DEL AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico*, p. 289.
  42. La conjunción γάρ, que usualmente tiene valor causal, en muchos casos se utiliza para «enlazar y continuar», es decir, hace la función del δέ «continuativo»; de hecho, la crítica textual testimonia variantes de este caso concreto. Cfr. ZERWICK, M., *El griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1997, p. 191.
  43. Cfr. LIMBECK, M., Θέλω, DENT, I, col. 1844.
  44. Cfr. GARCÍA SANTOS, A.Á., *Introducción al griego bíblico*, Verbo Divino, Estella 2002, p. 71.
  45. Cfr. SCHMITHALS, W., Ἀγνοέω, DENT, I, cols. 63-64.
  46. Cfr. Rm 1,13; 11,25; 1Co12,1; el uso de esta fórmula es frecuente en cartas y tratados del siglo I. Por ejemplo: FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 13, 354; Epicteto, *Disertaciones* 4.8.27. Cfr. BDAG (DANKER, F.W. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago 2000), p. 12.
  47. BEUTLER, J., Ἀδελφοί, DENT, I, col. 87.
  48. Con la consiguiente aclaración de que cronológicamente la aparición de ἀδελφοί en el segundo evangelio es posterior a la de 1Co; ciertamente, la tradición que subyace a la perícopa del evangelio es anterior a la escritura de 1Co.
  49. MICHEL, O., Πατήρ, DENT, II, cols. 829-830.
  50. En Ga 6,16 utiliza la expresión: «el Israel de Dios», aplicándolo al grupo de los creyentes. Esta conciencia impregna el pensamiento de Pablo. En Ga 3,29 se lee: «Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa». Distingue el Apóstol entre el nuevo Israel (cfr. además, Rm 9,6-8), que es la Iglesia, y el antiguo Israel, «según la carne», es decir, el Israel de la historia (cfr. 1Co 10,18; 2Co 5,17; Rm 4,1.11-12.16-18). Volveremos luego sobre esta distinción. En la Iglesia perdurará este sentir. El papa Clemente Romano lo utiliza en el mismo sentido, dirigiéndose a los mismos destinatarios de 1Co (cfr. *1Cle* nn. 4, 31, 60 [τοῖς πατέρασιν ἡμῶν]).
  51. Otras pruebas del uso retórico de πᾶς son los pasajes: 9,19 (πάντων - πᾶσιν, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos); 9,22b (πᾶσιν - πάντα, me he hecho todo para todos); 10,33 (πάντα - πᾶσιν, agradecer a todos en todo).

52. Por ejemplo: נָחַם (Jr 10,13: la nube que se levanta); נָחַם (Jb 36,27; etc.; también traducida alguna vez por «fuente»); שָׁמַיִם (Sal 77,18; etc.; también en otras ocasiones es equivalente de «cielos»); נָחַם y sus derivados (2S 22,12, etc.); נָחַם (cfr. Ex 19,9; Jb 26,8; 37,11; Is 44,22). Cfr. el estudio pormenorizado del vocabulario realizado por LUZARRAGA, J., *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1973, pp. 13-41. Como signo de la presencia y del amparo de Dios, cfr. ASENSIO, F., *Yabveh y su pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1953, pp. 124-132.
53. Ὑπό + acusativo significa «bajo» o «debajo».
54. Cfr. CONZELMANN, H., *1 Corinthians*, Fortress, Philadelphia <sup>3</sup>1985, p. 165.
55. Cfr. BUSSE, U., Διέρχουμαι, DENT, I, col. 976.
56. Cfr. KRATZ, R., θάλασσα, DENT, I, col. 1809.
57. Cfr. NESTLE, E.; ALAND, K., *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>27</sup>2006.
58. Traducción de βαπτω, aunque regularmente este verbo hebreo es traducido en la LXX por el verbo βάπτω. Cfr. 2R 5,14; Jdt 12,7.
59. Las referencias en 1-2Co aparecerán arriba. En las otras Cartas, véanse: Rm 6,1-11; Ga 3,26-28; Ef 1,13-14; 4,4-6.30; 5,25-27; Col 2,11-12; 1Tm 6,11-14; Tt 3,5-7.
60. Cfr. BENOÎT, A.; MUNIER, Ch., *Le Baptême dans l'Eglise ancienne (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*, Peter Lang, Bern 1994, p. XCV.
61. «En el NT se menciona a Moisés 80 veces, a Elías 40 veces, y a David 59 veces. Esto demuestra ya que el cristianismo primitivo consideró a Moisés como la figura más destacada de la historia precedente, y que se sentía vinculado con esta figura. Es tradición recibida del judaísmo» (Fitzer, G., Μωϋσῆς, DENT, II, col. 357).
62. Por el momento nos referimos a la forma griega del nombre. Son importantes los testimonios de Filón de Alejandría (*Vit.Mos.* 1, 17: εἶτα δίδωσιν ὄνομα θεμένη Μωϋσῆν ἐτύμως διὰ τὸ ἐκ τοῦ ὕδατος αὐτὸν ἀνελεῖσθαι τὸ γὰρ ὕδωρ μῶυ ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι) y de Flavio Josefo (*Ant.*, 2, 228: τὸ γὰρ ὕδωρ μῶ, οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὕσῆς (ἢρ ἔσης) δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας. Cfr. *Apion.* 1, 286). Aunque podría aducirse la posible influencia bíblica en la explicación de estos autores citados.
63. Cfr. HERRMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1985, p. 89, n. 33 (traducción de *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* al español de Rafael Velasco Beteta, Manuel Olasagasti y Senén Vidal).
64. Mucho se ha estudiado el tema, aunque no hay pruebas concluyentes. Es esclarecedor el artículo de GRIFFITHS, J.W., «The egyptian derivation of the name Moses», *JNES* 12 (1953) 225-231.
65. Éste ha sido el sentir común de los exegetas, y defendido expresamente por R. Rendtorff («Egipto y la distinción mosaica», en ASSMANN, J., *La distinción mosaica. O el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid 2006, pp. 142-144), ante el pensamiento expresado por J. Assmann en su libro *Moisés el egipcio* (cfr. cita siguiente).
66. Cfr. ASSMANN, J., *Moisés el egipcio*, Oberón, Madrid 2003.
67. ROBERTSON, A.; PLUMMER, A., *First Corinthians*, p. 200.
68. Por ejemplo, la «Biblia de Navarra» traduce: «bajo el mando de Moisés todos fueron bautizados» (*Sagrada Biblia*, trad. y notas de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 2004); también la traducción de Cantera – Iglesias: «se bautizaron [para unirse] a Moisés» (*Sagrada Biblia*, traducción y notas de CANTERA BURGOS, F.; IGLESIAS GONZÁLEZ, M., BAC, Madrid 1975); y la de Nacar – Colunga, que cambia el verbo por otro, desapareciendo toda alusión al bautismo: «siguieron a Moisés» (*Sagrada Biblia*, traducción y notas de Nacar Fuster, E.; Colunga Cueto, A., BAC, Madrid <sup>50</sup>1991).
69. Cfr. ROBERTSON, A.; PLUMMER, A., *First Corinthians*, p. 201.
70. En la prosa ática, el presente es ἐσθίω, mientras la forma usual es ἔδω. Cfr. PABÓN DE URBINA, J.M., *Diccionario Manual Griego-Español (VOX)*, Cremagrafic, Barcelona <sup>18</sup>1997, p. 171, col. 2.

71. BAUDER, W., «Hambre, sed», DTNT, II, p. 252.
72. Cfr. KREMER, J., Πνεῦμα, DENT, II, col. 1025. Téngase en cuenta lo que el autor dice acerca del empleo de πνεῦμα referido a Dios: al ser tan amplio y diverso su uso, su contenido semántico es diferente en los diversos escritos del NT.
73. Cfr. LACUEVA, F. (trad.), *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Terrasa, Barcelona 1984, nota a 1Co 10,3: «Espiritual: llama así al maná por venir 'del cielo'».
74. Dice el Sal 77,25a [LXX]: ἄρτον ἀγγέλων, «pan candeal [es decir, de harina más pura, de mayor calidad] de ángeles»; mientras que el TM (Sal 78,25a) dice: לֶחֶם אֱבִירִים, «pan de Fuertes», con los consiguientes versículos anteriores que sugieren una interpretación de origen celeste; Sb 16,20: ἀγγέλων τροφήν, «alimento de ángeles».
75. La manutención del pueblo en el desierto se debe a la intervención extraordinaria que Dios prodigó con él. Las características del pan (el hagiógrafo del Éxodo no da una definición sino una descripción del milagroso alimento), la forma de su concesión por parte de Dios, el tiempo largo de su goce por parte del pueblo, son características que permiten juzgar el hecho como milagroso. Así lo explica la monografía titulada *El maná bíblico y la crítica* (de E.M.M., Centro de Publicaciones católicas, Madrid 1913) en su capítulo III titulado «Maná de la Biblia», pp. 26-35.
76. Tema aparte es estudiar el alcance eucarístico del uso de εὐχαριστήσας en esta tradición que Pablo recoge.
77. Cfr. ROBERTSON, A.; PLUMMER, A., *First Corinthians*, p. 201.
78. Cfr. PALZKILL, A., Πίνω, DENT, II, col. 934.
79. PALZKILL, A., Πίνω, cols. 936-937.
80. Esto es lo que encontramos en cualquier voz de diccionario bíblico. Una monografía que va en esta línea es la de ALVES, H., *Símbolos en la Biblia*, Sígueme, Salamanca 2008, pp. 419-429.
81. Cfr. PERPIÑÁ Y GRAU, R., «Exégesis Bíblica de Roca=Dios. Dialéctica del monoteísmo ante los primitivos mitos de la idolatría, roca(s) = dios(es)», *Salmant* 17 (1970) 515-528. Por ejemplo, citas fundamentales que habrían de interpretarse en este sentido, estudiadas por el autor, son: Dt 32, Is 44,8; 51,1; Jr 2,27; Sal 95 y 96; etc.
82. Cfr. SCHNEIDER, G., Ακολουθέω, DENT, I, col. 146.
83. Cfr. ΚΙΤΤΕΛ, G., Ακολουθέω, en ΚΙΤΤΕΛ, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, Michigan 1964-1976 (Bromiley, G.W., trad.), pp. 210s.
84. Cfr. FEE, G.D., *Pauline Christology. An exegetical-Theological Study*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2007, pp. 95-97.
85. Cfr. *ibid.*, p. 95.
86. Cfr. HAHN, F., Χριστός, DENT, II, col. 2120.
87. *Ibidem*.
88. Cfr. FEE, G.D., *Pauline Christology*, pp. 157-159 y 205-206. Como explica Hahn, en ocasiones aparece Χριστός solo o acompañando a otro título –entonces se ha de entender como nombre propio–. En otras ocasiones acompaña al nombre de Ἰησοῦς; entonces, Χριστός se convierte en un «sobrenombre», pero con carácter titular (cfr. Hahn, F., Χριστός, col. 2121).
89. Cfr. NEBE, G., Πλείων, DENT, II, cols. 973-976.
90. Cfr. LÉGASSE, S., Εὐδοκέω, DENT, I, cols. 1652-1654.
91. En el manuscrito 081, ὁ θεός está omitido. Cfr. NESTLE, E.; ALAND, K., *Novum Testamentum Graece*.
92. Obsérvese el sujeto, el objeto y la acción del verbo εὐδόκησεν en diversas traducciones castellanas. En la Biblia de Jerusalén: «la mayoría de ellos no fueron del agrado de Dios» (Desclée de Brouwer, Bilbao 1967); la Biblia de Navarra: «la mayoría de ellos no agradó a Dios»; la traducción de Cantera – Iglesias: «Dios no se agradó en la mayoría de ellos»; la edición de Bover – Cantera: «en la mayor parte de ellos no se agradó a Dios» (*Sagrada Biblia*, traducción y notas de BOVER, J.M.; CANTERA BURGOS, F., BAC, Madrid 1961); la traducción de Nacar – Colunga: «Dios no se agradó de la mayor parte de ellos».

93. Cfr. Nm 14,30-32.
94. Si εὐδοκέω significa «complacerse», en 1Co 10,5 la negación (οὐκ εὐδοκησεν ἐν) no sólo indica una falta de complacencia por parte de Dios sino más bien una reprobación, un rechazo (cfr. Schrenk, G., Εὐδοκέω, en KITTEL, G. [ed.], *Theological Dictionary of the New Testament*, II, p. 741).
95. ROBERTSON, A.; PLUMMER, A., *First Corinthians*, p. 202.
96. TM: וּפְתַרְתֶּם אִתָּם יִפְלוּ בַמִּדְבָּר הַזֶּה. Cfr. Nm 14,16.23.29-32. Es una alusión clara a este texto, aunque no coincidan en la redacción. Véase la versión griega de la LXX: καὶ τὰ κῶλα ὑμῶν πεσεῖται ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ (Nm 14,32; cfr. 26,65). La Carta a los Hebreos es, hasta cierto punto, más fiel a este pasaje de Nm: οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν, ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ; (Hb 3,17b: «¿No fue acaso contra los que pecaron, cuyos cadáveres cayeron en el desierto?»).
97. Ésta es una constante en la mente de Pablo: que la reminiscencia de los hechos del éxodo del pueblo elegido son una advertencia a la comunidad de los corintios, a toda la Iglesia.
98. Esta frase ofrece cierta dificultad, quizá menos en el sentido que en la traducción. Véanse las diversas traducciones: «estas cosas sucedieron para ejemplo nuestro» (Biblia de Jerusalén) «estas cosas sucedieron como en figura para nosotros» (Biblia de Navarra), «y esas cosas fueron símbolos nuestros» (Cantera – Iglesias), «estas cosas fueron figuradas referentes a nosotros» (Bover – Cantera), «esto fue en figura nuestra» (Nacar – Colunga).
99. Cfr. HACKENBERG, W., Γίνομαι, DENT, I, col. 744. El autor señala que γίνομαι es la forma jónico-helenística, única forma utilizada en el NT, en vez de γίνομαι.
100. Cfr. SCHNEIDER, G., Ἡμεῖς, DENT, I, cols. 1783s.
101. Muchas ediciones castellanas traducen esta frase de 1Co 10,11 así: «los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos». Las últimas palabras constituyen la expresión que escuchamos frecuentemente de Ga 4,4: «al llegar la plenitud de los tiempos». Cfr. ambas citas en la traducción española de la Biblia de Jerusalén. Sin embargo, las correspondientes citas griegas son distintas entre sí (1Co 10,11: τὰ τέλη τῶν αἰώνων; Ga 4,4: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), aunque son similares en su sentido escatológico. La llegada del Mesías esperado por siglos se ha hecho efectiva, y ha inaugurado esta etapa de la salvación, última de la historia, en espera de su consumación final y perfecta.
102. G. Schunack (Τύπος, DENT, II, col. 1799) advierte que 5x aparece en las cartas paulinas y 3x en las «deuteropaulinas», de un total de 15 apariciones del término en el NT. He aquí el elenco de estas citas paulinas: Rm 5,14; 6,17; 1Co 10,6; Flp 3,17; 1Ts 1,7; 2Ts 3,9; 1Tm 4,12; Tt 2,7.
103. De las citas que hemos recogido en la anterior cita a pie de página, sólo las de Rm y 1Co pueden entenderse como del método de interpretación tipológica en un sentido más o menos amplio; el resto de casos albergan el concepto de ejemplo ético a imitar. Pero hay que tener presente que «la tipología todavía no ha cuajado en Pablo en un método que se pueda emplear técnicamente» (MÜLLER, H., «Modelo», DTNT, III, p. 109).
104. «Il convient de noter d'ailleurs qu'il est impossible d'établir une distinction radicale entre la typologie et l'allégorie et que l'effort d'intériorisation présupposé par la l'allégorie est essentiel à la pensée chrétienne» (cfr. FEUILLET, A., «L'explication typologique des événements du désert en 1 Co 10,1-4», SMR 8 [1965] p. 115).
105. J. TREBOLLE (*La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 31998, pp. 482-483) explica que la interpretación tipológica puede ser de carácter cósmico, histórico, geográfico, o basada en personajes bíblicos.
106. DHEILLY, J., *Diccionario bíblico*, Herder, Barcelona 1970, p. 1232.
107. Cfr. TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, p. 594.
108. El v. 6b es una fórmula de transición entre la primera parte expuesta y la segunda por venir. Por eso, Carideo considera que forma parte de la sesión siguiente. Cfr. CARIDEO, A., «Il Mi-drash Paolino di 1 Cor 10,1-22. L'azione liturgica come sintesi tra l'evento storico-salvifico e l'esistenza cristiana», RL 67 (1980) p. 626.

109. Por ejemplo, SKA, J.L., *Los enigmas del pasado*, pp. 5-11.
110. Además de haber detenido la atención en ello en el capítulo 6, cfr. SÁNCHEZ CARO, J.M., «Las recensiones targúmicas. Estudio de T. Deut. 1,1», *Salmant* 19 (1972) 605-634; *Idem.*, «Tradiciones del Targum palestinese a Dt 1,1», *Salmant* 26 (1979) 101-124.
111. A este respecto, dice Schunack: «Es sumamente improbable que Pablo haya asociado con el término τύπος dos significados completamente dispares. Por eso, en 1 Cor 10, 6.11 hay que proceder partiendo del significado, exegéticamente probado, del *modelo plasmador*, de la *prefiguración*» (SCHUNACK, G., Τύπος, col. 1805).
112. Martelet propone tres puntos de vista desde los que se puede estudiar el pasaje de 1Co 10,1-11: sacramental, figurativo y parenético. Cfr. MARTELET, G., «Sacrements, figures et exhortation en 1 Cor. X, 1-11», *RSR* 44 (1956) 321-359 y 513-559, esp. 325.
113. Cfr. MITCHELL, M.M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: an exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*, John Knox Press, Louisville 1993, p. 251.
114. El verbo βαπτίζειν aparece seis veces en este pasaje de 1Co 1,13-17: ἐβαπτίσθητε, dos veces (vv. 13 y 15); ἐβάπτισα, tres (vv. 14 y 16); βαπτίζειν, una (v. 17). Aunque el contexto de la alusión al bautismo sea la división de la comunidad, hace clara referencia al sacramento. Cfr. PASCUZZI, M., «Baptism-based Allegiance and the Divisions in Corinth: A Reexamination of 1 Corinthians 1:13-17», *CBQ* 71 (2009) 813-829. Otro tema es la idea que tendrían las diversas facciones de la comunidad acerca de los efectos de este sacramento. La referencia al bautismo en este sitio indica, en primer lugar, la adhesión a la Iglesia; en segundo lugar, está presente la idea de la salvación por el sacramento, como en nuestra cita de 1Co 10,2. En tercer lugar cabe sugerir la idea de adhesión a la persona por la cual se bautiza alguien. De ahí, efectivamente, los grupos en que se ha dividido la comunidad, lo que ha merecido la reprobación por parte del Apóstol.
115. Sólo como indicación de un pasaje más, aunque de más difícil interpretación, tenemos 1Co 15,29, en donde se habla de un «bautismo en la muerte».
116. Por ejemplo: 1Co 2,10-16 y el conocimiento de la interioridad divina; 6,11: «habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios»; 6,14.15.19 y la inhabitación divina en el alma; 12,4-6: «Hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu; diversidad de ministerios, pero un mismo Señor; diversidad de actuaciones, pero un mismo Dios que obra todo en todos». Dirigida también a los corintios, 2Co 13,13, una invocación de probable calco litúrgico: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros».
117. Eso llevó a G. Gander a creer que el Apóstol escribió un bosquejo arameo de la Carta, y que el escriba que la pasó al griego leyó עבר (bautizado) donde debía leer עבר (pasar). Cfr. Gander, G., «1 Cor X:2. Parle-t-il du bapteme?», *RHPbR* 37 (1957) 98. Esto no está en consonancia con el modo habitual del Apóstol de servirse de la LXX, como lo hace en 1Co 10,1-13, especialmente en el v. 7.
118. Cfr. THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 725.
119. Cfr. SCHNACKENBURG, R., *Baptism in the Thought of St Paul. A study in Pauline theology*, Blackwell, Oxford 1964, p. 23.
120. Existían en el judaísmo baños rituales, pero no constituían ritos de iniciación sino de purificación. Cfr. Ex 29,4; Nm 8,6-7; Dt 23,11. También en Qumrán encontramos prescripción de baños rituales: *IQS* 5,13; *CD* 9,21-23; 10,10.13.
121. Ésta es la idea sugerida por VERMÈS, G., «Baptism and Jewish Exegesis: New Light from ancient sources», *NTS* 4 (1958) 308. Ogara se inclina también por esta aplicación tipológica. Cfr. OGARA, F., «Haec... in figura contingebant illis», *VD* 15 (1935) 232.
122. Inostroza se inclina por que no es ésta una tipología, amparándose en que el resto del corpus paulino no sugiere tal identificación tipológica. Cfr. INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, p. 185.

123. Feuillet resalta el valor del πάντες de la perícopa: «Paul insiste sur πάντες. Cette insistance numérique ne doit pas venir directement de l'Exode, où l'idée de totalité est seulement suggérée en 14, 28-30 par le contraste entre les Égyptiens dont 'pas un n'échappa' et les enfants d'Israël qui furent sauvés. Mais l'idée de totalité est formellement exprimée en Sg 19, 8: 'Protégé par ta main, ton peuple entier franchit la Mer Rouge'» (Feuillet, A., «L'explication «typologique» des événements du desert en 1 Co 10, 1-4», *SMR* 8 [1965] 122).
124. En el apartado 5.1.2. hemos visto el desarrollo de la tradición de la nube. Es interesante verificar, en el libro del Éxodo, que «la columna de nube», unida a la «columna de fuego», tan sólo es protagonista en el relato del paso del mar; en otro contexto, se trata tan sólo de una rememoración de esta tradición.
125. Por ejemplo, en TJI Ex 12,37, en el relato de las siete nubes que acompañaban al pueblo de Israel, una nube los cubría y los protegía de las dificultades generadas por las fuerzas de la naturaleza venidas de arriba.
126. Cfr. DULAËY, M., *Bosques de símbolos*, Cristiandad, Madrid 2003, p. 159. Robertson y Plummer, a propósito de esta comparación, dicen: «To make the cloud the Holy Spirit and the sea the water is forced and illogical» (ROBERTSON, A.; PLUMMER, A., *First Corinthians*, p. 200).
127. Quizá más que los efectos del paso del mar –la liberación y la alianza–, como sostiene Inostroza, hay que hablar del «efecto»; nos referimos al efecto global de la salvación. Cfr. INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, p. 184.
128. Recuérdense, por ejemplo, las notas características del TP a Ex 15,1-21, en donde se realiza el castigo de los soberbios, la alabanza de los niños de pecho a Dios como Padre, la discusión entre la tierra y el mar, y la proclamación del reinado de Dios. O también en Filón, que ve en este portento una imagen de la salvación del pueblo y, en la muerte de los enemigos, la muerte del pecado (*Ebr.* 111).
129. Cfr. BADKE, W.B., «Baptised into Moses – Baptised into Christ: A Study in Doctrinal Development», *EvQ* 60 (1988) 23-29, esp. 26-27; GAGER, J.G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Abingdon Press, Nashville 1972, pp. 134-161.
130. Una interpretación que resalta el simbolismo de Ex 14 la encontramos en SKA, J.L., *El camino y la casa*, pp. 23-39, esp. p. 33.
131. Cfr. BADKE, W.B., «Baptised into Moses», p. 28.
132. Se trata no solo de un cambio de vida –cfr. *ibidem*– sino de la exigencia de la fidelidad en su pleno sentido, que es más propio de la teología bautismal.
133. Cfr. VERMÈS, G., «Baptism and Jewish Exegesis», p. 308.
134. Acerca de la evolución de la tradición sobre el maná, J. Jarne Ubieto (*Historia y Exégesis de Ex 16*, tesis de doctorado defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 6.XI.1995, *pro manuscripto*, pp. 153-154), compendiando las conclusiones a que llega C. Bravo («El milagro de los relatos del Éxodo», I, *EstB* 26 (1967) 370-381), dice: «El desarrollo de la tradición nos conduce a un progresivo enriquecimiento del contenido teológico del hecho, unido a un aumento de los elementos prodigiosos que lo rodean. Los pasos de este proceso se pueden determinar del siguiente modo: a) maná como alimento del desierto, ligero y precario, del que llegaron a hartiarse los israelitas, b) maná como «pan que YHWH da como alimento», suficiente para satisfacer la necesidad de cada uno, c) la aparición del maná constituye la manifestación de la gloria de YHWH, lo cual es casi sinónimo de una acción salvífica, d) maná como «pan de ángeles», bajado del cielo, abundante, y teniendo como fin la educación en la obediencia y la aceptación de la Palabra de YHWH y la de su siervo, Moisés, e) el maná pierde su carácter terreno para convertirse en un manjar de propiedades y efectos celestiales».
135. El agua es un elemento tan esencial que se ha considerado siempre un don de Dios. Cfr. Is 55,1,3; 44,3; Jr 2,13; Ez 36,25-27; 47; etc.
136. Hacemos referencia al epígrafe 5.1.4. en el que exponemos estos razonamientos.

137. «Some hold «spiritual» here means «conveying pneuma» (Käsemann); having «a spiritual meaning and influence... endowed for all with a 'spiritual' grace» (Findlay), a «means of deification» (Mausser); a combination of miraculous, plus the «spiritual» interpretation given to the manna and the well in the course of Israel's history, plus figurative –in relationship to the Eucharist (Martelet). Others deem «spiritual» here means prophetic or figurative (Spicq); miraculous as well as having a spiritual meaning (as sign of the body and blood of Christ), and this second sense being the formal one here (Allo). Finally, there are those, possibly the majority, who claim that «spiritual» here means miraculous, supernatural (Lietzmann, Gutjahr, Sickenberger); of supernatural origin (Robertson and Plummer); of supernatural, divinely spiritual origin and essence (Heinrici); not of the order of creation, but from God creatively at work in his Spirit (Bachmann); deriving directly out of God's world and bestowing God's poser (Schweizer, Neuenzeit)» (MALINA, B.J., *The palestinian manna tradition*, p. 95). Por no alargar la cita no hemos incluido los escritos de los autores citados.
138. *Ibidem*.
139. Cfr. MIRANDA, A., «*L'uomo spirituale* (Πνευματικός Ἄνθρωπος) nella Prima ai Corinzi», *Riv-Biblt* 43 (1995) 499-502.
140. Cfr. COLLINS, R.F., *First Corinthians*, The Liturgical Press, Minnesota 1999, p. 369. Léase, por ejemplo, 1Co 12,13: «y todos hemos bebido de un solo Espíritu».
141. Cfr. THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 726; LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, pp. 320-321, n. 198.
142. Cfr. DULAËY, M., *Bosques de símbolos*, pp. 146-147.
143. Como hemos visto más arriba, el Apóstol ha heredado las tradiciones exegéticas en las que el maná y el agua proporcionados por Dios están asociados fuertemente. Así lo verificamos en Dt 32,15-16, en los Salmos 78, 105, 106, en Ne 9. También lo verificamos en el T a Dt 1,1.
144. «Un tel rapprochement ne peut avoir été inspiré à l'Apôtre par la pratique liturgique: ce n'est qu'au 2<sup>e</sup> siècle qu'on voit apparaître les aquariens, chrétiens ou non, qui consacraient avec de l'eau et refusaient de se servir de vin dans la liturgie eucharistique. (...) Irénée et Epiphane signalent le fait à propos des ébionites et des disciples de Tatien, mais Cyprien (Epist, 63) attribue le même usage à des disciples de la grande Eglise» (FEUILLET, A., «L'explication 'typologique'», p. 125, n. 29).
145. Cfr. Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20.
146. Ex 16,35 y Jos 5,12 indican que los israelitas comieron maná hasta que llegaron a tierra habitada.
147. Cfr. Ex 13,21-22; Nm 14,13-14; Dt 1,32-33; etc.
148. Según este pasaje, Cristo era la roca que seguía a Israel y lo alimentaba. Dice Carideo: «Cristo nella potenza del suo Spirito era presente e operante la salvezza di Dio allora nel segno della manna e dell'acqua dalla roccia, ora con il cibo del suo Pane-Corpo e con la bevanda della Coppa del suo Sangue. In questi segni continuerà a stare con coloro che stanno con lui nelle sue prove (Lc 22,28-30) finché chiamerà tutti a mangiare e bere alla sua tavola nel suo Regno» (CARIDEO, A., «Il Midrash Paolino di 1 Cor 10,1-22. L'azione liturgica come sintesi tra l'evento storico-salvifico e l'esistenza cristiana», *RL* 67 [1980] 636-637).
149. Cfr. FISK, B.N., «Pseudo-Philo, Paul and Israel's Rolling Stone», p. 120, n. 9; THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 727, n. 37.
150. Cfr. Is 48,21; Sal 78,15-16; 114,8.
151. Los transcribimos nuevamente. TN1 Nm 21,19-20: «Y desde que les fue dado el pozo como don, se transformó para ellos en torrentes desbordados, y transformado en torrentes desbordados, vino a subir con ellos a las cumbres de los montes y a bajar con ellos a los valles profundos. Y después que había subido con ellos a las cumbres de los altos montes y con ellos había bajado a los valles profundos, les fue ocultado en el valle que está en las fronteras de los moabitas, en la cumbre de la altura que mira en dirección a Bet Yeshimón». TJI Nm 21,19-20: «Y desde que les fue dado como don, volvió para subir con ellos a las altas montañas, y desde las altas montañas, bajó con ellos a los valles que



- rodean todo el campamento de Israel, y los abrevaba a todos y cada uno a la puerta de su tienda. Y desde los altos montes bajó con ellos a los valles profundos y se ocultó de ellos en la frontera de los moabitas, en las cumbre de la altura que mira frente a Bet Yésimón, por cuanto habían abandonado las palabras de la Ley». LAB 11,15: «Todo el pueblo se mantuvo a distancia, mientras Moisés se acercó a la nube, sabiendo que allí estaba Dios. Dios le comunicó sus preceptos y juicios, y le retuvo consigo cuarenta días y cuarenta noches. Allí le dio muchos mandatos y le mostró el árbol de la vida, del que él cortó un trozo, lo llevó y lo echó al agua amarga. Esta se tornó dulce, los siguió por el desierto durante cuarenta años y subió con ellos a la montaña y bajó a los campos».*
152. De ahí la cautela de ELLIS, E.E., «A note on First Corinthians 10:4», *JBL* 76 (1957) 53-56. Por su parte dice Stefani: «In un certo senso Paolo, oltre a far tesoro della mobilità della roccia (...) incrocia i due discorsi» (STEFANI, P., «La Rocca Pellegrinante», *StEc* 22 [2003] 285), haciendo referencia a las citas de Nm 21,17-18 y a las citas de la roca de Ex 17,1-7 y Nm 20,1-13.
  153. Cfr. ROBERTSON, A.; PLUMMER, A., *First Corinthians*, p. 201. Por su parte, dice Enns que la alusión a esta tradición no es producto de la consciente actividad exegética de Pablo; él es sólo un mero testigo de la tradición que en sí misma es el fin de una actividad exegética. Cfr. ENNS, P.E., «The 'Moveable Well' in 1 Cor 10:4: an Extrabiblical Tradition in an Apostolic Text», *BBR* 6 (1996) 31.
  154. Cfr. FEE, G., *Pauline Christology*, pp. 97-98; INOSTROZA LANAS, J.C., *Moisés e Israel*, pp. 190-193; Conzelmann, *1 Corinthians*, pp. 166-167; FEUILLET, A., «L'explication 'typologique'», p. 131.
  155. Cfr. ROBERTSON, A.; PLUMMER, A., *First Corinthians*, p. 201. Son también de esta opinión Fee y Hamerton-Kelly: FEE, G., *Pauline Christology*, p. 95; HAMERTON-KELLY, R.G., *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 131-132.
  156. En el epígrafe 5.4.2. hemos hecho alusión al agua de la roca en el libro de la Sabiduría. Pero en muchos más pasajes del AT, especialmente en los libros sapienciales, se alude también a la preexistencia de la Sabiduría. Por ejemplo: Pr 8,22-31, Si 1,4,9; 24,1-30, etc.
  157. Hemos referido en el epígrafe 6.2 las siguientes citas de Filón: *Det.* 115-118; *Leg.All.* 2,86; *Ebr.* 112-113; *Somm.* 2,270-271. Cfr. HAMERTON-KELLY, R.G., *Pre-existence*, p. 132; FISK, B.N., «Pseudo-Philo, Paul and Israel's Rolling Stone», p. 133.
  158. En 1Co 1,30, Pablo había escrito: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῶν ἀπὸ θεοῦ (... en Cristo Jesús, que fue hecho Sabiduría de Dios para nosotros).
  159. Cfr. FEE, G., *Pauline Christology*, pp. 97-98.
  160. En los manuscritos se ha leído de dos formas: «Cristo» o «Señor». Dice Fee: «Plus the fact that by the second century the divine names were abbreviated in the NT textual tradition, so that the change in this case was from XN to KN. Thus scribes, seeing one thing but anticipating another, made the change. Χριστόν is found in P<sup>46</sup> D F G Ψ 1739 1881 M latt sy co; Κύριον in 8 B C P 33 pc». FEE, G., *Pauline Christology*, p. 98, n. 39.
  161. Fisk, por ejemplo, ha notado las posibles alusiones a Dt 32 en 1Co: Dt 32,4 en 1Co 10,13; Dt 32,17 en 1Co 10,20; Dt 32,21 en 1Co 10,22. Cfr. FISK, B.N., «Pseudo-Philo, Paul and Israel's Rolling Stone», p. 133, n. 49. También, OROPEZA, B.J., «Laying to Rest the Midrash: Paul's Message on Meat Sacrificed to Idols in Light of the Deuteronomical Tradition», *Bib* 79 (1998) 57-68.
  162. Aunque ya hayamos aludido a estas citas antes, conviene recordarlas aquí. Dt 32,15b: «Rechaza [Jacob] a Dios, su Hacedor, desprecia a la Roca, su salvación». Dt 32,18: «¡Desdeñas a la Roca que te dio el ser, olvidas al Dios que te engendró!». Is 44,8: «¿Hay otro Dios fuera de mí? ¡No hay otra Roca, yo no la conozco!». Sal 18,32: «¿Quién es Dios fuera de Yahvé? ¿Quién Roca, sino sólo nuestro Dios?». Además, véanse Dt 32,30-31.37; 2S 22,2-3.32 (Sal 18,3.32); 23,3; Sal 95,1; Is 17,10. Cfr. PERPIÑÁ Y GRAU, R., «Exégesis Bíblica de Roca=Dios» (*Salmant* 17 [1970] 515-528), que ya hemos citado, *esp.* pp. 515-516.



---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS DOCTORAL	9
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS DOCTORAL	13
LA INTERPRETACIÓN PAULINA DE LOS DONES DEL DESIERTO EN 1CO 10,1-6	27
Cap. 1. CONTEXTO DE 1CO 10,1-6 Y SU UNIDAD	27
1.1. UNIDAD LITERARIA DE 1CO 8,1-11,1	28
1.1.1. Estructura de la sección	28
1.1.2. Tema de fondo de 1Co 8,1-11,1	28
1.1.3. Destinatarios de la sección	30
1.1.4. Argumentos a favor de la unidad de la sección	31
1.2. UNIDAD LITERARIA DE 1CO 10,1-13	34
1.3. 1CO 10,1-13, ¿UN MIDRÁS?	35
LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA	37
Cap. 2. ANÁLISIS DE 1CO 10,1-6	38
2.1. Versículos 1-2	38
Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί	38
Ἵτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν	39
Καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον	41
Καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ	42
2.2. Versículos 3-4a	44
Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον	44
Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα	47
2.3. Versículos 4b-6	48
Ἵπιον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας	48
Ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός	50
Ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός	50
Κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ	52
Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν	52

Cap. 3. LOS DONES DEL DESIERTO EN 1Co 10,1-6	54
3.1. La historia de Israel y las tradiciones del éxodo	55
3.2. La interpretación paulina	55
3.3. «Fueron bautizados en Moisés, en la nube y en el mar»	56
3.4. La comida y la bebida espirituales	60
3.5. Ἀκολουθούσης πέτρας	64
NOTAS	67
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	79