

## EL CONTRASTE DE SABIDURIAS (1 Cor 1, 17-4, 20)

La primera carta de S. Pablo a los cristianos de Corinto que ha llegado a nosotros (Cor B = 1 Cor), pues la existencia de una carta anterior (Cor A) queda atestiguada por 1 Cor 5, 9, comienza su desarrollo temático por una oración de agradecimiento (1 Cor 1, 4-9). Ya su primera carta a una comunidad se abre por un triple agradecimiento introductorio (1 Tes 1, 2-5; 2, 13 y 3, 9-13), que le sirve para presentar los temas principales, más que para introducir a ellos<sup>1</sup>. Salvo el caso excepcional de Gal, el Apóstol sigue esta misma costumbre en Flp 1, 3-11; Flm 4-7; 2 Cor 1, 3-7<sup>2</sup> y Rom 1, 8-15. Podemos añadir Col 1, 3-8 y el resto de las «deuteropaulinas».

Aquí (1 Cor 1, 4) el agradecimiento por la gracia de Dios que les ha sido dada en Cristo, no sólo subraya el carácter de la gracia como un don libre<sup>3</sup>, sino que implica una constatación de realidades presentes en la comunidad<sup>4</sup>. Los reconoce permanentemente enriquecidos por Cristo con todo discurso (*logos*) y con todo conocimiento (*gnosis*) (1, 5). Nos parece precipitado afirmar que son sólo ventajas intelectuales y «carismáticas» las que Pablo alaba aquí<sup>5</sup> y que esto no ocurre sin una ironía velada<sup>6</sup>. Tampoco hay que apresurarse a decir que por «toda clase de discurso» se piensa predominantemente en profecía y don de lenguas; y por «toda clase de conocimiento» en

1 Cf. P. T. O'Brien, *Introductory thanksgiving in the Letters of Paul*, SpNT 49 (Leiden 1977) pp. 144 y 164-66.

2 Aunque en 2 Cor usa la fórmula literaria de «bendición» (*eulogia*), en lugar de la de agradecimiento (*eukharistia*): cf. R. Trevijano, 'Estudio sobre la eulogia paulina (2 Cor 1, 3 y Ef 1, 3)', *Burgense* 10 (1969) 35-61.

3 Cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, KEKNT 5, 2 ed. (Göttingen 1981) p. 44.

4 Pablo usa del término «gracia» cuando habla de dones a la comunidad (2 Cor 8, 1; Rom 12, 6) y también de las gracias especiales de su apostolado (1 Cor 3, 10; Gal 2, 9; Rom 12, 3; 15, 15).

5 Cf. H. Lietzmann - W. G. Kümmel, *An die Korinther I-II*, HNT 9, 5 ed. (Tübingen 1969) pp. 5-6.

6 Cf. E. B. Allò, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, EB, 2 ed. (Paris 1956) p. 4.

diferentes formas de penetración en el plan divino de salvación<sup>7</sup>. «Todo discurso» ha de incluir principalmente el discurso de la cruz (1, 18). «Que no están faltos de ningún carisma» lo destaca luego el Apóstol (1, 7a); pero como consecuencia de lo anterior. El discurso y el conocimiento son más bien lo que corresponde a haber quedado corroborado en ellos el testimonio de Cristo (1, 6)<sup>8</sup>. Lo que queda claramente por delante es la corroboración en la vida moral cristiana en espera de la Parusía (1, 8-9).

#### EL DISCURSO DE LA CRUZ

Al interpretar 1 Cor es corriente poner en la misma línea la corrección de los partidismos, la controversia sobre la sabiduría y la polémica contra «la gente del Espíritu». Vamos a centrarnos en la segunda cuestión; pues no podemos detenernos en la discusión sobre los partidos. Si bien en la comunidad de Corinto, aparte de las divisiones que se apoyan en adhesiones personales (1, 10-12), aparecen otras que pueden explicarse por tensiones propias de la estratificación social (11, 18-19)<sup>9</sup>, el motivo principal de la adhesión partidista parece haber sido el entusiasmo por un discurso sabio (ἐν σοφίᾳ λόγου) (1, 17b). Pablo considera que valorar la fuerza de la evangelización por la sabiduría del discurso deja vacía la cruz, aunque no la niegue ni la contradiga directamente. De aquí que trace un contraste entre el discurso sabio y el de la cruz (1, 17b-18a). El discurso de la cruz, como muestra 2, 1-5, abarca todo el contenido del Evangelio<sup>10</sup> y también la modalidad concreta de su predicación y de su recepción por los fieles. El mensaje sobre Jesucristo el crucificado (2, 2) sirve de divisoria. Es la predicación misma la que opera la división entre «perdidos» y «salvados» (cf. 2 Cor 4, 3-5). Es *necedad* para los que se pierden; pero *poder de Dios* para los que se salvan (1, 18). El v. 18 fundamenta el paradójico v. 17 y la entera sección 1, 18-2, 5: el discurso de la cruz no tiene nada que ver con la sabiduría del mundo<sup>11</sup>. Pablo confirma esta antítesis tajante con un argumento de Escritura,

7 Cf. F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7 (Göttingen/Zürich 1986) p. 18.

8 Creemos que está bastante difundida por el cristianismo primitivo la identificación del «testimonio de Cristo» con la tradición evangélica actualizada por la acción del Espíritu. Cf. R. Trevijano, «El discurso profético de este libro» (Apoc 22, 7.10.18-19)', *Salmant* 29 (1982) 283-308, en pp. 303-306.

9 Cf. R. Trevijano, «Los que dicen que no hay resurrección (1 Cor 15, 12)', *Salmant* 33 (1986) 275-302, en p. 278.

10 Cf. Conzelmann, pp. 59-60.

11 Cf. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, KEKNT (Göttingen 1910) p. 24.

que combina Is 29, 14 y Sal 33, 10: Dios destruye la sabiduría de los sabios (1, 19). Se pregunta retóricamente dónde está el sabio, el letrado, el investigador de este mundo (con un lenguaje también bíblico)<sup>12</sup>, como remitiendo al dato de experiencia de que los más notorios letrados del mundo quedan bien fuera de la comunidad, para concluir que Dios hizo necia la sabiduría del mundo (1, 20). Los que se denominaban sabios se hicieron necios, dirá en Rom 1, 22. La prueba está en que el mundo no conoció por la sabiduría a Dios (1, 21a). El mundo a que se refiere es el del paganismo (cf. Gal 4, 8). Que éste no ha conocido a Dios queda formalmente, pero no realmente, en contradicción con Rom 1, 21. El conocimiento que era de esperar (Sir 1, 9 ss.) no ha tenido lugar (Sab 13, 1-9)<sup>13</sup>. Esta recapitulación de la historia del pensamiento humano al margen de la revelación bíblica parece ser un dato de tradición, arraigado en la polémica entre el judaísmo y el paganismo ambiental. La formulación de 1, 21 es una forma previa de Rom 1, 18-23. Se explica la conducta de Dios como reacción a la conducta del mundo<sup>14</sup>. Tal hecho, a primera vista paradójico, entra de lleno en la sabiduría de Dios. La misión cristiana primitiva, tras sus desconcertantes experiencias en logros y fracasos, debió familiarizarse muy pronto con esta idea (cf. Lc 10, 21-24/Mt 11, 25-27 + Mt 13, 16-17)<sup>15</sup>. Otra tradición, que Pablo recogerá en Rom 11, 33-36, pone la razón teologal en que Dios es inescrutable. El Apóstol desarrollará también el motivo antropológico en la carta a los Romanos. Achaca esa ignorancia a la impiedad e iniquidad de los hombres, que habiendo conocido parcialmente a Dios no lo glorificaron (Rom 1, 18-23). De aquí la paradoja mostrada por la experiencia evangélica: Dios se complugo en salvar a los creyentes mediante la necedad de la predi-

12 El v. 19 parece cita de un florilegio escriturístico; pero el v. 20 formulación libre de Pablo con recuerdo de Is 19, 11-12; 33, 18.

13 Cf. Weiss, p. 29.

14 Cf. Conzelmann, p. 64.

15 P. Richardson, 'The Thunderbold in Q and the Wise Man in Corinth', en *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. W. Beare* (Waterloo, Ontario 1984) 91-111, llama la atención sobre la relación de este texto «Q» y 1 Cor 1, 17-2, 16. Concluye que Pablo y Apolo estaban familiarizados con «Q» y que algunas de sus diferencias se debían a la diferente percepción de la importancia y autoridad de «Q». Pero es Pablo quien aparece aquí congenial con «Q». No vemos que quede tan clara la relación histórico-tradicional entre los transmisores de la tradición «Q» y los adversarios de Pablo en 1 Cor como supone S. Arai, 'Die Gegner des Paulus im I. Korintherbrief und das Problem der Gnosis', NTS 19 (1972/73) 430-37, en p. 433. J. M. Robinson, 'Kerygma und Geschichte im Neuen Testament', ZTK 62 (1965) 294-337, señala que la crítica de Pablo a la sabiduría de los corintios tiene su paralelo en «Q» (Mt 11, 25/Lc 10, 21; Mt 12, 38-42/Lc 11, 29-32); pero alega que a su vez los corintios podían apoyarse en otras secciones de «Q» (Mt 11, 19/Lc 7, 35). Nos parece forzado ver en este texto el pretexto de actitudes corintias (¿el indiferentismo ante los idolotitos?, ¿el epicureismo práctico denunciado en 15, 32b?).

cación (1, 21b). Resulta clara tal divisoria por ser la predicación escándalo para los judíos, que piden signos (cf. Mt 12, 38-42/Lc 11, 29-32), y necedad para los griegos, que buscan sabiduría<sup>16</sup>. Hay que subrayar que la divisoria se marca entre la comunidad y los de fuera: judíos y paganos no convertidos.

También queda claro aquí que la sabiduría del mundo de que se trata es una sabiduría griega, la propia de la civilización del mundo pagano. Cabe pensar que Pablo se contrapone a retóricos y sofistas<sup>17</sup>. Hay en efecto una sabiduría del lenguaje que no es mala sino palabrería; más peligrosa todavía cuando deja de ser una técnica humana y pasa a ser una filosofía humanística<sup>18</sup>.

Es concretamente la predicación de Cristo crucificado (1, 23a) la que traza la divisoria. Se ha mostrado como *poder de Dios y sabiduría de Dios* para los judíos y griegos elegidos (1, 24). Ha hecho ver que «lo necio de Dios» es más sabio y «lo débil de Dios» más fuerte que lo humano correspondiente (1, 25). La «necedad de Dios» designa el libre trato de Dios con el mundo<sup>19</sup>; una actividad que no está sometida a las expectativas humanas ni condicionada por las pretensiones de los hombres. Dios puede hacer de aparentes debilidades y frustraciones sus recursos más eficaces<sup>20</sup>.

16 Las objeciones judías, que resuenan en Gal 3, 13; 2 Cor 13, 4, las pone Justino en boca del judío Trifón (Dial 32.89). Respecto a los paganos: Luciano, *De morte peregrini*, c. 13: «ese sofista empalado» y Celso, que reprocha a los cristianos adorar a un muerto en suplicio infamante. Que la cruz era una locura para los paganos, lo dice también Justino, *Apol I*, 53, 2; 22, 3; 13, 4. Recogemos estas referencias de Weiss, p. 33 y Lietzmann-Kümmel, pp. 9-10.

17 Cf. T. H. Lim, 'Not in persuasive words of wisdom, but in the demonstration of the Spirit and power' (1 Cor 2, 4)', NT 29 (1987) 137-49.

18 Cf. C. K. Barret, 'Christianity at Corinth', en *Essays on Paul* (London 1982) 1-27, en p. 8. El mismo se pregunta si fue «el grupo de Cristo» (1, 12) el que desarrolló, a partir de la técnica de predicar un evangelio cambiado, adecuado al gusto griego, una sabiduría de este mundo; y ello en reacción al «grupo de Pedro»: en la medida en que este representaba una perversión legalista del evangelio (pp. 11-12). Más corriente es atribuir al «grupo de Apolo» un discurso sabio (1, 17), acorde con la retórica y filosofía griega: Cf. K. H. Schelkle, *Paulus. Leben-Briefe-Theologie* (Darmstadt 1981) p. 93. También Barret (p. 11) juzga razonable conjeturar que fue Apolo quien introdujo en Corinto el método sabio de predicar. Para S. Pétremont, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Paris 1984) pp. 346-47, la cuestión con Apolo era de elocuencia. A su vez S. K. Stower, 'Social status, public speaking and private teaching: the circumstances of Paul's preaching activity', NT 26 (1984) 59-82, se queda en una perspectiva semejante, aunque con una aproximación más sociológica: en Corinto algunos vieron a Pablo, Apolo y otros misioneros como maestros independientes competitivos; ya que los maestros cristianos primitivos no se organizaron en academias como los rabinos, sino que siguieron usualmente el modelo del maestro filósofo o retórico griego (pp. 71-73).

19 Cf. Conzelmann, p. 66.

20 Lietzmann-Kümmel, p. 10 ve en el v. 25 un modo de expresión pregnante para el cambio de valores en el nuevo eón.

Esta paradoja es algo constatable en la comunidad (1, 26-28)<sup>21</sup> y en el mismo Pablo (2, 1-5). Al argumento teológico y al sociológico o antropológico, añade el Apóstol otro que podemos calificar de soteriológico: Dios eligió los necios y débiles del mundo para confundir a los sabios y poderosos (1, 27); lo que no es para destruir lo que es (1, 28), con el fin de que *πάσα σάρξ* no se gloríe ante Dios (1, 29). En la idea del v. 29, que tiene su lado positivo en el v. 31 (cf. Jer 9, 23), está el núcleo de la religión paulina (cf. Rom 3, 27). La idea básica es que la humanidad (que como *σάρξ* no es equiparable a Dios y es polvo en su mano) es meramente receptora y de ningún modo queda justificado que se plante con reclamaciones ante Dios<sup>22</sup>. El hombre carnal es el cerrado en sí mismo, en sus propios recursos y medios, el autosuficiente y engreído pese a su condición pecadora. De aquí que la apropiación entusiasta de una sabiduría humana, el discurso retórico o filosófico como medio de salvación, sea para el Apóstol un gloriarse de la carne frente a Dios. Por El viene en cambio el estar en Cristo, que se hizo para nosotros *sabiduría de Dios*<sup>23</sup>, justicia, san-

21 En la comunidad en efecto hay pocos sabios *κατὰ σάρκα*, pocos poderosos y nobles. Luego hay unos cuantos. Hasta presumen de ello (3, 18). R. A. Horsley, 'How can some of you say that there is no resurrection of the dead?'. *Spiritual Elitism in Corinth*, NT 20 (1978) 203-231, en pp. 204-205, considera que de los comentarios sarcásticos de Pablo en 1, 26-29; 3, 18 y 4, 8-10, podemos discernir algunas de las autodesignaciones de los corintios. G. Theissen, 'Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Christentums', ZNW 65 (1974) 232-272, estima que la mayor parte de los miembros de la comunidad correspondían a las clases sociales más bajas; pero los bautizados personalmente por Pablo serían de las más altas. Estima que los «temerosos de Dios» de las clases acomodadas fueron particularmente receptivos para la fe cristiana. Se hace así más comprensible el conflicto entre el judaísmo y el cristianismo; pues la misión cristiana le quitaba el judaísmo sus patronos paganos. Para los judíos cultos, Pablo vendía un judaísmo a precios de rebaja. W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven 1983) pp. 51-73, matiza esta apreciación. Pese a Celso (s. II) y A. Deismann, tiende a ver la comunidad cristiana estratificada como el resto de la sociedad. Los miembros más prominentes y activos del círculo paulino le parecen gente con alta inconsistencia de «status»: p. ej. mujeres y libertos ricos.

22 Cf. Weiss, pp. 37-38.

23 Notemos que es Pablo quien hace la identificación de Cristo y Sabiduría de Dios, en el contexto del contraste entre el Cristo crucificado, sabiduría y poder de Dios para los creyentes, y la sabiduría de los de fuera. No estamos de acuerdo con la interpretación de U. Wilckens, *σοφία κτλ.*, en: G. Friedrich - G. Kittel, TWNT 7 (Stuttgart 1964) 497-529, en pp. 520-21: Pablo no quiere saber nada de la Cristología-Sophia con la acuñación que han hecho de ella los corintios: un discurso pneumático-carismático (cf. 1 Cor 12, 8), que en principio estaba reservado al grupo exclusivo de los *τέλειοι* (2, 6) y *pneumatikoi*. A su vez Horsley, NT (1978) 204-205, ve claro en 1, 10-3, 23 que las divisiones están muy conectadas por una obsesión con *sophía*: Pablo rechaza tanto la sabiduría retórica como la soteriológica. Pero hasta ahora no hemos encontrado nada en 1 Cor de la religión judeohelenística contrada en *Sophía (Logos)* que reconstruye sobre textos de Filón. Véase del mismo R. A. Horsley, 'Pneumatikos vs. psychikos distinction of spiritual status among the corinthians', HTR 69 (1976) 269-288. En: 'Gnosis in Corinth: 1 Corin-

tificación y redención<sup>24</sup>. No se legitima ningún engrimiento humano sobre las realizaciones personales, sino sólo el gloriarse de lo que nos viene de Dios, es decir y por antonomasia, en Cristo. El Apóstol encuentra corroboración escriturística (cf. Jer 9, 22-23) para su conclusión de que «el que se gloria lo haga en el Señor» (1, 31).

Tras la comunidad, Pablo mismo. Cuando llegó a ellos a anunciarles el misterio de Dios no fue con el prestigio del discurso o de la sabiduría (2, 1)<sup>25</sup>. Su ciencia era sólo Cristo crucificado (2, 2). Llegó débil, temeroso y temblando (2, 3)<sup>26</sup> y su discurso de predicación<sup>27</sup> no consistió en sabios discursos persuasivos (2, 4a)<sup>28</sup> sino en la demostración del poder del Espíritu (2, 4b)<sup>29</sup>. Por lo tanto la contraposición es una vez más (cf. 1, 18.24) entre retórica y poder de Dios: manifestado en la eficacia de la conversión y los dones caris-

thians 8, 1-6', NTS 27 (1980/81) 32-51, reconoce que es Pablo, no los *téleioi* corintios, quien identifica Cristo con Sophia en 1 Cor 1, 24 (30): en su intento de contrarrestar la obsesión corintia con Sophia (1 Cor 1-2).

24 Weiss, p. 39, nota bien que en v. 30b Pablo pasa de la polémica y el adoctrinamiento a la proclamación. Notamos que todos los títulos o «epinoias» (por usar la denominación de Orígenes) de Cristo aquí enunciados son funcionales. No hay indicio de que Pablo sustituya por Cristo a una pretendida Sophia divina, hipostasiada y soteriológica, de sus adversarios filonianos o gnósticos.

25 No es preciso distinguir los dos conceptos como si el primero se refiriese a la retórica y el segundo a la filosofía. Se trata del mismo discurso sabio de 1, 17. Allò, p. 26, señala que Pablo desdenaba el discurso sabio y conocía bastante el poder que Dios daba a su palabra espontánea. Hay que mirar con ironía los pasajes en que parece despreciarse a sí mismo como orador. Nos parece más acertado F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9-11*, WUNT 34 (Tübingen 1985) pp. 248-49, al destacar que Pablo es el teólogo clásico del fenómeno de la retórica contra la retórica.

26 Flp 2, 12; 2 Cor 7, 15 confirman que Pablo ha hecho suyo este giro para recordar una inseguridad fundada en la humildad.

27 Por la correspondencia con el v. 1 no se debe de buscar tampoco aquí una diferencia de significado entre *lógos* y *kérygma*. Como nota Conzelmann, p. 78, es una doble expresión retórica.

28 Queda aquí particularmente de manifiesto que Pablo se contrapone a retóricos; cf. Lim, NT (1987), 137-49. Que Pablo maneja el arsenal de la polémica antisofista, lo ha mostrado sobre 1 Tes A.-M. Denis, 'L'Apôtre Paul, prophète «messianique» des Gentils. Étude thématique de 1 Thess. II, 1-6', ETL 33 (1957) 245-318. Con datos más concretos, A. J. Malherbe, '«Gentle as a Nurse». The Cynic Background to 1 Thess II', NT 12 (1970) 203-217; 'Exhortación in First Thessalonians', NT 25 (1983) 238-256. Cf. R. Trevijano, 'La misión en Tesalónica (1, 4-2, 14)', *Salmant* 32 (1985) 263-291, en pp. 283-85.

29 En 1 Tes 1, 5 Pablo resume su experiencia de apóstol fundador de una comunidad de un modo que condensa con antelación toda su argumentación de 1 Cor 1, 17-2, 15; cf. Trevijano, *Salmant* (1985) 277-82.

máticos resultantes<sup>30</sup>. Lo mismo que en 1 Tes 1, 5-6<sup>30\*</sup>. Lo entiende desde una perspectiva soteriológica: Para que su fe no se fundase en sabiduría humana sino en el poder de Dios (2, 5)<sup>31</sup>.

### LA SABIDURIA DE DIOS

Pablo ha contrapuesto evangelización, fe y carismas a la sabiduría del mundo pagano. Pero no descarta todo discurso de sabiduría. Por encima de la sabiduría humana remite a una sabiduría de Dios, que es la que el mismo habla entre los *perfectos* (2, 6a)<sup>32</sup>. Lo que pasa es

30 Pablo cuenta con ellos en la experiencia de sus conversos (1 Tes 1, 5-6; 5, 19-20; Gal 3, 2-5) y aún de los de otras comunidades (Rom 12, 6). Añadiendo textos como Flp 4, 4-13 cabría calificar a Pablo de entusiasta carismático, espiritual, que contrapone las operaciones divinas al engreimiento o simple confianza en los recursos de la técnica humana. Sin embargo ha estado de moda considerar a los que Pablo corrige en 1 Cor 1, 17-3, 4 como los autores de un discurso pneumatológico carismático (cf. Wilckens, Stuttgart 1964, 520-21); J. Painter, 'Paul and the *πνευματικοί* at Corinth', en *Paul and Paulinism. Essays in honour of C. K. Barrett* (London 1982) 237-50, en pp. 241-42, sostiene que la *sophia* y *gnosis* de los *pneumatikoi* están en la base del orgullo que divide la comunidad y busca apoyo en 1, 10-11. No vemos fundamento para alegar que la demanda del don de lenguas vino de los líderes del partido de Cefas y era parte de su plan para instalar ortodoxia y piedad palestina en la iglesia corintia: cf. J. P. M. Sweet, 'A Sign for Unbelievers. Paul's Attitude to Glossolalia', NTS 13 (1967) 240-57, en pp. 246-49. Tampoco en lo que sostiene Lang, p. 26: el pneumatismo entusiasta, la comprensión sacramental mágica y la cristología de ensalzamiento, que Pablo reprocha a la entera comunidad, han obrado en medida más fuerte sobre los representantes del partido de Cristo y ha llevado a la delimitación de un grupo. Pensamos que Pablo participa con sus fieles tanto del evangelio de Cristo crucificado como de la experiencia de dones carismáticos (1 Tes 1, 6; 1 Cor 14, 6.18). Si estamos de acuerdo con Sweet, NTS 1967, 254-56, en que Pablo adoctrina a los corintios sobre que los carismas son algo más que lo extraordinario y sobrenatural, que son esencialmente expresión de la *diakonia* de la Iglesia.

30\* Sin que 1 Tes 1, 5-6; 5, 19-20 den pie para afirmar que los cristianos tesalonicenses eran entusiastas carismáticos, como hace C. L. Mearns, 'Early Eschatological Development in Paul: the Evidence of I and II Thess.', NTS 27 (1980/1981) 137-157, en pp. 141-42, desde su peculiar reconstrucción de la evolución de la escatología cristiana primitiva.

31 J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, 2 ed. (Leuven/Paris 1960) p. 417, considera que es bastante familiar a San Pablo la reflexión teológica que hace de la fe el principio de la vida cristiana y de la *gnosis* su culminación y su perfección. Se apoya en los puestos respectivos de *pistis* y *gnosis* al comienzo y final de las listas de virtudes (2 Cor 6, 4-6; 8, 7; Rom 15, 13-14; 2 Pe 1, 5-7). Pero sólo 2 Cor 8, 7 y 2 Pe corroboran parcialmente esa observación.

32 Conzelmann, pp. 82-83, juzga que para Pablo la perfección no es el objetivo sino el status de cada fiel. Remite a Flp 3, 12-15 y explica que la tensión entre dos clases de fieles se debe a que esos a quienes se dirige no corresponden al status que les ha sido dado (1 Cor 3, 1-3). Para indicarlo toma el esquema de los dos grados. No representa una disciplina del arcano, sino que explica su silencio como mera pedagogía (cf. Heb 5, 14). Estamos de acuerdo; pero al observar que en Flp 3, 12 Pablo destaca que «no está ya perfeccionado» y en 3, 15 se cuenta

que esta no se «la sabiduría de este siglo», ni de los príncipes de este siglo<sup>33</sup>, abocados a la destrucción (2, 6b). Se trata de la sabiduría *misteriosa* de Dios<sup>34</sup>: escondida, destinada desde antes de los siglos por Dios para gloria de la generación cristiana (2, 7). Es una concepción que recuerda mucho a la que tenían los sectarios de Qumran sobre su interpretación «*peshet*» de la Escritura. Lo revelado por Dios misteriosamente en las antiguas profecías quedaba desvelado del todo mediante la interpretación inspirada que ponía al descubierto la aplicación de aquellos textos a lo que estaba viviendo la generación escogida de los últimos tiempos. Es una mentalidad que permea las tradiciones del N.T., en que el acontecimiento de Cristo es la clave para esa interpretación reveladora (cf. 1 Pe 1, 9-12).

Ninguno de los príncipes de este siglo conoció ese plan misterioso de Dios, pues si hubieran conocido esa sabiduría no habrían crucificado al Señor de la gloria (2, 8). Pablo, vea o no detrás a poderes sobrehumanos hostiles (como los ha visto la apocalíptica y los seguirá viendo el gnosticismo), ve la prueba de esa ignorancia en el comportamiento de los dirigentes humanos de su sociedad con Jesús, que, sin saberlo, entraron de través en el plan de Dios. Pretendiendo quitar de en medio a un obstáculo para sus perspectivas religiosas o su plan político, habían contribuido a contrapelo a la realización del plan divino. La sabiduría misteriosa de Dios abarca pues las realizaciones concretas de un propósito de salvación que supera toda expectativa humana (2, 9)<sup>35</sup>. Pablo utiliza pues el lenguaje de una teología

entre los perfectos, deducimos que para el Apóstol ser perfecto o espiritual es un proceso de crecimiento que va desde la fe hasta la culminación escatológica.

Lo mismo que hay quienes se han empeñado en clasificar a los «adversarios» de Pablo en Corinto como *pneumáticos*, espirituales entusiastas, muchos sostienen que eran éstos quienes pretendían ser los *téleioi* (perfectos). Apelan al uso del término en la teología sapiencial judeohelenística (Filón) o en el gnosticismo, como presunto trasfondo de los corintios.

33 No entramos en la discusión de si Pablo está pensando en líderes humanos (sofistas, filósofos o aún gobernantes) o seres angélicos (o arcontes gnósticos) o ambos a la par.

34 G. Sellin, 'Das «Geheimnis» der Wahrheit und das Rätsel der «Christuspartei» (zu 1 Kor 1-4)', ZNW 73 (1982) 69-97, en p. 33, nota que la terminología (*sophia*) es judeohelenística; el contenido (*mysterion*) es apocalíptico. Lo mismo vale de 2, 10.

35 El trasfondo apocalíptico de esta mentalidad queda corroborado por la cita escriturística no identificada que hace el Apóstol en 2, 9. Según Orígenes, de un apócrifo *Apocalipsis de Elias*. En cambio P. Prigent, '«Ce qu'oeil n'a pas vu», 1 Cor 2, 9', TZ 14 (1958) 416-429, trata de localizar el origen del texto en la liturgia sinagoga, de donde habría pasado a las primeras liturgias cristianas.

36 Se ha notado en 1 Cor 2, 6-16 un «esquema de revelación» (el «misterio» estaba decidido por Dios desde los tiempos eternos; pero quedó oculto. Ahora es revelado), que aquí se encuentra «in statu nascendi» y está muy difundido en el ámbito de las deuteropaulinas y su esfera de influencia (Col 1, 20-22; Ef 3, 5.9-12; 2 Tim 1, 9-10; Tit 1, 2-3; Rom 16, 25-27; 1 Pe 1, 20): cf. D. Lührmann, *Das Offen-*

sapiencial-apocalíptica cristiana<sup>36</sup>, que en principio reserva para un segundo grado de instrucción<sup>37</sup>. Ofrece en 2, 6-16 un *lógos téleios*; pero afirma en 3, 1 que los corintios no están aún maduros para recibirlo. Si tratamos de identificar esta forma de discurso con una de las mencionadas en 1 Cor 12, 8-10; 14, 6.26, podemos excluir tanto «gene glosson» y «hermeneia glosson» como «propheteia». Queda la opción entre un *lógos sophias/gnóseos* (12, 8)<sup>38</sup> y una *apokalypsis* (14, 6.26.30). A primera vista parece que el Apóstol entiende esta sabiduría misteriosa, oculta, destinada a realizarse en los acontecimientos cristológicos y manifestada por ellos, como una revelación de Dios por el Espíritu, e. d. como una apocalipsis. Pero una revelación es genéricamente el punto de partida de otros discursos carismáticos, como la profecía (14, 30). Hay que reconocer en cambio que la mayor parte del discurso de 2, 6-16 no aporta en su contenido ninguna nueva revelación, sino que es una reflexión sobre las posibilidades de recepción y trasmisión de la revelación. Nos parece atinada la hipótesis de que la sabiduría superior de Pablo no reside en nuevos contenidos, sino en un grado de conciencia superior por el que se reflexionan los mismos contenidos<sup>40</sup>. El discurso de sabiduría tiene una comprensión de la cruz que afirma su finalidad y universalidad sin quitar su escándalo<sup>41</sup>.

Si tenemos en cuenta Gal 1, 15-16 y 2 Cor 4, 6 hay que aceptar una equiparación de Evangelio y revelación de Cristo: la epifanía otorgada a Pablo del crucificado, como Hijo de Dios en la gloria del

*barungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, WMANT 16 (Neukirchen-Vluyn 1965) pp. 117-133. Puede que, como dice Conzelmann, pp. 80-82, el punto de partida de Pablo sea la combinación judeohelenística de sabiduría y apocalíptica, inspiración y contemplación. En la escuela de sabiduría domina el esquema: doctrina elemental - gnosis superior. No sólo queda claro por Filón, sino también por Jn 3 y Heb 5.

37 Este es un dato en el que buscaron apoyo los gnósticos cristianos para justificar su apelación a una tradición secreta: cf. Ireneo, *AdvHaer* III 2, 1.

38 Encontramos también en Lührmann, p. 134, el tópico de que Pablo expresa su teología en 2, 6 ss. oculta en el lenguaje de sus adversarios (los *téleioi*). Entiende que 2, 6.14-15 son comprensibles como expresiones de los adversarios consintidos.

39 G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131 (Göttingen 1983) pp. 343-46, no ve otra opción que el *lógos sophias/gnóseos* (12, 8). Descubre en el texto un paralelismo entre la predicación de la cruz como estupidez (1, 18-2, 5) y la predicación como sabiduría (2, 6-3, 23). Paralelismo que puede entenderse o como gradual (doctrina para los que comienzan / para los perfectos) o como dialéctico (estupidez para los que rechazan / sabiduría para los que concuerdan) (pp. 341-43). Opinamos que el paralelismo 1, 18-2, 5/2, 6-15 es dialéctico.

40 Cf. Theissen (Göttingen 1983) pp. 346-49.

41 Cf. R. S. Barbour, 'Wisdom and the Cross in 1 Corinthians 1 and 2', en *Theologia Crucis - Signum Crucis. Festschrift E. Dinkler* (Tübingen 1979) 57-71, en p. 71.

resucitado, es el Evangelio comunicado a Pablo para su trasmisión (Rom 1, 1-6)<sup>42</sup>. Gal 1, 15-16 describe una revelación que pide proclamación. El texto, literariamente, hace eco a los temas principales de la narración profética de vocación. En cambio 2 Cor 12, 1-5 describe una revelación que no puede ser explicada. Refleja una experiencia extática. El relato presenta un viaje celeste: un rasgo distintivo del género literario «apocalipsis». El contraste entre los relatos de 2 Cor 12, 1-5 y Gal 1, 15-16 muestra que Pablo recusa fundar su ministerio sobre religión privada, extática, aunque puede reclamar experiencias religiosas de ese tipo<sup>43</sup>. Tampoco es posible interpretar en el sentido de una visión extática de revelación, como la de 2 Cor 12, 1.7, el carisma de «apokalypsis» (Flp 3, 15; Gal 2, 2; 1 Cor 14, 6.26.30); pues la revelación ocurre, según 1 Cor 14, 6.15, «en la mente». En 1 Cor 14 la revelación es un aviso concreto transmitido a la comunidad por carismáticos<sup>44</sup>.

En 1 Cor 2, 10 se trata de una revelación por el Espíritu que escruta hasta los abismos de Dios. Pablo se explica esta actuación del Espíritu de Dios respecto a Dios por analogía con el espíritu del hombre<sup>45</sup> respecto al hombre (2, 11). Esto le da pie para una nueva contraposición. No hemos recibido el «espíritu del mundo», sino el de Dios, para que sepamos lo que Dios nos ha agraciado (2, 12). No está pensando aquí en una «alma del mundo» cosmológica. Más bien universaliza su visión del hombre carnal, que se encierra en las perspectivas miopes de este mundo, en contraste con la elevación a un nivel trascendente que proporciona la inspiración por el Espíritu de Dios. El espíritu del hombre que investiga lo que atañe al hombre queda como término medio: capaz de dejarse orientar tanto por el espíritu del mundo como por el de Dios. Paralelamente a su referencia a los «príncipes de este mundo» en 2, 6.8, la expresión «espíritu del mundo» puede referirse tanto al conjunto de concepciones religiosas, ideologías filosóficas e intereses políticos del mundo infiel como, muy a tono con las representaciones apocalípticas, al antagonista satánico. En 2 Cor 4, 4 lo calificará de «dios de este mundo» que ha cegado las mentes de los incrédulos para que no capten la iluminación del evangelio de Cristo. Como en Mc 8, 33b está en juego la contraposición de los pensamientos humanos con el propósito divino.

42 Cf. P. Stuhlmacher, 'Das Ende des Gesetzes'. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie', ZTK 87 (1970) 14-39, en pp. 25-28.

43 Cf. W. Baird, 'Visions, Revelation and Ministry: Reflections on 2 Cor 12, 1-5 and Gal 1, 11-17', JBL 104 (1985) 651-662.

44 Cf. Lührmann, Neukirchen-Vluyn 1985, pp. 41-42.

45 Aquí *pneuma* es utilizado en sentido impropio para alma (cf. Lietzmann-Kümmel, p. 13). Es prácticamente sinónimo con *nous* (v. 18): cf. Conzelmann, p. 91.

El Espíritu de Dios recibido en el bautismo (2, 12b) es el que da su sentido último a la mentalidad del creyente, impregnándola de esa sabiduría escondida de Dios (2, 6-8) realizada en los acontecimientos salvíficos cuya culminación es la obra de Cristo, por quien nos ha agraciado del todo (2, 12c; Rom 8, 32). Hay una revelación continuada que se da por inspiración del Espíritu (2, 10). En alguna medida la han recibido todos los fieles (2, 10.12); pero también se enseña en la comunidad. Se habla de ella (2, 6.7.13), al menos entre los «perfectos» (2, 6). Pablo se explica sobre esas conversaciones, trasmisión actual de la sabiduría revelada. Insiste en que no se hace con palabras aprendidas de una sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu (2, 13ab). Las primeras deben ser las de la cultura retórica y filosófica; también las de la religiosidad pagana. Las segundas, puesto que el Apóstol no está hablando aquí de experiencias extáticas (cf. 14, 2), han de proceder del ámbito de la Escritura, tradiciones evangélicas y liturgia cristiana.

La conversación se realiza cotejando unas realidades espirituales con otras (2, 13c). Podemos excluir aquí, por la razón ya señalada (14, 2), las confidencias sobre experiencias místicas. También otros diálogos sobre vivencias cristianas que encajarían mejor bajo el concepto de profecía (14, 3-5). El *lógos sophías* (12, 8), probable función de los *maestros* (12, 29; 14, 26; Rom 12, 7) y su método de cotejo (de realidades o textos) (2, 13c), parece que nos remite al campo de la exégesis. Más a su proceso de elaboración y penetración contemplativa que a la trasmisión comunitaria de su resultado (cf. 1 Cor 10, 1-11; Gal 4, 21-31; 2 Cor 3, 4-4, 6; Rom 9, 7-33). Estos textos muestran que el Apóstol navega a sus anchas por el cauce abierto por la exégesis alegórica del judaísmo helenístico. Lo reconoce expresamente (Gal 4, 24). También parece estar al tanto de reglas de la hermenéutica rabínica. La práctica ausencia de citas de apócrifos y de literatura pagana llama la atención en contraste con la concentración en la Biblia griega, tradiciones evangélicas y liturgia comunitaria (confesiones e himnos). Si buscamos otros trasfondos, podemos reconocer, muy en segundo plano, el del apocalipticismo<sup>46</sup>. Pablo utiliza el len-

46 Según A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (Tübingen 1911) 185-194 = K. H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neueren Deutschen Forschung* (Darmstadt 1969) 113-123, en p. 116, el paulinismo no es otra cosa que una mística escatológica con lenguaje religioso griego. En opinión de L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, WMANT 37 (Neukirchen-Vluyn 1970) pp. 175-76, Pablo tiene mucho en común con el dualismo apocalíptico judío y algo específico que lo une al dualismo gnóstico. Utiliza promiscuamente representaciones de ambas esferas. W. Schmithals, 'Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus', en *Gnosis. Festschrift H. Jonas*

guaje y recurre al ámbito de representaciones de la apocalíptica<sup>47</sup>; pero la modifica radicalmente a partir de su comprensión del misterio de Cristo<sup>48</sup>. Así el Apóstol es también un teólogo apocalíptico cristiano<sup>49</sup>.

(Göttigen 1978) 385-414, en p. 413, sitúa al Apóstol en la divisoria del cristianismo apocalíptico en dos direcciones: la gnóstica y la sinóptica.

47 J. M. Court, 'Paul and the Apocalyptic Pattern', en *Paul and Paulinism* (London 1982) 57-66, en p. 65, sostiene que Pablo usa el lenguaje técnico de la apocalíptica tradicional; V. Hasler, 'Das Evangelium des Paulus in Korinth. Erwägungen zur Hermeneutik', NTS 30 (1984) 109-129, en p. 109, subraya que, pese a su formación helenística, Pablo se mantuvo en las representaciones de su escatología apocalíptica. La correspondencia corintia es rica en lenguaje escatológico, mucho del cual es específicamente apocalíptico (1 Cor 2, 7-10; 3, 13; 4, 5; 5, 3; 6, 2.3.9.13-14; 7, 26-31; 11, 26-32; 15, 24.51-52; 16, 26), como recuerda W. A. Meeks, New Haven 1983, en pp. 171-80. B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology. A Study in the Theology of the Corinthians Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism*, SBL DS 12 (Missoula, Montana 1973) pp. 82-84, opina que Pablo se acomoda a la terminología de sus opositores; pero la interpreta con categorías derivadas de su trasfondo apocalíptico judío y de la primitiva escatología cristiana.

48 Según J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferung in den echten Paulusbriefen*, WMANT 44 (Neukirchen-Vluyn 1975) pp. 231-236, hay tradiciones esenciales de la apocalíptica cristiana primitiva que son elementos de la explicación de la fe, doctrina y polémica de Pablo; aunque hay también ruptura radical con la apocalíptica judía. E. Schweizer, '1 Korinther 15, 20-28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu', en *Jesus und Paulus. Festschrift W. G. Kümmel* (Göttingen 1975) 301-314, en pp. 308-309, considera que, aunque la imagen paulina del Reino de Cristo queda cerca de las descripciones judeoapocalípticas, se arraiga en el hecho de la crucifixión, que no tiene paralelos en la apocalíptica. Para H. H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, GTA 18 (Göttingen 1981) pp. 103-104, la validez de la cosmovisión apocalíptica es el presupuesto de la interpretación paulina. Pero ha reinterpretado la escatología apocalíptica por el kerygma de la muerte y resurrección y con ello la ha modificado decisivamente (pp. 212-13).

49 E. Käsemann, 'Eine Apologie der Urchristlichen Eschatologie', en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 6 ed. (Göttingen 1970) 135-157, popularizó la idea de que el mérito histórico de Pablo ha sido la defensa de la escatología apocalíptica contra los pneumáticos, entusiastas de una «escatología realizada». A. R. Bultmann, 'Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit E. Käsemann', en *Apophoreta. Festschrift E. Haenchen* (Berlin 1984) 64-69, la obra propia de Pablo le parece ser la nueva interpretación de la apocalíptica: el trasladar la fe en la presencia de la salvación de la esfera de la especulación y el entusiasmo a la de la existencia propiamente humana. Schade, Göttingen 1981, pp. 91-95, destaca que Pablo consideraba como presentes una serie de dones salvíficos, que los apocalípticos judíos esperaban del futuro: se puede hablar de una escatología presente-apocalíptica. Por su parte D. J. Doughty, 'The Presence and Future of Salvation in Corinth', ZNW 66 (1975) 61-90, en p. 64, puntualiza que la cuestión fundamental en la controversia de Pablo con los entusiastas de Corinto no tiene que ver con el presente y futuro de la salvación, sino más bien con la comprensión de la salvación como tal. El significado del lenguaje escatológico de Pablo no es meramente un énfasis sobre el «todavía no». Se trata más bien de reconocer que el tiempo presente ha sido cualificado decisivamente por el hecho salvífico de Dios en Cristo (1 Cor 7, 9-13; Rom 3, 26) (pp. 66-69).

Entre 1, 17 y 2, 5 Pablo ha contrapuesto la predicación del Evangelio de Cristo y el discurso de sabiduría mundano. De un lado están los miembros de la comunidad, judíos y griegos convertidos (1, 18.24); de otro los de fuera, los judíos y griegos que, por una razón u otra, han rechazado el mensaje evangélico (1, 18.22-23). La distinción entre estos últimos es también neta. Curiosamente no parece que el Apóstol

tome en consideración el caso de los judíos que habían asimilado la sabiduría griega. No hay indicios que permitan leer entre líneas una polémica contra una exégesis filosófica de la Biblia, preocupada por identificar los términos bíblicos con las categorías del pensamiento estoico, pitagórico o platónico del tiempo. Una exégesis como la desarrollada por el judaísmo helenístico alejandrino, cuyo máximo, aunque no único, exponente es Filón.

Descartada la sabiduría mundana, la reclamada por los griegos «de fuera» y que probablemente han acabado echando de menos algunos de los «de dentro», Pablo ha empezado a exponer su comprensión de la sabiduría de Dios (2, 6-13). Parece que este tipo de consideraciones las había hecho previamente sólo en un grupo escogido (2, 6). Luego vinieron las quejas de los que se sintieron preteridos (3, 1). Notemos que el Apóstol, que cuenta con que se dan en la comunidad otras funciones y carismas (12, 4-11.28-31), cuando trata de poner orden en la asamblea comunitaria, habla como si allí sólo se manifestasen ordinariamente los dotados con el don de lenguas, sus intérpretes y los profetas (14, 2-6a.7-25.27-33). La escasa atención que concede al ejercicio de otras funciones o carismas (14, 6b.26) inclinaría a pensar que su manifestación era tan poco frecuente como, podemos suponer, la de las curaciones (12, 9). Sería una conclusión precipitada. El *lógos sophías* (12, 8) había planteado también un problema comunitario. El Apóstol lo trata con más detenimiento que a la cuestión de los glosolalás, intérpretes y profetas. Es el objetivo, directamente o por sus implicaciones, de todo lo que dice de 2, 6 a 4, 21.

Al Apóstol le preocupa que entre sus fieles de Corinto se den disensiones (ἔριδες) (1, 11) y haya escisiones (σχίσματα), porque querría verlos afianzados sobre una misma mentalidad (νοῦς) y una misma convicción (γνώμη) (1, 10)<sup>50</sup>. El haber sido bautizados por uno u otro de los misioneros ha dado pretexto a las afiliaciones partidistas (1,

50 La situación es menos grave de lo que haría pensar el significado que han tomado en la historia de la Iglesia términos como *σχίσμα* (1, 10; 11, 18) y *ἔριδες / αἰρέσεις* (1, 10; 11, 19): cf. B. Corsani, 'L'Unità della Chiesa nella 1. Cor', en *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann* (Zürich/Tübingen 1972) 219-222, en pp. 219-20.

12-17a); pero cuando Pablo subraya que Cristo no le envió a bautizar sino a evangelizar, y esto último «no con un discurso sabio» (1, 17b); advertimos que el discurso sabio tiene mucho que ver con el partidismo. Pablo, que aprecia mucho la unanimidad<sup>51</sup>, denuncia vehementemente esas facciones. Cuando se excusa de no haberles transmitido antes su discurso sapiencial, denuncia esa inmadurez espiritual (3, 1-2) de la que están dando prueba por la envidia, disensión y comportamiento meramente humano (3, 3): los enfrentamientos que tratan de justificarse por la adhesión a Pablo o a Apolo (3, 4). Como corrección nuestro Apóstol coordina, a la par que relativiza, el ministerio de ambos (3, 5-10a). Pero parece tener sus dudas sobre el acierto de los misioneros que, como Apolo, realizaron su ministerio en Corinto después de su marcha (3, 10b-15). Hasta llegar a decir que quien corrompa al templo santo de Dios, que es la comunidad, será corrompido por El (3, 16-17). Alguien les está engañando (3, 18a). Esta fuerte denuncia no puede referirse a Apolo, con quien acaba de declararse solidario en el respectivo ministerio (3, 5-9). Además ya no está en Corinto sino junto a Pablo, cuándo este escribe la carta (16, 12). Es alguien (podrían ser varios) que presume de sabio (3, 18b). Alguien engreído de su sintonía con uno de los misioneros (Pablo, Apolo o Cefas) (3, 21-22a). Podemos concretar más: el apasionamiento se da en el cotejo de Pablo con Apolo (4, 6). Parece que a ejemplo del pretendido sabio se hacían juicios de contraste de méritos de los misioneros y Pablo salía perdiendo (4, 2-5). Los «críticos» se han engreído aprovechándose de su ausencia (4, 18). El Apóstol denuncia su engreimiento y seguridad autocomplacida (4, 7-8). No parece descaminado identificar a los «críticos» con los entusiastas admiradores de Apolo<sup>52</sup>.

51 Cf. Flp 2, 2; 4, 2; Rom 12, 16.

52 Ya hemos recordado en n. 17 la opinión de Schelkle, Pétrement y Barret, quien añade (p. 4) que no hay base para suponer que todo judío alejandrino (como Apolo según Act 18, 24-28) era un Filón potencial. Horsley, NT 1978, 206-207, ha insistido en que la raíz del problema queda en la teología helenística judía (Filón) por medio de Apolo. Tesis que ha elaborado ampliamente G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, FRLANT 138 (Göttingen 1986) p. 58: Apolo trajo a Corinto el pneumatismo sapiencial judeohelenístico; 1 Cor 1-4 podrían corresponder a una tercera carta a Corinto y en tal caso 1 Cor 6, 12 describiría una situación anterior a la agudización de la problemática en torno a Apolo. Ya en ZNW 1982, 81, deriva el problema de la teología sapiencial judeohelenística y con eso pasa a primer plano la figura de Apolo, alejandrino y pneumático según Act 18. A su vez M. Wolter, 'Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 18, 24-19, 7)', ZNW 78 (1987) 49-73, en p. 72, concluye que los seguidores de Apolo se alzaban con la pretensión de ser pneumáticos y le quitaban esa cualidad a Pablo. Se fundaban en la transmisión de sabiduría redentora por Apolo. Por su parte Richardson, Waterloo 1984, p. 109, opina que la diferencia estribaba en la

Sólo que los exegetas, que han de saber leer entre líneas, corren siempre el peligro de añadir muchas líneas al texto que interpretan.

Pablo denuncia el discurso (o la palabrería) de los engreídos (4, 19). Al que tiene prestigio sapiencial en este mundo (3, 18b), le reclama que se haga necio para ser sabio (3, 18c). Pablo recapitula aquí (3, 19-20) toda su dialéctica de 1, 17b-2, 5. El contraste entre el discurso de la cruz y la sabiduría del mundo, que marca la frontera entre los de dentro y los de fuera, tiene también alguna vigencia para un sector de la comunidad. El engaño del presunto sabio (3, 18), el discurso de los engreídos (4, 19), se preciaba demasiado de la brillantez de una retórica persuasiva (cf. 2, 4a) y quizás de encajonar la doctrina cristiana y la exégesis de la Escritura en las categorías de la filosofía helenística. Apolo, sin ser un Filón de Alejandría, pudo haber servido de modelo. Pablo, que no congenia con ese tipo de exégesis filosófica, pudo preguntarse —como han hecho después muchos intérpretes de Filón o de Orígenes, si los valores religiosos no quedaban subordinados a los de la cultura con la que se trata de compaginarlos. Ese discurso sabio de cristianos sinceros (1, 18.24) no contradecía la cruz; pero amenazaba con vaciarla de sentido (1, 17c).

Ocasionalmente Pablo usa σοφός en el sentido neutro de «perito» (6, 5). Lo que da su calificación a la «sabiduría» es su adjetivación como «humana», «de este siglo» o «de Dios». Cuando se trata realmente de esta, es una de las manifestaciones del Espíritu dada a cada uno para lo conveniente (12, 7). Un don como el discurso de conocimiento (12, 8b), fe, curaciones (12, 9), operaciones poderosas, profecías, discernimiento, lenguas e interpretación (12, 10). Todo esto es obra del mismo Espíritu que distribuye a cada uno lo propio como quiere (12, 11). Pero el Apóstol deja bien claro cuál es el valor supremo de la existencia cristiana. La profecía, *el saber todos los misterios*, todo el conocimiento, la fe taumatúrgica, sin el amor, son nada (13, 2).

diferente interpretación de «Q» por Pablo y Apolo. N. A. Dahl, 'Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1-4', en *Christian History and Interpretation. Studies presented to J. Knox* (Cambridge 1967) 313-335, en pp. 332-33, encuentra una tendencia entusiasta a anticipar la realización escatológica, que pudo haber sido estimulada por la predicación de Apolo. Hay más opiniones: Robinson, ZTK 1965, 327-28, descubre en la comunidad de Corinto un ala izquierda, radical, gnostizante: quizás el partido de Apolo. En cambio Ph. Vielhauer, 'Paulus und die Kephaspartei in Korinth', en *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament 2*, TB 65 (München 1979) 169-182, en pp. 175-82, ha sostenido que la rivalidad entre el partido de Pablo y el de Apolo era menos fuerte que la existente entre ellos y el partido de Cefas.

## LA DISTINCION DE «PSIQUICOS» Y «PNEUMATICOS»

Es ya tópico afirmar que en Corinto Pablo repudia las pretensiones de los que se veían a sí mismos como *pneumatikoi* y *téleioi*<sup>53</sup>. Esta terminología surge en el contexto de la discusión de Pablo con sus opositores; pero queda claro de Gal 5, 16-6, 10 que οί πνευματικοί (Gal 6, 1) son para Pablo los cristianos que han recibido el don escatológico del Espíritu<sup>54</sup>. Por 1 Cor 12, 7 y Rom 12, 6 se ve que «la manifestación del Espíritu» es equivalente con «carisma». El Espíritu se revela en los carismas. En 1 Cor 12, 4-11 el Apóstol ve las diferentes funciones en la comunidad como operaciones del Espíritu. Con ello reconoce a todos los miembros de la comunidad como «pneumáticos»<sup>55</sup>. La acción del Espíritu Santo se está dando ya desde la confesión de fe cristiana (1 Cor 12, 3b). Los fieles lo han recibido en el bautismo<sup>56</sup>. También 2, 16b da a entender que los cristianos (ἡμεῖς δὲ) son los espirituales, por tener la mente de Cristo.

En 2, 14-15 el Apóstol traza el contraste entre el hombre *psíquico* y el *pneumático*<sup>57</sup>. Se trata en primer lugar de un problema de discernimiento. El psíquico no recibe lo del Espíritu de Dios, porque le parece necedad al no poder captarlo, ya que sólo se discierne «espiritualmente» (2, 14). Al expresarse así parece que Pablo está pensando otra vez en los paganos que no aceptaron el evangelio de Cristo crucificado por parecerles una necedad (1, 18.21.23). En cambio el hombre espiritual es el que se sitúa en ese preciso nivel. Por ello

53 Cf. Painter, en *Paul and Paulinism* (London 1982) que, en pp. 237-41, da una reseña de las explicaciones que se han propuesto: 1. Una construcción paulina (Conzelmann, Scrogg); 2. Respuesta de Pablo a su propia teología anterior (Hurd, Drane); 3. Respuesta de Pablo a enviados de la iglesia de Jerusalén (Theissen); 4. Respuesta de Pablo al gnosticismo o cultos místéricos (Wilckens). Painter opina que Pablo vio el problema en términos de la influencia de los misterios paganos sobre la cristiandad corintia.

54 Cf. Pearson, Missoula 1973, pp. 4-6.

55 Cf. Lührmann, Neukirchen-Vluyn 1965, p. 28.

56 Cf. Lang, p. 44.

57 Sellin, Göttingen 1986, p. 66, reconoce que 1 Cor 2, 14-15 es la prueba más antigua de esta terminología. Esta antítesis no es corriente desde la antropología griega, donde «alma» y «espíritu» o «mente» están estrechamente unidos entre sí y en contraste con el «cuerpo» material perecedero. Lang, p. 46, cree que la caracterización del hombre adamítico natural como psíquico le viene a Pablo de la versión griega de Gén 2, 7 (cf. 1 Cor 15, 45-49) y recuerda como precedente Is 31, 3. Lietzmann-Kümmel, pp. 14-15, deriva la contraposición alma/espíritu de la mística helenística. Horsley, HTR 1976, pp. 280-84 y Sellin, Göttingen 1986, pp. 36 y 187, desde la teología judeohelenística representada por Filón. Pese a que M. Winter, *Pneumatiker und Psychiker in Korinth. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1 Kor 2, 6-3, 4*, MTS 12 (Marburg 1975) pp. 230-32, alega que la antítesis utilizada por Pablo sólo se entiende desde el mundo de representaciones y conceptualidad gnósticos, ya Lietzmann-Kümmel, pp. 14-15, recuerda que el significado negativo de «alma» elaborado por los gnósticos, no se encuentra todavía en Pablo.

discierne todo y no es discernido por nadie (2, 15). Hay que entender que juzga todas las cosas desde criterios espirituales y, al margen de estos criterios, sus juicios y conducta no pueden ser comprendidos por quienes no reciben lo espiritual. A no ser que Pablo tenga ya aquí en mente su idea apocalíptica de que los santos juzgarán y está ya juzgando al mundo (6, 2). Para explicar este discernimiento o juicio, recurre a la analogía con la mente de Dios (2, 16a = Is 40, 13). El cristiano alcanza ese nivel por tener la mente de Cristo (2, 16b).

Lo llamativo es que Pablo se queja a continuación de que los cristianos corintios no han alcanzado aún como colectividad ese nivel de captación y penetración espiritual. Se queja en 3, 1 de que no pudo hablarles como a espirituales. No es que afirme que no lo son. No hay contradicción con la clara convicción de Pablo de que los cristianos son los espirituales (Rom 8, 9). También Rom 8, 12-13 presupone que los cristianos de Roma, en quienes habita el Espíritu (Rom 8, 9-11), pueden dejarse esclavizar de nuevo por el pecado (cf. Rom 6, 1-23). Los corintios tienen el Espíritu (3, 16; 6, 19); pero se encuentran sólo en el estadio inicial de su eficacia<sup>58</sup>. Tuvo que tratarles como a principiantes (3, 2). Gal 5, 13-6, 10 refleja la misma tensión.

Es la razón por la que Pablo tampoco ha podido hablarles *como a espirituales*, sino *como a carnales*, *como a niños* en Cristo (3, 1). Sorprende que tras haber contrapuesto los psíquicos a los pneumáticos, ahora marque más bien el contraste con los carnales, con los que adolecen de infantilismo en su vida cristiana. Esta nueva comparación suaviza el alcance de la primera. Al tacharlos de carnales no los denuncia como fundamentalmente ciegos, ni como pecadores cualificados, sino como «hombres naturales» (3, 4c)<sup>59</sup>. En el contexto de la contraposición con «pneumáticos», psíquicos y carnales parecen prácticamente equivalentes<sup>60</sup>. Quizás al hablar de los psíquicos ha pensado más bien en los infieles (2, 14) y al llamarlos carnales está denunciando la inmadurez moral de los cristianos corintios. En Gal 5, 19-20 cataloga la envidia, la disensión, las enemistades y las facciones entre las obras de la carne. En 1 Cor 3, 3 señala la envidia y la disensión como prueba de que son carnales y de que su comporta-

58 Cf. Lietzmann-Kümmel, p. 15.

59 Cf. Conzelmann, p. 96.

60 B. M. Ahern, 'The Risen Christ in the Light of the Pauline Doctrine of the Risen Christians (1 Cor 15, 35-37)', en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus* (Città del Vaticano 1974) 423-439, en p. 433, nota que para Pablo la vida terrena de *psyche* y *sarx* no ha sido nunca una forma neutra de existencia. Espera por eso una total liberación del cuerpo de pecado (Rom 8, 3-11) y la plena salvación por la acción trasformante del Espíritu Santo.

miento es meramente humano. Si se hacían reproches al Apóstol por no haberles dado lecciones de teología sapiencial (2, 6a), éste responde reclamando para ello un nivel de conducta moral más avanzado. No los considera «herejes» sino cristianos inmaduros o inconsecuentes. Lo confirma la explicación de que tuvo que alimentarles con leche en lugar de alimento sólido<sup>61</sup>; porque no eran capaces de este, ni todavía lo son (3, 2). Las facciones son la demostración de que se portan de un modo meramente humano (3, 3). El pretender ser de Pablo o de Apolo, con todo lo que eso conlleva de apasionamiento, engreimiento, envidias, murmuraciones y rivalidades, eso es no ser nada más que humano (3, 4). Pablo no retira lo que dijo al comienzo de la carta sobre la riqueza de los corintios en dones del Espíritu (1, 4-7a); pero les descubre la distancia entre el objetivo de su vida cristiana (1, 7b-8) y su conducta actual dominada por la envidia y la disputa. El Apóstol habla en 3, 1-4 pedagógicamente como pastor de la comunidad<sup>62</sup>.

El uso de los términos «carne»/«alma» para referirse al ámbito de lo humano en su creaturalidad y propensión al pecado, y de «espíritu» para la esfera de la gracia y de la transformación a lo divino, quedan patentes en la medida disciplinaria de 5, 3-5<sup>63</sup>: que el incestuoso sea entregado a Satanás para destrucción de la *carne* a fin de que el *espíritu* —su existencia personal renovada por el bautismo— se salve el día del Señor<sup>64</sup>. Que esta contraposición no ha tenido que aprenderla Pablo de sus adversarios corintios, parece manifestarlo el

61 Esta distinción de dos niveles de adoctrinamiento es un tópico común al judaísmo helenístico (Filón, *De agricultura*, 9) y al cristianismo primitivo (Heb 5, 12-14; 1 Pe 2, 2): cf. Lietzmann-Kümmel, p. 15.

En la antigüedad era muy popular la división platónica de la filosofía en tres partes (cf. Cicerón, *Acad.* I 19; Orígenes, *In Cant Prol*; Ambrosio, *In Lc Prol* 2; *De Isaac et anima* 20-29; Agustín, *CivDei* VIII 4). Si se optaba por la distinción lógica, física, ética, podía discutirse si la ética era el resultado del conocimiento adecuado de la *physis* o el condicionamiento previo para poder contemplar las realidades supremas. Pablo no alude a la cuestión; pero se muestra convencido de que la recta vida moral (ética) ha de preceder la teología (que como la metafísica estaba integrada en la «física»).

62 Cf. Lang, p. 48.

63 A. Y. Collins, 'The function of «excommunication» in Paul', HTR 23 (1980) 251-283, p. 253, destaca lo significativos que son los lazos entre los cc. 5 y 1-4. En 5, 2,6 hay también alusiones a arrogancia y vanagloria. Pero no creemos que impliquen que la vinculación incestuosa no era un hecho secreto, por debilidad, sino un acto ideológico, hecho abiertamente con el apoyo, al menos, de un sector influyente de la comunidad.

64 Disentimos de Collins, HTR 1980, p. 259, que lo interpreta comunitaria y escatológicamente, más que en términos del destino de un individuo. Entiende el espíritu del v. 5 como el Espíritu Santo que habita en la comunidad. Opinamos que si Pablo no hablase aquí de un medio de corrección para el individuo, sino para la comunidad (a través de la muerte del individuo), habría hablado de la destrucción del cuerpo, no de la «carne» (cf. 1 Cor 6, 13b).

uso temprano de la tricotomía, originalmente platónica; pero aplicada cristianamente al hombre redimido en 1 Tes 5, 23<sup>65</sup>.

Creemos haber mostrado que en la antropología paulina la posesión del Espíritu es propia del cristiano en cuanto tal. Sin embargo, cuando Pablo pone punto final a su doctrina y recomendaciones sobre continencia y matrimonio (7, 1-40), dice: «me parece que también yo tengo el Espíritu de Dios» (7, 40b). Hay sin duda aquí una alusión irónica a una pretensión corintia<sup>66</sup>. No es que los corintios se hubiesen atribuido los primeros esa denominación; sino que se habían apropiado del concepto paulino para sus engrimientos y rivalidades.

S. Pablo trata más detenidamente sobre la acción del Espíritu en la vida cristiana cuando, en respuesta a una consulta de los corintios (12, 1), ahonda<sup>67</sup> en la cuestión de los dones espirituales. Considera estos tan característicos de la vida cristiana que comienza, marcando el contraste con el pasado idolátrico de (presumiblemente la gran mayoría de) sus fieles corintios (12, 2). Al que sigue otro contraste entre la maldición de Jesús<sup>68</sup> y la confesión de fe cristiana, que es ya actuación poderosa del Espíritu Santo (12, 3). Luego subraya la unidad de los dones en su fuente divina trinitaria (el Espíritu, el Señor, Dios) y la diversidad en los efectos (carismas, ministerios y operaciones) (12, 4-6). También hay diversidad en la distribución (12, 7; 14, 26). Aquí menciona el discurso de sabiduría y el de conocimiento (12, 8)<sup>69</sup>, junto a la fe, dones de curaciones (12, 9), operaciones

65 Pablo usa aquí *soma* no *sarx*. Para Pablo *sarx* siempre significa caducidad (1 Cor 15, 50); mientras que *soma* es neutro o más bien abierto tanto a esta cualificación como a la opuesta: cf. B. Schneider, 'The corporate meaning and background of 1 Cor 15, 45b —o eschatos Adam eis pneuma zoiopoioium', CBQ 29 (1967) 450-67, en p. 453.

66 K. Berger, 'Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschliessen von «Gegner» in neutestamentlichen Texten', en *Kirche. Festschrift G. Bornkamm* (Tübingen 1980) 373-400, en pp. 378-79, cita 1 Cor 7, 40 como ejemplo de la táctica polémica de equiparación con los adversarios.

67 El giro «no quiero que ignoréis» lo usa cuando se explaya sobre algo de lo que sus corresponsales ya están informados; cf. 1 Cor 10, 1; 12, 1; 2 Cor 1, 8 (tras 1 Cor 15, 32); Rom 1, 13.

68 W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, FRLANT 66, 3 ed. (Göttingen 1963) p. 81, ha pensado que algunos gnósticos podrían, por el Cristo pneumático, maldecir al hombre Jesús, que era el único importante para los grupos judeocristianos extremos. Pero no hay ninguna prueba de ello. Theissen, Göttingen 1983, pp. 307-311, sugiere que en el anatema se manifiestan impulsos reprimidos de los conversos tras dura lucha. Es una conjetura atractiva; pero superflua. El contexto de la carta entera invita a pensar en reacciones de los infieles que rechazaron a Jesús por el escándalo o la estupidez de la cruz.

69 Conzelmann, p. 75, juzga que el cambio de *gnósis* y *sophía* (cf. 1, 4.17; 2, 1) muestra que no se pueden delimitar entre sí estrictamente ambos conceptos. Pero Pablo los delimita claramente en 12, 8. Dejamos para otra ocasión el estudio del discurso de conocimiento y de la presunta *gnósis* corintia.

poderosas, profecía, discernimiento *de spiritus*, una especie de lenguas y la interpretación de lenguas (12, 10; cf. 12, 28-31; Rom 12, 6-8). El Espíritu da a cada uno tal manifestación para lo conveniente (12, 7). La conveniencia es para el Apóstol un criterio correlativo al de edificación (6, 12; 14, 26)<sup>70</sup>. Es el que le lleva a regular la alternancia de don de lenguas e interpretación en la asamblea comunitaria (14, 13-19.26-28) y a dar la preferencia a la profecía (14, 1-12.22-25.29-33). Ha sido también el criterio de conveniencia lo que le ha disuadido de dar su discurso de sabiduría a los que ha diagnosticado como cristianos inmaduros<sup>71</sup>. Ha proclamado que es el mismo Espíritu quien opera todos los carismas distribuyendo lo propio a cada uno como quiere (12, 4.11); pero como base de esta diversidad de dones queda un sustrato común. Todos los cristianos han sido bautizados y han bebido de un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo (12, 13). Pese a los engreimientos y desviaciones, que ha tratado de corregir en la carta, el Apóstol sigue alentando a que, sobre ese sustrato común de vida espiritual cristiana, sus fieles aspiren a los dones espirituales más abundantemente<sup>72</sup>, para la edificación de la iglesia (14, 12). Rigiéndose por este criterio, y tras subrayar la primacía del amor (13, 1-13), Pablo prefiere la profecía (14, 1) por ser el don que más abiertamente redundaba en beneficio de todos (14, 3-5). El discurso de sabiduría no tiene ese alcance universal (2, 6) y sólo resulta provechoso para los que han madurado éticamente en su vida cristiana (3, 1-4). Criterio más decisivo que la brillantez o el contenido intelectual del discurso es la experiencia de la acción transformadora del Espíritu (4, 19-20).

## CONCLUSION

En 1, 17-2, 5 Pablo ha contrapuesto la predicación del Evangelio y la sabiduría mundana. De un lado quedan los miembros de la co-

70 La correlación de 6, 12 y 14, 26 queda claramente mostrada por 10, 23.

71 Sin embargo 2, 6-16; 4, 1; 6, 2-3; 10, 1-11; 11, 7-12-; 15, 20-29.35-57 pueden traslucir el lenguaje y contenidos de los discursos sapienciales del Apóstol. R. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29 (Tübingen 1983) pp. 113-18, nota, sobre otra cuestión, cómo Pablo tiende a ignorar los hechos empíricos en el curso de su polémica. Recordemos que en 2, 6 dice que habla de su sabiduría entre los perfectos. En Flp 3, 12 descarta serlo y en Flp 3, 15 parece considerar como tales a todos los fieles.

72 Berger, *Fs. Bornkamm* (Tübingen 1980) p. 389, nota que, según 1 Cor 12-14, el cristianismo carismático debe al mismo Pablo su formación. Interpreta la posición «adversaria» como la más antigua del mismo Pablo. Opinamos que si los «adversarios» se caracterizan por el pneumatismo carismático, Pablo sigue alentándoles a serlo (12, 31; 14, 1.12.39).

munidad y del otro los de fuera. El mensaje sobre Jesucristo crucificado sirve de divisoria (1, 17b-18a; 2, 2). El discurso de la cruz abarca el contenido del Evangelio y el acontecimiento de su predicación y recepción por los fieles (2, 1-5; 1 Tes 1, 4-7). La sabiduría del mundo (1, 20-25) es la propia de la cultura pagana. El Apóstol se contrapone en primera línea a retóricos y sofistas (2, 4a; 1 Tes 2, 3-11), porque el discurso retórico o filosófico no es medio de salvación. La salvación es *poder de Dios* (1, 18.24; 2, 4-5; 12, 3; 4, 19-20), que se manifiesta en la eficacia de la conversión y los *dones espirituales* resultantes (1 Tes 1, 5-6; 5, 19-20; 1 Cor 12, 4-11.28-31; Gal 3, 2-4).

Parece que esa sabiduría mundana ha sido echada de menos en Pablo por algunos de los «de dentro», que han podido aplaudirla en cambio en otros misioneros, concretamente en Apolo. Nuestro Apóstol no descarta todo discurso de sabiduría. Sabe hablar de la sabiduría misteriosa de Dios. El discurso sobre esta es uno de los carismas (12, 8). Se trata al parecer de una teología cristiana, de tipo sapiencial-apocalíptico, construida sobre una exégesis alegórica (Gal 4, 24; cf. 1 Cor 10, 1-11; Gal 4, 21-31; 2 Cor 3, 4-4, 6; Rom 9, 6-33) de la Escritura y los «textos» cristianos (2, 6-13). No tiene nada que ver con las concepciones religiosas, ideologías filosóficas o intereses políticos del mundo infiel (2, 6.8). Se habla de ella en el seno de la comunidad (2, 6.7.13), cotejando textos y experiencias (2, 13c). Es probablemente la función de los «maestros» (12, 29; 14, 26; Rom 12, 7b). Sin embargo Pablo, que se guía por el criterio de lo conveniente para la edificación de la comunidad (6, 12; 10, 23; 14, 26), reserva este discurso para los ya madurados por virtudes cristianas. De haber intervenido en las antiguas discusiones pedagógicas sobre la antelación de la «física» o la «ética» en las escuelas de filosofía, habría optado decididamente por la ética.

De aquí las quejas de los que se sintieron preteridos (2, 6; 3, 1). Pablo da como razón de su reserva la inmadurez espiritual de que han dado prueba los fieles de Corinto por sus disensiones y enfrentamientos (3, 1-3). Corrige a los que han hecho bandera de su adhesión a Pablo o Apolo (3, 4), relativizando y mostrando la coordinación de ambos ministerios (3, 5-10a). Puede que Apolo siguiera distinto criterio pedagógico u ofreciera una teología más acomodada con las categorías de la cultura helenística; pues Pablo parece tener sus dudas sobre el acierto de su actuación (3, 10b-15). Aunque no es a él a quien denuncia directamente (3, 18a; 16, 12), sino a sus partidarios. Miembros de la comunidad que presumen de sabios (3, 18b), engreídos (4, 7-8.18) por su sintonía con Apolo (3, 21; 4, 6). Los críticos de Pablo (4, 3-5) querían ser sabios. Pablo reclama que sean espirituales. In-

siste en ello (14, 12). No sólo que alardeen de serlo (cf. 7, 40b; 14, 37) cuando todo se les queda en palabrería (4, 19).

Ser *pneumáticos* no es una autodenominación de los «adversarios»; aunque pueda haber sido un pretexto más para su arrogancia. Lo son, según Pablo, todos los cristianos (2, 16b; 12, 13; Gal 6, 1; Rom 8, 9). El Espíritu dado en el bautismo (2, 12b) se manifiesta ya en la confesión de fe cristiana (12, 3b). Los que por haberse quedado en la mentalidad mundana (12, 12a) no han llegado a convertirse son los *psíquicos* (2, 14) que han tachado de necedad al Evangelio (2, 14; 1, 18-25). Los cristianos son espirituales (2, 15) porque han recibido al Espíritu (3, 16; 6, 19); pero pueden dejarse esclavizar de nuevo por el pecado (Gal 5, 13-6, 10; Rom 6, 1-23) o quedarse en un estadio de inmadurez al comportarse como *carnales* (3, 1), como hombres sin más (3, 3c.4c). Las disensiones y envidias son obras de la «carne» (3, 3; Gal 5, 19-20). Cristianos así precisan todavía una enseñanza elemental (3, 2), aunque tengan ya la base para crecer en la penetración de la sabiduría de Dios (2, 10-12). El Apóstol les anima siempre a más (14, 12); pero tras poner bien en claro la primacía de la caridad (13, 1-13).

R. TREVIJANO ETCHEVERRIA

#### SUMMARY

Some Corinthians were very fond of wisdom, as they had admired it in Apollos' teaching. Paul contrasts the wisdom of the world with the Gospel. He knows how to speak of another wisdom of God, a Christian theology of apocalyptic pattern, but only as a second degree of teaching for Christians of an improved way of life, not like these engaged in pride and factions. It is Paul, not his opponents, who wishes that Christian should be not so much wise as spiritual (*pneumatikoi*).