

[193]

**PABLO Y EL MODELO CARISMÁTICO
DE LA IGLESIA EN CORINTO
¿ÉXITO O FRACASO?**

Juan Bek de Goede
Seminario Evangélico de Puerto Rico

**INTRODUCCIÓN: EL PLANTEAMIENTO
DE KÄSEMANN Y VARIAS EXPLICACIONES**

Ernst Käsemann, al reflexionar sobre el modelo de la iglesia que Pablo trata de implantar en Corinto, y que se encuentra esbozado particularmente en su primera carta a esta comunidad, constata que este modelo, que podemos cualificar como de tipo carismático, no ha podido realizarse en la historia de la iglesia. Frente a este hecho, se pregunta por qué ni el protestantismo se ha esforzado seriamente para crear un orden eclesiástico estructurado sobre la doctrina paulina de los carismas. Han sido particularmente las sectas las que han intentado fundamentar sus congregaciones sobre este modelo paulino (Käsemann 1982, 93). Muchos otros autores comparten la opinión de Käsemann, de que el modelo paulino de Iglesia, en especial el modelo de Corinto, ha sido implementado escasa y muy tangencialmente. La eclesiología cristiana predominante, en el pasado como en el presente, se basa mayormente en las cartas pastorales en las que el carisma se ha convertido en una realidad estática, en un poder individualista, otorgado de una vez por siempre a un oficial de la Iglesia.

En búsqueda de una explicación de este hecho, es posible encontrar varias respuestas a la pregunta de Käsemann. Quizás Pablo mismo sea el culpable del hecho de que el modelo carismático no sobrevivió a su autor, porque no tomó las medidas necesarias ni creó las provisiones precisas para el futuro. Parece que el asunto de la continuidad del cristianismo más allá de la generación de los apóstoles (¡la última generación antes de la venida del Señor!) no tenía relevancia para él. Los que piensan así opinan que Pablo

[194] mismo nunca abandonó su modelo, pero no previó el problema de la continuidad para las próximas generaciones (Dunn 1981, 577).

Otros, en especial los que se basan en la paternidad paulina de las cartas a los Efesios y Colosenses, y de las cartas Pastorales, también pueden culpar a Pablo. pero, a diferencia de los anteriores, achacan el hecho a que Pablo mismo experimentó la falta de efectividad de su modelo carismático, y que él mismo la abandonó por considerarlo un fracaso. Nosotros no aceptamos la paternidad paulina de las cartas Pastorales ni de las cartas a los Efesios y a los Colosenses. Sin embargo sí creemos que Pablo mismo se dio cuenta que su modelo en la comunidad de Corinto fracasó, y de que por eso se distanció del mismo.

Käsemann mismo, quien formuló la pregunta, encontró parte de la respuesta en la amenaza del gnosticismo que puso en peligro la comunidad de Corinto (Käsemann 1982, 88). La defensa de la iglesia contra esta amenaza consistiría en tomar algunas medidas drásticas, como por ejemplo la de entregar las tareas de enseñar y administrar en manos de personas preparadas y confiables. Otras medidas eran la de atar el ministerio en la iglesia a una ordenación solemne, y la de insertar este ministerio en una cadena de tradición y de sucesión legítima.

Sin negar la validez de las explicaciones anteriores, o sea la de la falta de provisiones para el futuro, la del abandono del modelo por parte de Pablo mismo, y la de la amenaza del gnosticismo, este breve ensayo trata de presentar una explicación que gira más bien alrededor de la condición existencial humana caracterizada por su debilidad, fragmentación y conflicto. Como veremos a continuación, el modelo eclesial de Pablo requiere madurez personal (1 Co 14:20; vea 2:6 y 3:1) y responsabilidad, exigidas precisamente por la diversidad de los carismas. Parece ser difícil armonizar esta exigencia con la condición humana, con su debilidad e imperfección, lo cual hace al modelo paulino demasiado idealista, utópico. inoperante e inefectivo.

En adición al requisito de madurez. el modelo carismático presupone, particularmente en las personas con más responsabilidad e influencia, humildad, modestia y desprendimiento. Aquí, sin embargo. también se dan desviaciones. O'Dea habla del "dilema de motivaciones mlxtos", y se refiere a algo que es casi connatural en el ser humano: "la necesidad de prestigio,.., la ambición de poder..., y el deseo bien prosaico de la seguridad que ofrece una posición dentro de la estructura profesional" (O'Dea 1964, 581). Cuando prevalecen los celos exagerados dentro de los miembros de

[195] la comunidad en la ejecución de responsabilidades y predomina un entusiasmo desproporcionado y una lealtad fanática a ciertos fenómenos y manifestaciones, ocurre un cambio fundamental en la estructura y en la dinámica de una comunidad. Particularmente este cambio se da cuando el interés personal de los líderes en el poder se combina con un rechazo de la responsabilidad personal por parte de la mayoría de los miembros de la comunidad. Si el modelo de iglesia propuesto por Pablo en Corinto fracasó, estos elementos de la condición humana deben de ser tomados en consideración.

Pero antes de elaborar nuestro argumento es necesario entrar en algunos aspectos del modelo carismático de Pablo

I. EL PLAN DE PABLO: LOS CARISMAS EN CORINTO Y LA ECLESIOLOGÍA PAULINA EN CORINTO

“El redescubrimiento de los carismas es un redescubrimiento de la eclesiología específicamente paulina” (Küng 1965, 52), porque la iglesia es fundamentalmente carismática, y el carisma constituye la estructura estructurante de la comunidad” paulina (Boff 1982. 250). Queremos aquí analizar la función de los carismas “*per se*” sin intentar estudiar éste u otro carisma en particular. Con demasiada frecuencia se empieza en seguida a investigar un carisma en particular, sin haber puesto los carismas en su propio contexto (Brockhaus 1972, 203; Hahn 1979. 434). Este propio contexto no es sino la estructura eclesial bajo estudio en este ensayo,

Presentaremos tres características de los carismas que se encuentran en la primera carta a los Corintios. En primer lugar los ubicaremos en el contexto de la doctrina paulina sobre la escatología. En segundo lugar indicaremos el papel de los carismas en la construcción de la comunidad, terminaremos relacionando los dones espirituales con los fenómenos ordinarios del diario vivir. Para un buen entendimiento de estas tres dimensiones del carisma es imperante detenernos un momento en el significado del término “carisma”.

A. El término “carisma”

La palabra “carisma” pertenece a un vocabulario más amplio de la literatura neotestamentaria cuando de dones espirituales se

[196] trata. A este Léxico pertenecen palabras como *doma, dosis, doreo, dorema* y *doron*. Algunos autores consideran la palabra *pneumática* idéntica o sinónima con *charismata* (Bultmann 1951, 156; Muñoz 1979. 627-628; Schweizer 1968, 437; Hahn 1970, 422). Nosotros discrepamos de este parecer y consideramos que “pneumática” es un término técnico que se refiere a una serie de fenómenos y manifestaciones que se daban dentro a sociedad pagana de Corinto. Pablo quiere respetar estos fenómenos y apropiárselos como punto de partida en su evangelización sobre el Espíritu. A estos efectos corrige el concepto, le da un giro especial y lo interpreta dándole un nuevo nombre, acuñando el término *charisma* (Schatzmann 1987, 6-7. 32; Schultz 1976, 454; Herten 1976, 61; Hahn 1985. 339).

La palabra “*charisma*” se relaciona con la palabra *charis* que se encuentra en la base de la doctrina central paulina que, en un término acuñado por Bonnetain, es “charitocéntrica” (Bonnetain 1938, 1001). Asimismo la palabra *charisma* está etimológicamente relacionada con las palabras *chara* (alegría), y *eucharisto* (dar gracias). *Charisma*, una de las muchas palabras favoritas en la koiné que terminan en -ma (Conzelmann 1974, 402-403), es un *nomen rei actae* en relación con la palabra *charis* que sería el *nomen actionis* (Von Lips 1985, 308-309). Un carisma es un don de gracia (“charis”). La gracia es el fundamento teológico del carisma, o dicho al revés, el carisma es la manifestación de la gracia (Käsemann 1982, 63). La íntima relación entre gracia y carismas llevó a Käsemann a entender la teología de los dones de Pablo como una proyección eclesiológica de su doctrina de la justificación por la fe.

A pesar de esta estrecha relación entre gracia y carismas, las dos realidades no son idénticas. Es posible tener carismas, sin haber sido tocado personalmente por la gracia de Dios. Un carisma es el resultado de la gracia, pero el beneficiario del carisma no necesariamente es el receptor del carisma. Ha sido especialmente Schoonenberg el que ha llamado la atención sobre este hecho (Schoonenberg 1977 y 1985) e ilustra su punto dando el ejemplo de un excelente teólogo que no necesariamente es un gran creyente. Los portadores y portadoras de los carismas no son, por tanto, exentos de imperfecciones. La presencia de carismas en una persona no es garantía de santidad. Pablo está muy consciente de este hecho y es por eso que pone los carismas en un contexto de debilidad, como lo hace, por ejemplo, en Romanos 8:26. donde el tema de discusión es el hablar en lenguas. Este es también el mensaje de 1 Corintios 13, donde los carismas son considerados en

[197] el contexto de la fragmentación y provisionalidad de la vida cristiana. Esto explica por qué hay ocasiones en que el ser portador del carisma “nada... aprovecha” (1 Co 13:3). Volveremos a reflexionar sobre este particular, al tratar de la dimensión escatológica de los carismas.

Además de las catorce veces que encontramos la palabra *charisma* en la correspondencia genuinamente paulina, nos topamos con el término solamente tres veces en los otros escritos neotestamentarios (2 P 4:10; 1 Ti 4:14 y 2 Ti 1:6). Parece que el uso de este término no fue muy común fuera del círculo paulino. Después de 1 Corintios. Pablo mismo parece distanciarse un poco del término, ya que en la carta a los Romanos, con excepción de Romanos 12:6 y en 2 Corintios el uso del término es diferente. Y no lo hallamos en sus otras cartas. Fuera del círculo paulino no se usó la palabra, con excepción de 1 Pedro 4:10. El uso en las cartas pastorales tiene un significado definitivamente institucional (Schatzmann 1987. 5). Se trata, aparentemente, de un término que se presta a malentendidos (Wambacq 1975. 354). Y la experiencia en la comunidad de Corinto con el fenómeno de los carismas probablemente llevó a Pablo mismo a distanciarse del término, como veremos luego.

B. Carisma y escatología

Muchos estudiosos han enfatizado la relación entre los dones espirituales y la escatología cristiana. Algunos de ellos vieron en el surgimiento de los carismas una consecuencia de la tardanza de la parusía, o sea, como un signo de consolación para superar la desilusión causada por este hecho (Guignebert 1969.144; Ródenas 1976. 49). Ciertamente existe un consenso de que Pablo ve la labor del Espíritu siempre “sujeta a la previsión escatológica” Conzelmann 1981, 55; Hahn 1979. 442-443). La clave para esta consideración la encontramos, en primer lugar, en la insistencia con que Pablo en 1 Corintios opone la dimensión escatológica a la actitud entusiasta. Esta última representa un tipo de escatología realizada (ver 1 Co 4:8). Más claramente se ve esta dimensión escatológica en 1 Corintios 13 donde Pablo presenta la antítesis entre el amor y los carismas. Los últimos cesarán. mientras que el primero permanecerá. Los carismas, a diferencia del amor, no representan lo eterno dentro del tiempo y del espacio, sino son la manifestación del Espíritu de una manera provisional. Los carismas nos mantienen en el “todavía no Conzelmann 1969, 260; 1974, 405; 1981, 225;

[198] Hahn 1979, 426; Fee 1987, 628). No podemos olvidar que Pablo cree que este “todavía no” no iba a durar demasiado tiempo. Él es de la opinión que la generación de los apóstoles es la última antes de que venga el Señor.

Otro texto clave en este sentido es Romanos 8:20. Aunque la frase no hace referencia explícita a los carismas, es evidente que Pablo alude al fenómeno del hablar en lenguas. Los entusiastas consideraban su oración en lenguas como prueba de su santidad y perfección, mientras que Pablo lo ve precisamente como una señal de la falta de esta perfección, como una señal de debilidad de la persona y de la comunidad. Ha sido particularmente Käsemann quien insiste en este asunto cada vez que se le ofrece la oportunidad de hacerlo (Käsemann 1977, 63; 1980, 242; 1982, 67). El contexto de Romanos 8:26 confirma esta interpretación. Romanos 8:19-26 contiene la expresión clásica de una teología cristiana que se puede cualificar como una teología fundamentalmente de peregrinaje (Käsemann 1980, 240-242). En esta perícopa leemos sobre el futuro (18), sobre la espera y el deseo (19), sobre la esperanza (20, 24, 25), el gemir y sufrir (22, 23). Sin duda alguna, el entorno literario trata del “todavía no”. Y es allí donde Pablo ubica el don de hablar en lenguas.

Este es un dato interesante, ya que, cuando en su correspondencia trata de ubicar los dones en una perspectiva de escatología no realizada, Pablo parece corregir su prédica verbal original en Corinto. Tanto Hurd (1965) como Rowland (1985) creen que la predicación inicial de Pablo en Corinto anunciaba la inminente llegada del reino y el inminente fin del mundo. Ésto provocaba un entusiasmo escatológico, que llevaba a Pablo, a su vez, a revisar su visión escatológica, posponiendo la venida del Reino para más tarde en la historia. Esta revisión se refleja en 1 Corintios (Rowland, 1985, 278). Otros autores también ven en 1 Corintios una reacción y un rechazo por parte de Pablo de una escatología ya realizada (Mearns 1984; Schillebeeckx 1981; Murphy O'Connor 1979 y Talbert 1987).

C. Carisma y comunidad

Los dones son para el provecho común (1 Co 12:7). En esto precisamente estriba la diferencia entre los carismas y las manifestaciones extraordinarias que se daban en la sociedad pagana. Los carismas no se convalidan por lo fascinante, por lo preternatural, por lo sensacional, sino por la edificación de la comunidad y por el servicio a los demás.

[199] La decisión de Pablo de entender e interpretar los carismas en 1 Corintios como factores de la edificación de la comunidad se fundamenta, sin duda alguna, en su entendimiento teológico del Iglesia como comunidad. Es más, su concepto de iglesia y su teoría de los carismas están íntimamente relacionados, tanto que podemos hablar de un modelo carismático de la iglesia en 1 Corintios.

a. El modelo de 'casa' como modelo sociológico de la iglesia paulina

Pablo mira a su alrededor para encontrar un modelo sociológico que se adapte a su concepto teológico de iglesia y de carisma. Meeks ha hecho un inventario de los diferentes modelos de agrupaciones, sociedades y asociaciones que Pablo encontraba en su medio ambiente (Meeks 1983, 75-84). De los modelos analizados, Meeks rechaza los modelos de la *Libre Asociación* (preferida por Schillebeeckx 1985, 47), de la *Sinagoga*, y de la *Escuela Filosófica o Retórica*. Considera el modelo de *Casa* (el primer modelo analizado por él) como el más conveniente y conforme a la estructura comunitaria de la comunidad cristiana paulina, particularmente para la de Corinto.

Hay referencias escriturales bien explícitas para fundamentar la opinión de Meeks. Fue, por ejemplo, costumbre de la iglesia primitiva reunirse en casa de uno de los miembros de la comunidad (Ro 15:5; Col 4:15; Flm 2). La comunidad de Corinto no fue una excepción (1 Cor 16:19). En varias ocasiones se mencionan familias ("casas") por nombre (1 Co 1:16:16:15-16).

El modelo de 'casa' es también sugerido por el uso frecuente del lenguaje relacionado con el hogar y con la casa. Hay un léxico muy extenso que se refiere a la vida familiar y a las relaciones dentro de la casa. Banks (1980, 54 s.) y Meeks (1983, 87) han hecho una lista de este tipo de expresiones, términos y palabras, tal como son usados en los documentos paulinos y deuteropaulinos. El uso de este vocabulario es más frecuente en los escritos genuinamente paulinos. Sesenta y cinco veces Pablo usa la expresión 'mis hermanos' (7 veces en 2 Ts y ninguna vez en Col, Ef, o las cartas pastorales). El término general 'un hermano', o 'una hermana' se usa 20 veces en el cuerpo paulino (dos veces en 2 Ts y ninguna vez en el resto de la literatura déutero paulina). La referencia a individuos específicos como hermano o hermana la encontramos 12 veces en Pablo, y solamente 4 veces en Colosenses y Efesios, En tres ocasiones Pablo se dirige a una persona como su 'hijo' (Flm 10; 1 Co 4:17; Fil 2:22). Otros términos del léxico de casa de común uso

[200] en las comunidades paulinas son ‘adopción como hijo’ (1 Ts 1:10; Gl 4:4-5; Ro 8:15), *Abbá* (Gl 4:6; Ro 8:15), ‘hijos y herederos’ (Ro 8:14-17), ‘[madre] mía’ (Ro 16:13). Se puede añadir las palabras compuestas con la palabra *oikos*, ‘casa’ como son las palabras ‘administrador’ (*oiko-nomos* 1 Co 4:1-2; 9:17), y ‘edificación’ (*oiko-dome*) que en 1 Corintios 14 es usada ya seis veces.

Todo parece indicar que el modelo principal que servía de estructura social para las comunidades paulinas, y en especial para la de Corinto, fue el modelo de ‘casa’. Este dato tiene sus implicaciones, por ejemplo, para el lugar de reuniones y el tamaño de las comunidades. Según los hallazgos arqueológicos. una casa de familia en la Corinto del tiempo de Pablo podía dar cabida a una reunión de un máximo de 50 personas (Murphy O’Connor 1983, 157-158) Una reunión de “toda la asamblea” como se menciona en 1 Corintios 14:23. debe haber sido excepcional. Lo más probable es que había grupos más pequeños que se reunían por separado en diferentes casas. La existencia de grupos más reducidos fomentaba sin duda la independencia y la variedad de ellos, pero al mismo tiempo creaba la posibilidad de divisiones y rivalidades, como las que observamos en 1 Co 1:10-16.

Por las exigencias de espacio, las casas de los miembros más adinerados cualificaban mejor que las casas de los miembros más humildes y menos pudientes para servir de lugar de reuniones de la comunidad cristiana y esto podía ocasionar desviaciones y abusos. Murphy O’Connor señala que, particularmente cuando “toda la asamblea” se reunía, no todas las personas podían estar en el mismo sitio. Los amigos más íntimos (en general también los más acaudalados) eran recibidos en el *triclinium*, la parte designada como comedor y de más lujo, con una cabida para unas nueve a diez personas, mientras que el resto de la comunidad se ubicaba en el *atrium*. Esta discriminación según status social y la subsiguiente división en el mismo grupo deben haber sido la causa principal del abuso durante la celebración eucarística que menciona Pablo en 1 Corintios 11:17-34 (Murphy O’Connor 1983, 159-161).

b. Los carismas, patrimonio de toda la comunidad

A pesar de los peligros de división y discriminación, Pablo insiste en que los carismas son patrimonio de todos, sin acepción de personas. La comunidad es la portadora de los carismas. No son las personas de autoridad, de prestigio o de cierto status social quienes tienen el monopolio de los carismas. Las personas puestas

[201] en autoridad no pueden reclamar el carisma para ellas. Es el carisma el que reclama a la persona y le da responsabilidad y autoridad, por ser un don del Espíritu. La dimensión carismática es característica de la comunidad en pleno. Un ejemplo de esto lo vemos en 1 Corintios 14:29, donde Pablo pide que “los demás” juzguen a los profetas. El intento de identificar a quiénes se refiere la expresión “los demás”, ha provocado muchas discusiones y debates. Algunos biblistas creen que Pablo se refiere a los “otros profetas” (Grosheide, Lenski, Friedrich, Conzelmann, Schoonenberg y Talbert). Otros, a su vez, y con más apoyo lingüístico y bíblico, entienden por “los demás” a toda la congregación (Grudem 1982, Fee 1987). Pablo somete la profecía a ciertas reglas, a controles y disciplina (1 Co 11:5; 14:29. 30, 33, 30-38), la autoridad de juzgar las profecías se encuentra en la comunidad como portadora del carisma. Todos los miembros son responsables.

No es solamente aquí, en el caso del juicio de las profecías, donde la comunidad tiene la última palabra. Esto mismo ocurre en otros momentos de la vida comunitaria. Así por ejemplo, es la congregación la que decide quién la representará en la entrega de la colecta a Jerusalén (1 Co 16:3); es la comunidad la que envía a Pablo en su próximo viaje (1 Co 16:6); es la congregación en su reunión la que tiene el poder del Señor Jesús de entregar un pecador a Satanás (1 Co 5:4-5).

Hay que poner la autoridad y la responsabilidad de la comunidad al lado de las otras fuentes y agentes de autoridad en la comunidad. En 1 Corintios encontramos por lo menos cinco diferentes fuentes de autoridad identificadas por Pablo mismo. En primer lugar existe el mandato explícito del Señor. La fuente de autoridad es Cristo (7:10; 11:23). En segundo lugar, Pablo ejerce cierta autoridad a través de sugerencias personales (7:8; 13:1), mandatos (16:1), preferencias (7:32), opiniones (7:25) y concesiones (7:6). En tercer lugar, el apóstol menciona como norma autoritativa de conducta la tradición en términos de la transmisión de la fe y de las costumbres (11:23; 15:1,3). Una cuarta fuente de autoridad son las costumbres de otras iglesias (7:17; 11:16). Y en quinto, aunque no necesariamente en último lugar, existe el juicio y la decisión de la comunidad misma (7:36-37; 10:15; 11:13; 14:20). Con todo el derecho Bultmann habla de una “democracia congregacional” (Bultmann 1955, 98), quizás después de Harnack, que habló de una “democracia carismática”.

Este hecho no niega que haya diferencias en las responsabilidades, funciones y tareas. Pero estas diferencias no pueden

[202] traducirse en diferencias personales. Küng señala que hay *superioridad e inferioridad* muy diversas y de carácter funcional” (Küng 1995, 137).

D. Los carismas como fenómenos de la vida diaria

“Los carismas no son sino los dones y cualidades que cada ser humano trae consigo al cristianismo”. Esta tesis, formulada hace más de un siglo por F.C. Bauer, ha sido revivida hoy día de nuevo en la discusión entre los biblistas. Existe un consenso general entre la mayoría de que los carismas no son solamente, exclusivamente, y ni siquiera primariamente fenómenos extáticos o extraordinarios. Si los carismas son la concretización de la gracia de Dios, como vimos más arriba, entonces hay que incluir también las manifestaciones no-sensacionales en el concepto de carisma, porque la gracia de Dios se da en todo (Von Lips 1985, 339). El hecho de que también actividades ordinarias y servicios comunes sean “carismas”. y no solamente los fenómenos sensacionales, ha sido enfatizado por casi todos los biblistas contemporáneos (Käsemann, Conzelmann, Küng, Von Lips, Bittlinger, Ródenas, Schoonenberg y muchos más), aunque no todos están de acuerdo en cada detalle. Schatzmann (1987, 73-76) trata de clasificar las distintas posiciones al respecto en cuatro categorías. Su sistematización, sin embargo, se basa fuertemente en la dicotomía entre lo natural y lo sobrenatural. Este prejuicio teológico da la impresión errónea de que los dones y cualidades “naturales” no son producto de la gracia de Dios. Sería mejor abandonar el lenguaje basado en la dicotomía natural/sobrenatural, y buscar un lenguaje teológicamente menos prejuiciado. El término “fenómeno de la vida diaria” o “del diario vivir” (*every day life phenomenon*) podría responder a este requisito,

La base teológica de la tesis de que los fenómenos del diario vivir forman parte de la dimensión carismática de la iglesia, ha sido formulada adecuadamente por Schoonenberg (1975; 1985, 47-58; cf. Küng 1965, 53-55). Los carismas no se construyen por encima de nuestras capacidades, como si fueran realidades colocadas sobre nosotros por Dios desde afuera, como algo adicional. Los carismas son más bien producto de la actividad del Espíritu dentro de nuestras propias facultades, sobre las que tenemos control y dominio. Nosotros mismos podemos fortalecer y desarrollar tales capacidades y usarlas para el bien o para el mal. Carismas son nuestras habilidades o cualidades, que hemos recibido al nacer,

[203] pero que están abiertas y que son liberadas y activadas por el Espíritu Santo. A toda costa hay que evitar lo que Schoonenberg llama el “modelo adicional”. Carismas no son algo añadido, sino que son la actividad del Espíritu en y a través de las potencialidades humanas.

La base escritural nos la da Pablo mismo en la primera carta a los Corintios, especialmente 1 Corintios 14 clarifica que el valor de un carisma en particular no existe en su intensidad sensacional o extática, sino en el servicio a la comunidad. El intento de Pablo, al clarificar este asunto, es minimizar el entusiasmo de los Corintios y relativizar la preferencia de ellos por lo milagroso y lo excepcional. Uno de los problemas mayores en Corinto parece haber sido la glosolalia, el hablar en lenguas. Es por eso que encontramos este don al final de sus listas (12:10: 12:30). Y en el capítulo 13 el apóstol relativiza la glosolalia contra la sobreestimación de este don por los Corintios. La sobreestimación de este fenómeno provocaba sentimientos de inferioridad en los miembros que no lo habían recibido (1 Co 12:15-18).

Cada miembro de la comunidad tiene su don, como vimos más arriba. “Nadie puede decir: ¡Jesús es el Señor! sino por el Espíritu Santo” (1 Co 12:3). Este es el punto de partida para Pablo cuando empieza a hablar de los dones. Cada creyente, por lo tanto, es carismático: “A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu” (1 Co 12:7). En adición a las manifestaciones espectaculares, como son el don de hablar en lenguas, de realizar milagros, curaciones, Pablo menciona el don de la enseñanza (12:28-29), el de la asistencia y del gobierno (12:28), el carisma de la sabiduría y de la ciencia (12:9). Según 1 Corintios 7:7 el celibato como también el matrimonio son una gracia especial de Dios, un carisma. Aun la profecía no era un fenómeno tan extraordinario como parece ser a primera vista. De 1 Corintios 14 se puede concluir que la profecía no incluía, a diferencia de la glosolalia, el trance extático. El don de la profecía estaba bajo el control del profeta y debía ser juzgado por los demás (14:32. 29).

Ródenas hace un esfuerzo interesante por traducir esta dimensión de la cotidianidad del carisma en el lenguaje de hoy. Sugiere la siguiente lista de palabras que se pueden usar cuando del carisma se trata: aptitud, arte, capacidad, competencia, cualidad, destreza, disposición, don, dotes, especialidad, facilidad, facultad, genio, gracia, habilidad, idoneidad, industria, ingenio, inteligencia, maestría, pericia, talento y vocación (Ródenas 1976, 42).

E. Conclusión

El intento de Pablo de construir una eclesiología sobre los carismas fue admirable. Su labor en Corinto es un excelente ejemplo de esfuerzo de evangelización. El Papa Pablo VI, en su encíclica *Evangelii Nuntiandi* n° 20, escribió: “El Reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del Reino no puede menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas”. Los Obispos Latinoamericanos, reunidos en Santo Domingo, se expresaban en la misma línea y hablaban de la “inculturación del Evangelio” (Sto. Domingo, n. 13). La intención de Pablo en Corinto fue precisamente esta: evangelizar a partir de los fenómenos culturales existentes en el ambiente. No sin razón había escrito unos años antes de llegar a Corinto: “Examínenlo todo y quédense con lo bueno” (1 Ts 5:21). El apóstol no rechaza los fenómenos ‘espirituales’ o sea, los fenómenos comunes en las reuniones religiosas y en los templos paganos con que contaba Corinto: fenómenos de tipo extático de tipo entusiasta. Pablo los acepta, crítica las desviaciones, e incorpora estos fenómenos en su eclesiología, dándoles una orientación diferente y considerándolos como posibles manifestaciones de la gracia de Dios. Pero solamente pueden ser considerados manifestaciones del Espíritu cuando se ponen, en primer lugar, al servicio de los demás y de la edificación de la comunidad. La segunda condición es verlos en el contexto de la previsión de la escatología. Y por último exige que se consideren los fenómenos de la vida diaria, una vez puestos al servicio de los demás, también como manifestaciones del Espíritu. Para conceptualizar esta realidad inventa o acuña la palabra especial “carisma”. a fin de enfatizar que en ella se encuentra una manifestación de la gracia.

II. LOS FACTORES QUE AFECTARON NEGATIVAMENTE AL MODELO PAULINO

En la implantación de su modelo parece que Pablo confiaba demasiado en el poder del Espíritu y no contaba con la debilidad de sus feligreses. Por eso el intento de formar la comunidad de los Corintios a base del modelo eclesiológico carismático fracasó. Su modelo no contaba con la fragilidad humana que mencionamos más arriba: con la inmadurez e irresponsabilidad de la masa, y con

[205] la lucha de los líderes por el poder. Veamos algunos factores que tuvieron una influencia decisiva en este fracaso,

A. La estratificación social interna de la Iglesia de Corinto

Un posible elemento de importancia en el fracaso de Pablo al tratar de implantar su modelo carismático en Corinto se debió a que dejó infiltrar en su comunidad eclesial la estratificación social existente en aquella ciudad.

La composición social de la comunidad en Corinto ha sido un tema de mucha discusión controversia y debate. Algunos consideran que el cristianismo primitivo fue un movimiento de la clase media y de la clase baja. Deissmann es el ejemplo clásico de esta tesis (Deissmann 1905, 7) Pero también Käsemann cree que la iglesia en Corinto estaba compuesta exclusivamente del proletariado que vivía cerca del mar (Käsemann 1977, 62). Otros defienden la tesis opuesta, como Judge (1980), que opina que los cristianos de Corinto procedían de la clase alta de la ciudad. Un tercer grupo acepta ambas tesis como parcialmente correctas, ya que la comunidad no era homogénea sino una fiel réplica de la sociedad urbana de Corinto, compuesta de una interna y variada estratificación social (Theissen 1985, 189-235; Malherbe 1977, 84; Meeks 1983, 73; Witherington 1995, 22-23).

Existen diferentes maneras de presentar un cuadro de la composición de la comunidad cristiana en Corinto. Nosotros seguimos aquí a Theissen (1985, 180-235). Pablo en su correspondencia con los Corintios hace algunas aseveraciones sobre la comunidad de Corinto en su totalidad. También se refiere a algunos grupos dentro de su congregación y, por último, encontramos en el cuerpo paulino los nombres de dieciséis personas relacionadas con la iglesia de Corinto. De estas personas y de estos grupos hallamos alguna información sobre su posición socio-económica.

Lo que Pablo escribe en 1 Corintios 1:26-29 implica que, siendo la mayoría “necia, débil, plebeya y despreciable”, por lo menos, aunque en números mínimos, algunos de los miembros eran sabios, poderosos y de la nobleza. De las 16 personas cuyos nombres conocemos, por lo menos nueve pertenecen a la clase alta, como Aquila y Priscila (Ro 16:3; Hch 18:2.18.26; 1 Co 16:19), Estéfanos (1 Co 1:10; 16:15), Erasto (Ro 16:23), Sóstenes (1 Co 1:1), Crispo (1 Co 1:14), Febe (Ro 16:1-2), Gayo (Ro 16:23; 1 Co 1:14) y Justo (Hch 18:7). No todos los autores aceptan un número tan alto

[206] de personas provenientes de la clase alta. Pero sin duda había familias ricas y bien acomodadas en la Iglesia de Corinto (Fee 1987, 4).

La gente de Cloe (1 Co 1:11) parece pertenecer a una clase inferior. Es difícil obtener información de las otras personas que encontramos en la Escritura, como Fortunato y Acaico de 1 Corintios 16:17, Tercio, el amanuense que escribió la carta a los Romanos (Ro 16:22), y Lucio, Jasón y Sosipatro (Ro 16:21).

Esta información estadística no ofrece necesariamente una imagen real de la estratificación social de la comunidad de Corinto, ya que solamente se mencionan los nombres de personas que de una u otra manera se destacan (Meeks 1983, 63). Por eso, aunque la comunidad es heterogénea en cuanto a clase social, podría ser que la mayoría de la comunidad cristiana de Corinto perteneciera a la clase baja de la escala socio-económica (Fee 1987, 4; Lenski 1963, 72).

La información sobre grupos dentro de la comunidad de Corinto se refiere más bien a situaciones conflictivas causadas por la existencia de partidos dentro de ella, de divisiones alrededor de la mesa del Señor y de pleitos civiles entre cristianos. La información al respecto revela la diferencia entre personas acomodadas económicamente y personas menos privilegiadas. También hay evidencia de la presencia de esclavos en la iglesia (1 Co 7:21; 12:13).

Una indicación adicional de la presencia de personas acaudaladas dentro de la congregación se ve implícitamente en Hechos 18:13. donde los judíos de Corinto acusan a Pablo, ante el tribunal, de persuadir a la gente para que adorase a Dios de una manera que viola la ley. Para entender el trasfondo de la acusación, es importante recordar que Pablo, en su estrategia misionera, iba regularmente a las sinagogas de las ciudades, no en primer lugar para convertir a los judíos, sino para hacer contacto con los “temerosos de Dios”, o sea, los gentiles simpatizantes. Con el judaísmo, eran candidatos relativamente fáciles para el cristianismo. Dentro del grupo de los temerosos de Dios, el número de personas que pertenecían a la clase alta era mayor que el número de personas económicamente acomodadas dentro del grupo de los prosélitos. Pablo, al sacar a éstas del grupo relacionado con la sinagoga sacaba una fuente importante de apoyo financiero para la sinagoga. Al mismo tiempo abría la puerta a los temerosos de Dios, no solamente a la salvación sino a nuevas posibilidades de apoyo económico y cívico (Theissen 1985, 227). No es, por tanto, difícil de entender, que los judíos protestaran contra esta estrategia del apóstol. Este dato confirma, al mismo tiempo, la presencia dentro

[207] de la congregación de cristianos procedentes de la gentilidad que eran pudientes.

Meeks (1983, 51-73), parcialmente seguido por Witherington (1995, 23-24) utiliza un modo sociológicamente más sofisticado de analizar la estratificación social en la iglesia de Corinto, aunque la conclusión es la misma. Meeks prefiere hacer uso de categorías de *status*, que cubren una variedad de factores como poder, prestigio profesional, educación, conocimiento, posesiones, posición familiar, origen étnico, ciudadanía, libertad y otros. Con estos criterios, que no tienen todos el mismo valor, examina las 65 personas mencionadas por sus nombres en la literatura paulina cuyo status se puede identificar en solamente 31 casos. Pero la conclusión es la misma: en las comunidades paulinas había gente prominente.

Un hecho que no se puede pasar por alto es que la comunidad cristiana de Corinto se forma en una ciudad relativamente joven, de una gran variedad de origen étnico y geográfico. La ciudad se encuentra en un desarrollo económico significativo como consecuencia de los juegos Isthmicos, del comercio marítimo, de la producción de artesanías, del intercambio de dinero, etc. Esta situación lleva consigo gran movilidad social, y la proliferación de ambiciones y codicias.

Da la impresión de que la comunidad de Corinto refleja un “*cross section*” de la sociedad urbana (Meeks 1983, 73) y de que era una especie de “espejo” de la ciudad (Fee 1987, 3). Witherington (1995, 23) va un poco más lejos en sus conclusiones al considerar que la comunidad de Corinto parece encontrarse, en términos promedios, en una situación socio-económica un poco mejor que las otras comunidades paulinas, como por ejemplo las de Macedonia que, en su “extrema pobreza” (2 Co 8:2) habían recibido ayuda de la abundancia de los Corintios (2 Co 8:14). Becker opina que “el examen de los nombres que aparecen en los textos hace presumir que la clase acomodada estaba proporcionalmente mejor representada en la comunidad de Corinto que en la ciudad” (Becker 1996. 293). Sea como sea, indudablemente había una estratificación social dentro de la comunidad paulina en Corinto.

Este hecho reviste un gran significado. El peligro consiste en que las diferencias de clase y *Status* que existen en la ciudad, se proyecten también en la iglesia: las ambiciones, el ascenso social y la movilidad social, fomentados por la dinámica de la joven ciudad, una vez introducidos en las relaciones entre los miembros de la comunidad, podrían amenazar la unidad eclesial. La correspondencia con los Corintios registra ya varios incidentes en la comu-

[208] nidad, en los que las estructuras sociales determinan en parte las relaciones eclesiales como es el caso de la celebración de la cena del Señor en 1 Corintios 11. Pablo quiere evitar estas situaciones a toda costa. Según nuestro entender, el apóstol pretende que los carismas, tal como él los interpreta y promueve en su correspondencia con los corintios, sirvan de antídoto contra la introducción en la iglesia de la manera humana de juzgar y evaluar las diferencias sociales. La analogía del cuerpo, como visibilización de la manera en que Pablo lidia con los dones espirituales en la comunidad, sirve, entre otros, al propósito de alertar a la comunidad acerca del peligro. Por esta misma razón se siente obligado a enfatizar las diferencias entre los dones espirituales dentro de la comunidad creyente por un lado y los fenómenos entusiastas y extáticos tan apreciados por la sociedad pagana por el otro. En la opinión de Pablo los carismas no son, ni serán jamás, la confirmación divina de diferencias sociales. Si este fuera el caso, la iglesia no solamente reflejaría la estratificación social, sino sería también su imagen y semejanza. El problema es que, a la luz del tipo de problemas presentados en la primera carta a los Corintios, se ve que la comunidad no comparte esta opinión de su fundador.

B. La relación de la iglesia de Corinto con el mundo exterior

Si Pablo permitía que la estratificación social existente en la sociedad de Corinto entrara en la comunidad cristiana, la pregunta lógica es: ¿Cuál es la relación de Pablo y de la comunidad cristiana con el mundo de fuera? La composición de la sociedad afecta la composición interna de la comunidad. Pero al mismo tiempo, la comunidad eclesial, se supone, afecta al mundo de fuera. Si los Corintios (incluyendo a Pablo) permitían la estratificación social dentro de su congregación, su actitud hacia la estratificación en el mundo de fuera sería poco crítica. De hecho, las comunidades paulinas no gozan de mucho prestigio cuando de crítica y transformación social se trata. Frecuentemente son estereotipadas como “a-críticas”, y la actitud de Pablo es como la de un conservador social (Elliott 1994). Esta actitud a-crítica con respecto al mundo de fuera está íntimamente relacionada, y es quizás la causa de la falta de censura, con respecto a diferencias dentro de la comunidad cristiana.

Cuando Theissen habla de la estrategia paulina en el mundo helénico, a menudo utiliza la palabra “integración”. Pablo sería un integralista (Theissen. 1985, 232. 257-284). Según este exége-

[209] ta, Pablo sustituye el radicalismo ético de Jesús por lo que él llama —haciendo uso de un término de Troeltsch— “patriarcalismo del amor” (Theissen 1985, 230-231). Éste consiste en dar por sentadas las diferencias sociales existentes. Sólo que Pablo suavizaría estas diferencias, obligando a las personas socio-económicamente privilegiadas a respetar y amar a las demás. Dentro de la iglesia se aceptarían las diferencias según clases, *status* y posición tal como existían en la sociedad. Es más, tales diferencias serían aceptadas como normales. Las relaciones entre los diferentes estratos dentro de la comunidad se caracterizarían por el respeto y la preocupación mutuos (Theissen 1985, 230-231).

Si no se fomenta una actitud crítica con respecto a las diferencias sociales que existen en el mundo de fuera. ¿cómo se puede esperar esta actitud crítica con respecto a las diferencias existentes dentro de la comunidad eclesial? Pablo trata de hacerlo, pero aparentemente sin mucho éxito. Mencionamos más arriba el conflicto en torno a la celebración de la cena del Señor en Corinto. Las reuniones litúrgicas se celebraban en las casas privadas, con preferencia en las de las personas más pudientes. Según Theissen, el problema presentado en la primera carta a los Corintios es visto desde el punto de vista de los de abajo, o sea desde el punto de vista de las personas afectadas por la discriminación (Theissen 1985, 279). Pablo, por su parte, no recrimina la existencia de tales diferencias, sino critica las consecuencias de las mismas dentro de la celebración de la cena del Señor. Theissen acusa a Pablo de actuar de una manera elitista, con una actitud de condescendencia social. Pablo afirmaría la relación vertical y jerárquica, consolidando así la desigualdad y dependencia dentro de la comunidad misma. Parece que quiere que la igualdad se mantenga única y exclusivamente durante las reuniones litúrgicas. Fuera de ellas. y en relación con la gente del mundo, la iglesia ratificaría las relaciones de desigualdad.

Otros estudiosos van en la misma dirección que Theissen. Rowland considera que la iglesia primitiva y, en especial, las comunidades paulinas se distancian deliberadamente de la posición evangélica original, crítica y “subversiva”. En concreto, Pablo, reaccionando contra el entusiasmo de los Corintios, se ubicaría en una posición cada vez más conservadora con respecto a estado, esclavitud, riqueza y mujeres. El único efecto del cristianismo en la sociedad sería causado por la indiscutible fidelidad a un Señor que no era el César (Rowland 1985, 278).

También Meeks considera que los esfuerzos de Pablo están más

[210] bien orientados hacia la consolidación y estabilidad de la comunidad eclesial en sí misma, y no hacia su relación con el mundo exterior. Según Meeks, el cristianismo paulino ha sacado muy pocas implicaciones de las metáforas políticas de la teología paulina, como son, por ejemplo ver a Dios como soberano y como juez (Meeks 1983, 179). Tampoco se opone a matrimonios mixtos (1 Co 7:12-16), ni prohíbe comer carne sacrificada (1 Co 8-10). Es más, Pablo no quiere que los cristianos den escándalo “ni a judíos ni a griegos ni a la iglesia de Dios” (1 Co 10:32). El apóstol utiliza continuamente un lenguaje conciliatorio en su carta (Meeks 1983. 105-107).

Schillebeeckx atribuye la actitud a-crítica de Pablo a su preocupación y estrategia pastoral. Esta “estrategia contextual pastoral” de no contrariar a la gente fuera de la Iglesia, daría su fruto en el futuro en términos de nuevas conversiones, ya que todos los seres humanos fuera de la iglesia eran potencialmente cristianos, y enajenarlos sería, en términos pastorales, poco productivo (Schillebeeckx 1981, 37).

Otros van más lejos y atribuyen la falta de crítica social en las obras paulinas, no a su actitud integralista, a su patriarcalismo de amor, a su política conciliatoria o a su estrategia pastoral, sino a la eclesiología paulina misma. La iglesia, según Pablo, estaría esencialmente orientada a la edificación de sus miembros o sea hacia dentro, no hacia fuera (Banks 1980, 93).

No todos los autores opinan que Pablo descuida o no se interesa por la crítica social. Desde la perspectiva de una eclesiología diferente, O’Meara afirma que la Iglesia y el ministerio tienen que servir al Reino de Dios, más allá de las fronteras de la iglesia. La Iglesia no es, ni puede ser una entidad cerrada en sí misma (O’Meara 1983, 88). O’Meara ve esto reflejado en el modelo eclesial de Pablo, en particular en la dimensión sacramental del ministerio eclesiástico, que debe ser entendido como un signo escatológico. Aunque el ministerio eclesial no se ocupa de suplir alimento en el Imperio romano, o de mejorar el transporte público, Pablo incluye la caridad y la sanación como ministerios; y estos dones están al servicio no sólo de los que están dentro de la comunidad sino también de los de fuera. Estos servicios son precisamente signos de la llegada del Espíritu y señales de la promesa de la victoria final (O’Meara 1983, 89). Para fundamentar su tesis, O’Meara tiene que probar que el concepto eclesiológico que le sirve de punto de partida sea realmente paulino. Pero no lo hace. Si fuera verdad lo que dice de la caridad y de la sanación, uno se pregunta por qué Pablo no detalla ni concretiza las implicaciones de estos dones para el

[211] mundo de fuera. Estas implicaciones quedaban demasiado implícitas en lo que escribe Pablo. Además, en 1 Co 13 Pablo enseña un camino mejor, y compara la caridad con los carismas, cuyo propósito es precisamente el de edificar la comunidad eclesial, no la transformación de la sociedad de fuera.

Otra indicación para fundamentar la actitud crítica de Pablo está relacionada con su enseñanza sobre los dones espirituales. Los carismas están orientados hacia el “bien común” (1 Co 12:6). Este término “bien común” ha sido, a los ojos de algunos, entendido en un sentido demasiado limitado (Schatzmann 1987, 90). Hay autores que entienden este “bien común” en sentido amplio, ya que incluye también el ministerio hacia fuera, entre otros. Por ejemplo, a través de los dones de evangelización y misión (Hollenweger 1978. 38), como se puede deducir de 1 Co 14:24-25, donde se menciona el impacto de los carismas en los de fuera. Pero los de fuera no son sino un infiel o un no iniciado que entra en la reunión de la asamblea, y no pueden, por tanto, ser representativos del mundo de fuera.

Hay otros autores que encuentran indicaciones que parecen negar el patrón de inactividad y la actitud poco crítica de Pablo y de sus comunidades con respecto al mundo de fuera. Estos mencionan algunos elementos dentro de la comunidad paulina, que apuntan hacia una dimensión social y política activa fuera de las fronteras eclesiales. Becker cree que el autoentendimiento mismo de la Iglesia como comunidad escatológica (a que también aludió O’Meara), necesariamente lleva consigo una nueva comprensión del mundo como transitorio (1 Co 7:31). Esto significa que, si alguien abraza el cristianismo, inevitablemente tiene que pasar por un cambio radical y éste, a su vez, lleva consigo una actitud crítica hacia la sociedad y el mundo (Becker 1996, 299). Otro dato que puede ser interpretado en la misma dirección es que Pablo fomenta entre los feligreses la no-conformidad con respecto al mundo de fuera. Él establece fronteras expresándose en términos duales de “ustedes-nosotros” y “ellos-nosotros”. Establecer fronteras y poner divisiones implica una crítica a los que están fuera. Se queja de que los creyentes de Corinto no han reconocido todavía estos confines: “todavía son carnales”, dice a su congregación, “ustedes viven a lo humano” (1 Co 3:3). La expresión “según este mundo” (1 Co 3:18) establece una raya entre la comunidad cristiana y el mundo (1 Co 6:9-11). En cuanto a la resurrección hay una diferencia enorme entre los cristianos y los que simplemente comen y beben (1 Co 15:32). El recurso a los tribunales paganos

[212] ofusca la diferencia entre los del mundo y los del pueblo santo (1 Co 6:1-2). Pablo quiere que los corintios sean como él, “un espectáculo para el mundo” (1 Co 4:9). Se niega a adaptarse al estilo de enseñanza de su tiempo (1 Co 1:17-2:16), y no necesita cartas de recomendación como los demás (2 Co 3:1). El apóstol critica severamente la cosificación del cuerpo humano (1 Co 6:15-20), aunque tenemos que matizar un poco la persistente opinión de que los Corintios formaban una sociedad totalmente inmoral y sexualmente perversa (vea Murphy O’Connor 1983. 56-57; 105-106). No hay duda de que estas aseveraciones y expresiones pueden ser entendidas como indicios de cierta crítica social por parte de Pablo. Pero, al fin y al cabo, son presentadas muy casual e incidentalmente sin un contexto o entorno eclesiológico propiamente dicho. Es más, aún aceptando que Pablo establece fronteras, estas sirven más bien como una separación, un escape del mundo, sin necesariamente apuntar hacia una crítica social propiamente dicha. Las observaciones de Pablo ni siquiera se refieren a fronteras sociales sino a etapas o situaciones soteriológicas. Se refieren a una ruptura entre el pasado y el presente, e implican una crítica dirigida hacia los mismos cristianos que, según los criterios de Pablo, se comportan todavía de un modo demasiado carnal. Con estas expresiones Pablo no quiere cambiar al mundo. sino fomentar el proceso de conversión dentro y entre los creyentes. Pretende cambiar a sus feligreses.

En este sentido hay que entender también la reflexión de Pablo sobre los dones como criterio de diferencia entre los de dentro y los defuera: “El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios: son necesidad para él. Y no las puede conocer pues sólo espiritualmente pueden ser juzgados. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo: y a él nadie puede juzgarlo (1 Co 2:14-15).

Un capítulo aparte en la discusión sobre la presencia o ausencia de una actitud crítica con respecto al mundo de fuera es el texto de 1 Corintios 2:6-8 con sus dos referencias a los “príncipes de este mundo”: “Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, abocados a la ruina: sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida. Destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra. Desconocida de todos los príncipes de este mundo —pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria”. Con gran facilidad estos “príncipes de este mundo” han sido identificados como poderes angelicales o demoníacos, y no como poderes políticos. Conzelmann (1981, 61),

[213] Barrett (1908) y otros comentaristas no toman en serio la insistencia de J. Schniewind, que ve en estos poderes entidades políticas. Witherington (1995, 127) es una de las pocas excepciones.

El término que se usa, “*archontes*”, remite en su uso normal, a poderes humanos (Wink 1984, 13). Según Wink. Filón, la LXX y Flavio Josefo lo aplican exclusivamente al que ocupa una posición oficial. Solo hay cuatro excepciones en Filón. Esto es consistente con el uso en la literatura clásica y helenística, en la que la raíz *arch-* se refiere a una organización de poder. El uso diario de estos términos y sus derivados denota estructuras o funcionarios en los campos político, religioso y económico. El uso precristiano se refiere al papel desempeñado por agentes humanos en el ejercicio de sus funciones. Por lo tanto hay que estar precavido y no interpretar demasiado rápido su uso en el Nuevo Testamento en términos de poderes angélicos y/o demoníacos (Wink 1984, 14).

Repetidamente en la iglesia primitiva se acusa a los *archontes* de haber entregado a Jesús a la muerte. Más de una vez se encuentran estos *archontes* junto a los sumos sacerdotes y a los líderes religiosos (Lc 23:13; 24:20; Hch 3:17; 4:8-10. 26; 13:27-28; Jn 7:26). También el contexto literario de 1 Corintios 2:6-8 parece apoyar la interpretación de *archontes* en términos de poderes humanos. Pablo hace referencia a los poderes de este mundo en forma de personas sabias, escribas, poderosas y de nobleza, todos son seres “mortales” (1 Co 1:29).

El argumento de Wink cobra más fuerza cuando se compara 1 Corintios 2:8 con 2:14. Ambos versículos tratan de la imposibilidad de reconocer la sabiduría de Dios y los dones del Espíritu. En 2:14 el sujeto es el “hombre natural”, o sea, una realidad humana. Es lógico asumir que el sujeto en 2:8 es también una realidad humana, sobre todo porque ambos versículos están vinculados por el versículo 10, según el cual Dios da su revelación a través del Espíritu.

Además, la antítesis que se establece en los dos primeros capítulos de 1 Corintios es entre dos grupos de seres humanos y no entre humanos y ángeles caídos (aparentemente uno de los argumentos de Schniewind). En un contexto más amplio, encontramos en la carta a los Romanos también la expresión *archontes* (Ro 13:3), donde tiene, sin lugar a dudas, el significado de “magistrados” (traducción de la *Biblia de Jerusalén*), o “gobernantes” (traducción de *El Libro del Pueblo de Dios*).

Hace una década se expresó un interés renovado en este tópico, con una solución conciliatoria. En el primer tomo de su trilogía *Powers*, Walter Wink presenta un análisis extenso de los términos

[214] neotestamentarios *arché, archon, exousía, dynamis, chronos, kyriotes* y *onoma*. El autor dedica mucho espacio al pasaje 1 Corintios 2:6-8, y considera que ambas posiciones, la que interpreta el término *archontes* como agentes humanos, y la que ve en este término una referencia a poderes demoníacos, son parcialmente correctas. Según él, los poderes a que hace alusión 1 Corintios 2:6-8, son tanto humanos como “celestiales”; tanto espirituales como políticos. No son “meramente” instituciones o agentes terrestres, como prefieren interpretar los teólogos de la liberación. Pero sería asimismo una equivocación leer aquí una alusión a fuerzas “meramente” demoníacas o angélicas (Wink 1984, 100). Existe una íntima conexión o coincidencia entre las actividades celestiales y terrestres. Los poderes espirituales no pueden ser separados de las entidades terrestres, ya que estos primeros constituyen el aspecto interno de las manifestaciones materiales o tangibles de poder. Nosotros nos enfrentamos con las fuerzas espirituales, sean positivas sean negativas, en su forma material o terrestre (Wink 1984, 104-105). En el segundo volumen de su obra el autor elabora extensamente los detalles de cómo estos poderes son la dimensión interior de la realidad material.

Basándonos en la reflexión anterior, sería legítimo concluir que, según 1 Corintios 2:6-8, Pablo se dirigiría hacia los líderes seculares de la sociedad en una manera crítica e invitaría a la congregación a participar en esta preocupación. El hecho de que estos líderes como “personas naturales” son el aspecto exterior de los poderes del mal, daría más urgencia a la actitud crítica de la comunidad hacia ellos. Ahora bien, esto no necesariamente implica un juicio crítico con respecto a los asuntos normales y diarios a que se dedican estos *archontes*. Parece que 1 Corintios 2:6-8 constituye una base demasiado débil para asegurar que Pablo fue un activista social. Una observación ocasional de contenido crítico no refleja necesariamente un programa o una plataforma de cambio social. Este texto también se entiende mejor en sentido soteriológico, como lo hicimos con respecto a las referencias anteriores.

De fecha más reciente es la heroica defensa de un Pablo social y políticamente comprometido por parte de Neil Elliott (1994). Pero con demasiada facilidad declara textos problemáticos como 1 Tesalonicenses 2:14-16, 1 Corintios 14:34-35 y Romanos 13:1-7, como interpolaciones (Elliott 1994, 25). Hace, además, un esfuerzo admirable para re-interpretar las expresiones de Pablo sobre los esclavos, a saber 1 Corintios 7:21 y la carta a Filemón, pero su análisis

[215] detallado y sutil de más de veinte páginas (Elliott 1994, 32-52) no resulta un argumento convincente contra el conservadorismo social de Pablo.

Algunos autores han presentado como argumento a favor de una actitud social crítica de Pablo el de su trabajo como fabricante de tiendas. El ejercicio de su “profesión” tendría implicaciones sociales. No sería correcto asumir que Pablo se dedicaba a esta labor manual para realizar el ideal rabínico de combinar el estudio de la ley con el trabajo manual, ni con el propósito exclusivo de mantener su independencia económica en Corinto. Hock, que ha dedicado un ensayo muy llamativo a la labor manual de Pablo, considera que este trabajo se equipara al de un esclavo, y que Pablo, en el ejercicio de su oficio, se mezclaba con los esclavos y los artesanos de la clase baja de Corinto (Hock 1980, 67; Aguirre 1987, 147-156; Barbaglio 1989, 54). En esta identificación con la clase baja de la población de Corinto, Pablo, “Siendo libre de todos [se] ha hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda” (1 Co 9:19). Pablo se identificaría con los que no “son nada” (1 Co 1:26-29). En este caso su labor se convertiría en un signo crítico en una ciudad considerada económicamente buena, quizás no la más rica pero de considerable bienestar como el centro bancario del mundo de aquel entonces (Murphy O’Connor 1983, 105). Pablo presentaría una forma de crítica social que se expresa en solidaridad con los marginados o con la clase social inferior.

No todos los autores comparten la visión de Hock, como por ejemplo Meeks, que conoce el ensayo de Hock, pero que no parece estar de acuerdo. Witherington (1995, 20, 206 y 419) simpatiza con la tesis de Hock aunque considera que en algunas conclusiones va demasiado lejos. El problema es que Pablo, con excepción quizás de la referencia bien indirecta en 1 Corintios 9:19, no hace mención de esta dimensión de su profesión. Y aún en 1 Corintios 9:19 se trata más bien de su actitud de servicio a todos, sin usurpar un lugar de trato preferencial en la Iglesia (vea Martin 1990. 135). Si fuera tan importante este aspecto en términos eclesiológicos, ¿por qué no lo menciona? Ni siquiera en 2 Corintios 11 menciona su trabajo en Corinto como asunto de qué gloriarse. La referencia a “trabajos” en 2 Corintios 11:23 es demasiado general para entenderla como una alusión a su labor en la que se identificaba con los círculos de los esclavos. No podemos olvidar tampoco que Pablo no objetó la esclavitud, aun cuando entre los cristianos no había diferencia entre esclavos y libres. Y a la comunidad cristiana misma de Corinto pertenecían esclavos. Interpretar el oficio de Pablo como señal de solidaridad con los marginados parece ir demasiado lejos.

[216] El rechazo de una escatología realizada, presente en la correspondencia con los Corintios, sería otro argumento en favor de una actitud crítica en Pablo. Este rechazo de una escatología realizada se ve no solamente en la interpretación de los dones espirituales, como vimos más arriba en este ensayo, o en su entendimiento del bautismo y eucaristía, sino también en la conducta social de la comunidad en su relación con el mundo de fuera. 1 Corintios 7:29-31 describe la actitud de la congregación con respecto a valores y prioridades del medio ambiente: “les digo, pues, hermanos: El tiempo es corto, por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen”. La razón fundamental es que “la apariencia de este mundo pasa”. Quizás mejor traducir literalmente “la estructura, el esquema de este mundo pasa”. La dimensión pasajera de este mundo implica, por cierto, una actitud crítica con respecto a este mismo mundo. Pero, de nuevo, es mejor entenderlo en un contexto salvífico. Se trata de una invitación a los Corintios cristianos a llevar adelante su proceso de conversión.

Una última observación al respecto, no tanto en términos de lo que Pablo dice, sino en términos de lo que “no” dice. Pablo no habla del Reino como lo hace sin cesar la tradición sinóptica. En lugar del Reino habla de la justificación, de reconciliación y de términos por el estilo. De esta manera individualiza la salvación y la privatiza. Varias razones podrán estar a la base de esta omisión y cambio. Pablo no saca las conclusiones y aplicaciones políticas de algunos términos que usa, como mencionó más arriba Meeks. Es más, parece que prefiere no usar términos políticos. Aunque usa el símil del cuerpo, que era una metáfora ya conocida ampliamente en el mundo literario, y adoptada en el mundo político y filosófico (Conzelmann 1974, 211; Käsemann 1980, 336), éste tiene de por sí menos connotaciones políticas que el concepto “reino”.

En resumen, a Pablo le preocupan las relaciones interpersonales dentro de la congregación de los Corintios, más que las relaciones con el mundo de fuera. En ocasiones habla de éstas, pero en estas instancias su intención es más bien la de separarse de ese mundo en términos salvíficos. Pretende transformar a los creyentes y no tanto al mundo. Se puede conceder que hay momentos en que Pablo se expresa críticamente sobre el mundo de fuera. Pero no hay un plan de transformación ni de cambio. Es difícil encontrar en los escritos paulinos, y en particular en su correspondencia con los

[217] Corintios, una invitación o motivación para la acción social en el mundo en términos de solidaridad y transformación. Su actitud es más bien de rechazo y de separación. Pablo no es un revolucionario político. Es más bien un revolucionario religioso, sin negar que los retos religiosos tienen implicaciones políticas. Los muchos conflictos de Pablo con autoridades religiosas y civiles, y sus varios encarcelamientos, de los que nos hablan no solamente los Hechos de los Apóstoles sino el mismo cuerpo paulino, dan testimonio de que en su hablar y actuar no temía el conflicto. Mas la base de estos conflictos son de índole religiosa y no tanto social o política.

La conclusión a que llegamos es que Pablo deja entrar la estratificación social en la comunidad eclesial. porque no la critica en la sociedad pagana, y porque le falta una crítica o denuncia social en términos concretos y específicos.

III. OTRA VEZ EL PLANTEAMIENTO DE KÄSEMANN

Käsemann se preguntaba; ¿Por qué el modelo paulino no se implantó como modelo de la Iglesia? La contestación a esta pregunta tiene que ver con la experiencia negativa de Pablo con su modelo en la comunidad de Corinto. Él mismo se dio cuenta de que no tenía mucho éxito. Después de la primera carta a los Corintios, parece distanciarse del término carisma, ya que en Romanos 12:6 y en 2 Corintio su uso del término es diferente. Y no hallamos el término en sus otras cartas. La experiencia negativa de Pablo con los fenómenos entusiastas y extáticos de la comunidad de Corinto es probablemente la causa de que, en la iglesia primitiva, la eclesiología basada en la estructura carismática no haya prosperado. Este hecho parece quedar confirmado por la historia de la Iglesia posterior hasta nuestros días.

A. Algunas Causas

Las causas son múltiples, pero podemos señalar por lo menos algunas. las encontradas en el transcurso de esta breve investigación.

La tardanza de la parusía es una de ellas. La escatología no realizada choca con manifestaciones del Espíritu que fácilmente se interpretan como la realización ya del escatón. Parece que el modelo carismático florece en una comunidad que espera la inminente venida del Señor. La tentación de ver en las manifestaciones del

[218] Espíritu, particularmente en las más llamativas, la presencia ya del fin, es grande.

La infiltración en la comunidad de la estratificación social, como vimos más arriba, es otra de las causas. No existe dentro del modelo una crítica social dirigida hacia la estratificación social, ni fuera ni dentro de la comunidad eclesial. Si se junta a este dato la fragilidad humana que ya mencionamos, como la inmadurez, las ambiciones y las luchas de poder, se entiende que fácilmente se resuelve el conflicto entre igualdad y unidad carismática por un lado, y la división, la discriminación y la desigualdad social por el otro, en favor de la discriminación y de la desigualdad.

Identificar los fenómenos carismáticos con los fenómenos de la vida diaria, y no con manifestaciones extraordinarias, puede ser una tercera causa de la impracticabilidad del modelo paulino, tal como se propone en 1 Corintios, ya que la tendencia humana lleva a apreciar lo extraordinario por encima de lo ordinario. Y esto se mezcla con las ambiciones y el interés por posiciones dentro de la comunidad.

B. La reacción de Pablo

Quizás el argumento más convincente de que el modelo carismático de Pablo no resultó en Corinto, es la reacción de Pablo mismo. Su estado emocional se refleja en la correspondencia con los Corintios después de su primera carta. Notamos un dolor profundo en Pablo, que debemos relacionar con los problemas que enfrentó en la comunidad. Parece que sufrió mucho por este intento fallido. Sin entrar en la discusión sobre la composición literaria de 2 Corintios, de que si fue una sola carta, compuesta deliberadamente como tal (más recientemente Witherington. 199\$, 333-336, basándose en un análisis retórico), o compuesta de fragmentos de dos, tres o más cartas (ver Betz 1902, 1148-54), nadie puede negar que la carta contiene un contenido altamente emocional, reflejando mucha tensión, frustración y tristeza. Evidentemente la relación entre Pablo y la comunidad de Corinto estaba lejos de ser buena. Hay discrepancias, acusaciones, ofensas y problemas de comunicación. Según los Corintios, al menos basándonos en la percepción de Pablo expresada en 2 Corintios, éste no decía lo que quería, obraba con ligereza, era inestable e inspiraba sus proyectos en la carne (1:13-17). No solamente no tenía cartas de recomendación (3:1; 4:2). sino que falseaba también la palabra de Dios con un Evangelio poco claro (4:2-3), exhibía una conducta ofensiva y se

[219] enriquecía a sí mismo (7:2). No pertenecía a Cristo (10:7), y Cristo no hablaba a través de él (13:3). En una palabra, no era un apóstol (12:12). No es de sorprenderse entonces, que el apóstol Pablo, frente a estas acusaciones, se deprimiera. Llama la atención que, por ejemplo en 2 Corintios 1:3-7, seis veces utiliza la palabra *consolación*, 4 veces *consolador*, 2 veces *tribulación*, tres veces *sufrimiento* y una vez *atribulado*. Estas palabras pertenecen al diccionario de una persona deprimida. Habla de sí mismo como *atribulado*, *perplejo*, *sin vía*, y *perseguido* (4:8-9). Expresiones como “no tuvo punto de reposo” (2:13); “no tuvo sosiego nuestra carne, sino toda suerte de tribulaciones: por fuera, luchas: por dentro, temores” (7:5); “escribí en una gran aflicción y angustia” (2:4), reflejan un estado de gran ansiedad y depresión. En lenguaje contemporáneo nuestro, Pablo, si no estuviera quemado ya, sería por lo menos candidato a sufrir el síndrome del “*burn out*”. Quien confiaba en la madurez, la responsabilidad y la humildad de su congregación bien fundada en el Espíritu, se ve retado por ella,

Cuando Pablo anuncia en la carta a los Romanos su viaje a Roma y España alega como razón la de no encontrar “ya campo de acción en estas regiones” (Romanos 15:23). Dentro de la estrategia evangelizadora de Pablo de sembrar el mensaje en las encrucijadas centrales del tráfico en el medio oriente, podemos entender esa razón. Por otro lado para personas víctimas del síndrome que acabamos de señalar, el cambio de ambiente, de objetivos y de entorno profesional, resulta ser muy beneficioso y puede salvar la orientación profesional y la meta de vida. Es significativo que Pablo hace el anuncio una vez que acabó de resolver la situación con los Corintios. Käsemann señala que las crisis de sus comunidades lo obligaba a posponer reiteradamente sus planes de visitar y evangelizar a Europa (Käsemann 1980, 397). Es una hipótesis atractiva, particularmente dado el hecho de que el mismo Pablo señala que “siempre me veía impedido de llegar a ustedes” (Romanos 15:22). Pero esto no excluye necesariamente la hipótesis de que, en este momento histórico concreto, la solución de la situación en Corinto empujó a Pablo a aprovechar esta ocasión y cambiar de rumbo en su trabajo, casi como una huida en busca de un nuevo ambiente.

Pablo se había identificado con el modelo carismático expuesto en la primera carta a los Corintios. Su fracaso fue para el apóstol una fuente de gran dolor y tristeza y una gran lección para él y para la Iglesia.

DR. JUAN BEK DE GOEDE
E-mail: drjbek@se-pr.edu
Teléfono: (787) 763-6700 x252

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, R. 1987. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Banks, R. 1988. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting*. Exeter: Pater Noster.
- Barbaglio, G. 1989. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca: Sígueme.
- Barret, C.K. 1968. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper and Row.
- Becker, J. 1996. *Pablo, el apóstol de los paganos*. Salamanca: Sígueme.
- Betz, O. 1992. *The Anchor Bible Dictionary* (Ed. DN. Freedman). 1148-1154. New York: Doubleday.
- Bittlinger, A. 1979. "Charismatic Renewal: an Opportunity for the Church". *The Ecumenical Review* 31:247-251.
- Boff, L. 1982. *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander: Sal Terrae.
- Bonnetain, P. 1938. "Grace". *Suppl. au Dict. de la Bible, Tome 3*, 701-1319. Paris: Libraire Letouzey et Ane.
- Brockhaus, U. 1972. *Charisma und Amt: die paulinische Charismalehre auf den Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*. Wuppertal: Theol. Verlag Rolf Brockhaus.
- Bultmann, R. 1951-1955. *Theology of the New Testament. Vol. 1 y II*. New York: Charles Scribners Sons.
- Conzelmann, H. 1969. *An Outline of the theology of the New Testament*. New York: Harper and Row.
- Conzelmann, H. 1974. "Charisma", *TDNT IX*, 402-406.
- Conzelmann, H. 1981. *1 Corinthians*. Philadelphia: Fortress.
- Deissmann, G.A. 1965. *Light from the Ancient East*. Grand Rapids: Baker Books.
- Dunn, J.D.G. 1981. *Jesús y elEspíritu*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Elliott, N. 1994. *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Fee, G.D. 1994. *Primera epístola a los Coríntios*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Friedrich, B. 1968. "Prophets and Prophecies in the New Testament". *TDNT VI*: 826-861.
- Grosheide, F.W. 1953. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.

[221]

- Grudem, W. 1982. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Washington: Un. Press of America.
- Hahn, F. 1979. "Charisma und Amt. Die Diskussion über das Kirchliche Amt im Lichte der neutestamentlichen Forschung. Fragestellungen aus evangelischen Sicht". En *Charisma und Institution*, ed. T. Rendtorff, 335-349. Gütersloh: Gerd Mohr.
- Hahn, F. 1985. "Grundfragen from Charisma und Amt in der gegenwertigen neutestamentlichen Forschung. Fragestellungen aus evangelischen Sicht. En *Charisma und Institution*, ed. T. Rendtorff, 335-349. Gütersloh: Gerd Mohr.
- Herten, J. 1976. "Charisma. Signal einer Gemeindestheologie des Paulus". En *Kirche im Werden*. ed. J. Hainz. 57-89. München: Ferdinand Schöningh.
- Hock, R.F. 1980. *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Philadelphia: Fortress.
- Hollenweger, W.J. 1978. "Creator Spiritus" The Challenge of Pentecostal Experience to the Pentecostal Theology". *Theology* 81: 32-40.
- Hurd, J.W. 1965. *The Origin of 1 Corinthians*. New York: Seabury.
- Judge, E.A. "The Social Identity of the First Corinthians: a Question of Method in Religious History". *Journal of Religious Studies*. 11: 201-217.
- Käsemann, E. 1977. *Jesus Means Freedom*. Philadelphia: Fortress.
- Käsemann, E. 1980, *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eardmans.
- Käsemann, 1982. *Essays on New Testament Themes*. Philadelphia: Fortress.
- Küng, H. 1965. "Estructura carismática de la iglesia". *Concilium* 4: 44-65.
- Küng, H. 1995. *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*. Madrid: Ed. Trotta. S.A.
- Lenskt, R.C.H. 1963. *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistles to the Corinthians*. Minneapolis: Augsburg Publ. House.
- Malherbe, A.J. 1977. *Social Aspects of Early Christianity*. Louisiana: State Un. Press.
- Martin. D.B, 1990. *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven: Yale Un. Press.
- Mearns, C. 1984, "Early Eschatological Development in Paul: the Evidence of 1 Corinthians". *JStNT* 22: 19-35.
- Meeks, W.A. 1983, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale Un. Press.
- Muñoz, S. 1979. "Carisma y comunidad en el Nuevo Testamento". *Ciencia Tomista* 106:623-654.

[222]

Murphy O'Connor, J. 1979. *I Corinthians*. Wilmington: Glazier.

Murphy O'Connor, J. 1983. *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*. Wilmington: Glazier.

O'Dea, T.F. 1964. "Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion", en *Religion, Culture and Society*. ed L. Schneider, 580-588. New York: J. Wiley and Sons, Inc.

O'Meara, T.F. 1983. *Theology of Ministry*, New York: Paulist Press.

Ródenas, A. 1976. "La actuación carismática del Espíritu en la Biblia", En *Los carismas en la iglesia*, 11-55, Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario.

Rowland, C. 1985. *Christian Origins. From Messianic Movement to Christian Religion*, Minneapolis: Augsburg Publ. House.

Schatzmann, S. 1987. *A Pauline Theology of Charismata*, Peabody. Mass: Hendrickson Publishers.

Schillebeeckx, E. 1981, *Ministry. Leadership in the Community of Jesus Christ*. New York: Crossroad.

Schillebeeckx, E. 1985. *The Church with a Human Face*, New York: Crossroad.

Schoonenberg, P. 1977. "Notities of Charismata", En *Charismatisch Nederland*, ed. E. Rutke. 27-48, Kampen: Kok.

Schoonenberg, P. 1985. "Charismata, talenten waar de geest mee speelt", En *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma*, ed. J.A. van de Ven, 47-58 Kampen: Kok.

Schultz, S. 1976. "Die Charismenlehre des Paulus", En *Rechtfertigung*, eds. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher. Tübingen: Mohr.

Schweizer, E. 1968, Pneuma-pneumatikos", *TDNT IV*, 389-455.

Talbert, C.H. 1987. *Reading Corinthians. A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, New York: Crossroad.

Theissen, G. 1985. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme.

Von Lips, H. 1985. "Der Apostolat des Paulus ein Charism? Semantische Aspekte zu 'charis-charisma und andere Wortpaare im Sprachgebrauch des Paulus" *Biblica* 66. 305-343.

Wambacq, B.N. 1975. "Le mot charisme" *Nouv.Rev. Theol.* 97. 345-355.

Wink, W. 1984, *Naming the powers. The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia: Fortress.

Witherington, B. 1995, *Conflict & Community in Corinth. A Socio-rhetorical Commentary of 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.