

SOLIDARIDAD DEL SOMA TOU JRISTOU

Por JACINTO LUZZI, S. J. (San Miguel)

El contexto de personalidad corporativa en que con frecuencia aparece la palabra *sôma* en la Sagrada Escritura y particularmente en San Pablo, nos ha hecho ver esa misma noción involucrada en el vocablo *cuerpo*¹.

Al examinar el concepto paulino, descubrimos que la palabra expresa una doble solidaridad, opuestas entre sí: la solidaridad humana del cuerpo de muerte y de pecado, y la solidaridad divina del Israel de Dios. La fe y el bautismo en Cristo nos arrancó de la solidaridad carnal y nos transformó en una nueva creatura por nuestra inserción en la nueva solidaridad, la del cuerpo de Cristo.

Siempre a partir de la noción *cuerpo*, estudiaremos ahora esa nueva solidaridad.

Una breve conclusión resumirá los principales elementos detectados a lo largo de esta ya larga serie de artículos acerca de la noción paulina de *sôma* en función del tema *Iglesia, cuerpo de Cristo*.

La nueva solidaridad

La transformación del *sôma tês sarkôs*, total en su término, se realiza gradualmente por consunción, a medida que sus miembros van pasando a pertenecer a otro cuerpo, el de Cristo. Aún permanecemos en el cuerpo de la solidaridad universal, pero ya no le pertenecemos: ahora vivimos otra vida, la de otro cuerpo, la del cuerpo de Cristo.

San Pablo no podía ser más explícito en este punto. Tomemos, como punto de partida, la perícopa de Rm. 6, 2-14:

¹ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), 3-38; 15 (1959), 227-251; 451-473.

Ya habíamos escrito esta serie de artículos, cuando se publicó J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de "personnalité corporative" dans la Bible*. Lamentamos no haber tenido antes este jugoso estudio del profesor belga, que nos hubiera ahorrado más de un análisis de textos. En este último artículo nos permitiremos añadir a nuestro trabajo alguna cita de De Fraine.

“Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo todavía viviremos en él? ¿No sabéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados? Fuimos sepultados con Él por el bautismo, en su muerte², a fin de que, así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria³ del Padre, así también nosotros vivamos en una nueva vida. Porque si fuimos injertados —hechos un solo ser con Él⁴— reproduciendo su muerte, también lo seremos⁵ (reproduciendo) su resurrección. Sepámoslo bien: nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Él, para que sea destruido el cuerpo del pecado, a fin de que dejemos de ser esclavos del pecado. Porque quien ha muerto, se ve libre

² Nuestra sepultura es la misma muerte de Cristo. Compárese Rm. 6, 4 con Col. 2, 12 (“Fuisteis sepultados con Él en el bautismo y en Él resucitados por la fe en el poder de Dios que lo resucitó de entre los muertos”). Pablo no separa la muerte de Cristo de la del cristiano.

³ *Diá tês dóxes toû patrós* es aquí la manifestación gloriosa del poder de Dios sobre la muerte. El acento está puesto más sobre el aspecto de manifestación, de señal, que sobre el poder o la operación divinas. A la inversa en Col. 2, 12.

⁴ *Symfytos* designa, exactamente, el proceso por el cual un injerto se une vital y dinámicamente al organismo que lo sustenta hasta constituir con él un solo ser. Cfr. J. H. MOULTON - G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non Literary Sources*, Londres, 1930, ad verbum. El P. J. HUBY (ad locum) considera más bien el aspecto de crecimiento, cuando traduce: “Si, en effet, nous avons été unis au Christ pour croître avec Lui en reproduisant sa mort, nous le serons aussi pour reproduire sa résurrection”. *La Sainte Bible de l'ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM*, en cambio, atiende más al término de esa operación o proceso vital, y traduce: “Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable”. Compárese este pasaje con Rm. 11, 17.

⁵ E. PERCY (*Die Probleme der Kolosser —und Epheserbriefe*, Lund, 1946, p. 110 ss.), M. J. LAGRANGE (*Épître aux Romains*, p. 145) y otros, interpretan estos futuros como puramente lógicos. Esa vida y esa resurrección que es lote de los cristianos por su inserción en la muerte de Cristo, es, sí, la vida y resurrección escatológica que será total y definitiva (1 Cor. 15, 12s.), pero en cuanto anticipada ya aquí abajo (como en Ef. 2, 5s. y Col. 2, 12; comparar Rm. 4, 14 con 6, 14). L. CERFAUX (*Le Christ*, p. 87), en cambio, siguiendo a H. LIETZMANN (*An die Römer*, ad locum), opina que el Apóstol se refiere a la resurrección futura, basado sobre todo en la alusión a la fe en la resurrección de Cristo y nuestra del versículo 8 (cfr. 1 Ts. 4, 14). Preferimos la interpretación de LAGRANGE. La aparente antinomia entre pasado y futuro, como la de los aoristos y los imperativos (muertos al pecado, los cristianos deben alejarse de él: Rm. 6, 2, 12; unidos a Cristo, deben unirse a Él: Gl. 3, 27; Rm. 13, 14; etc.), se comprende si se tiene en cuenta que el acontecimiento del bautismo y el acontecimiento escatológico de Cristo muerto y resucitado, son idénticos hasta el punto que el cristiano tiene la posibilidad de vivir de una nueva vida, escondida, a saber: la de Cristo. El bautismo ha puesto al cristiano en una nueva situación: la de un nuevo comienzo, la de una nueva decisión. De este modo, el futuro sigue al pretérito —como el imperativo al indicativo— con una necesidad incondicional, fundada en el hecho salvífico creado por Dios. Véase G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, Munich, 1952, p. 34-50: *Taufe und neues Leben bei Paulus*; A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Friburgo, 1950, p. 99ss.

del pecado. Y si hemos muerto con Cristo, creemos que con Él también viviremos, puesto que sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere: la muerte ya no tiene señorío alguno sobre Él. Su muerte fue una muerte para el pecado, una vez para siempre; pero su vida es una vida para Dios. Así también vosotros consideraos muertos para el pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús. No reine pues el pecado en vuestro cuerpo mortal para obedecer a sus deseos, ni prestéis vuestros miembros como instrumentos de iniquidad al pecado. Sino ofreceos a Dios como quienes de muertos han vuelto a la vida, y haced de vuestros miembros instrumentos de justicia al servicio de Dios. Porque el pecado no os dominará, dado que no estais bajo la Ley sino bajo la gracia”.

Observemos en este pasaje la antítesis *muerte-vida*, tan común en los escritos de san Pablo, y la idea, subyacente a toda la perícopa, de nuestra inserción vital en Cristo.

El cristiano ha muerto al pecado, como ha “muerto a la Ley por el cuerpo de Cristo” muerto y resucitado (Rm. 7, 1-4; cfr. Gl. 2, 19s.), para pertenecer a otro y vivir una nueva vida. El bautismo, acto de incorporación a Cristo, hace al cristiano partícipe de la eficacia de esa muerte destructora del muro que el pecado levantara entre Dios y los hombres: la inmunidad y privilegios de la muerte de Cristo —“ya no muere”, “semel pro semper”, “vida para Dios”— se confieren al cristiano por su asimilación dinámica a la muerte del Señor, que es muerte y resurrección. “Sepultados con Él en el bautismo y en Él resucitados por la fe” (Col. 2, 12; cfr. Gl. 3, 26-28), el pecado ya no puede dominarlos: como la Ley, carece de toda fuerza sobre los muertos. ¿Cómo se ha realizado esa nuestra emancipación del pecado? “Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo, para que sea destruido el cuerpo del pecado, a fin de que dejemos de ser esclavos del pecado” (v. 6). ¿Quién es ese *sôma tês hamartías* destruido por la crucifixión de nuestro hombre viejo? ¿Y ese mismo *palaiôs anthropos*? El genitivo *tês hamartías* suele interpretarse como siendo un genitivo de pertenencia, como en Rm. 7, 24 el genitivo *toû thanátou toutou* afectando también al *sôma*. Se leería entonces: el cuerpo que pertenece al pecado (o a la muerte, en Rm. 7), o del que el pecado (o la muerte) tomó posesión. Ahora bien, pocos versículos antes Rm. 5,

12-21), el Apóstol describía la entrada del *hamartía eis tôn kósmos* y su toma de posesión, su reinado compartido con la muerte, sobre *pántes ánthropoi*, a causa de la caída de Adán. A esa solidaridad histórica y ontológica de toda la humanidad en Adán y en el pecado, oponía allí Pablo la solidaridad de todos los hombres con Cristo *eis dikaiosin dsoês*; y al reino universal del pecado y de la muerte, lo contrastaba con el reinado de la vida *diá tou henôs Iesoû Iristoû*, y la sobreabundancia de la gracia, del don y de la bondad divinas. Sale entonces al paso el Apóstol a un objeción (Rm. 6, 1), y responde a ella afirmando que hemos muerto al pecado por nuestra incorporación a Cristo; que la muerte de Cristo —al crucificar consigo nuestro hombre viejo— ha destruído el *sôma tês hamartías*; y que, por consiguiente, ahora vivimos con Él una vida nueva, una vida para Dios. Nos parece, pues, evidente, que el “*corpus peccati*” de Rm. 6, 6, no puede entenderse simplemente en el sentido del cuerpo individual de los cristianos antes de su incorporación a Cristo: todo el contexto de la perícopa está señalando la vocación colectiva de la humanidad⁶ a salir de la solidaridad universal en el pecado, es decir, a salir del *sôma tês hamartías* y *toû thanátou*, para entrar por el bautismo y la fe en esa otra solidaridad infinitamente superior por la que, hechos un solo ser con Cristo (*symfytoi*; cfr. Gl. 3, 28), “vivimos para Dios en Cristo Jesús”⁷. “He

⁶ “Fuisteis llamados a la paz de Cristo en un solo cuerpo” (Col. 3, 15).

⁷ Si en esta monografía pretendiéramos ser completos, no podríamos omitir el estudio de la fórmula “en Cristo”, fundamental —según la mayoría de los autores— para determinar el sentido de la expresión paulina *sôma tou Iristoû* aplicada a la Iglesia. Según E. PERCY (*Der Leib Christi*, p. 1846), con esa fórmula designa Pablo la mayoría de las veces la unión de los fieles a Cristo; y en las grandes epístolas sería decisivo el significado de la fórmula “en Cristo” y sus variantes para determinar el sentido de la noción “cuerpo de Cristo”. Esta posición ha sido rudamente combatida (v.gr. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, p. 159-173 y passim; cfr. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 450s., en nota). Sea de esto lo que fuere, la fórmula es muy frecuente en Pablo (82 veces “en Cristo”, con o sin “Jesús”; 50 veces “en el Señor”) y solamente en él: la estampa en todas sus epístolas (menos en Tt. T, mientras que aparece una sola vez en Ap. (14, 13: “bienaventurados los que mueren en el Señor”), y 2 veces en la 1 Pdr. (5, 10: “que os llamó a la gloria eterna en Cristo”; 5, 14: “paz a todos vosotros los que estáis en Cristo”); cfr. “en Jesús”: Hch. 4, 2 y Ap. 1, 9. También acerca del origen de la fórmula están divididos los autores (Cfr. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, p. 169). Pero lo que más divide a los autores, es el sentido a dar a la fórmula. El primero en llamar la atención sobre la expresión, fué A. DEISSMANN (*Die neutestamentliche Formel “in Christo Iesu”*, Marburgo, 1892). Interpretación similar a la suya de la fórmula presenta J. WEISS (*Das Urchristentum*, Gotinga, 1917), quien emplea la imagen del aire o atmósfera que los que están “en Cristo” respiran: en ella están y ella los penetra. Siguen a DEISSMANN: TR. SCHMIDT (*Der Leib Christi (Sôma Iristoû). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*,

mos sido bautizados a un cuerpo” (1 Cor. 12, 13): el de Cristo. Por oposición a aquella solidaridad del “cuerpo de pecado” que hemos abandonado definitivamente, Pablo llamará a la nueva solidaridad “cuerpo de Cristo”.

El “hombre viejo”, el “antiguo Adán” crucificado con Cristo, es una realidad óntica que trasciende los límites del primer hombre y de cada individuo de la serie humana; es una *persona corporativa* corrompida por el pecado (cfr. Rm. 5, 12s.; 8, 3; 1 Cor. 15, 21); es el *corpus peccati* que abandonamos cuando nuestra inserción vital en el segundo Adán (1 Cor. 15, 45)⁸, al revestir el “hombre nuevo” (Col. 3, 9s.; cfr. Gl. 3, 27s; Ef. 3, 16s.), la nueva creatura” (2 Cor. 5, 17; Gl. 6, 15) creada “en la justicia y la santidad de la verdad” (Ef. 4, 24; cfr. 2, 10), “en quien no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque *Cristo lo es todo en todos*” (Col. 3, 11; cfr. Gl. 3, 27-29). La presencia de la vida de Cristo en los cristianos es el principio que amalgama la nueva *persona corporativa* (cfr. Gl. 2, 19s.; 2 Cor. 4, 10; Col. 3, 3s.).

Leipzig, 1919); A. WIKENHAUSER (*Die Christumystik des heiligen Paulus*, Münster, 1928 y la 2ª edición, modificada, que publicó en Friburgo, 1950, *Die Christumystik des Apostels Paulus; Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937); E. B. ALLO (*La première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1935; *L'“évolution” de l'évangile de Paul*, en *Vivre et Penser*, I, 1941, p. 48-77; 1942, II, p. 165-193; cfr. su nota bibliográfica a CERFAUX, *Théologie de l'Église*, en *Vivre et Penser*, 1943, III, p. 143-154); W. GOOSSENS (*L'Église, corps du Christ d'après St. Paul*, Paris, 1949) aunque con alguna imprecisión, dado que por momentos se alía a PERCY; y, últimamente, E. BEST (*One Body in Christ*, Londres, 1955). Véase además M. R. WELTERS (*In Christo Iesu*, en RT., 47 (1947) 499-516). E. MERSCH (*Le Corps Mystique du Christ. Études historiques*, Lovaina, 1933) y L. MALEVEZ (*L'Église, corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, en *Science Religieuse* (= RechSR.), 1944, p. 27-94; *À propos de livres récents. La théologie de l'Église suivant saint Paul*, en NRTh., 68 (1946) 92-94), se colocarían en la misma línea. Reaccionan contra la concepción “localista” de DEISSMANN, A. SCHWEITZER (*Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübinga, 1930) quien introduce en la fórmula su concepción del misticismo escatológico; E. PERCY (*Der Leib Christi*); Fr. BÜCHSEL (*“In Christus” bei Paulus*, en ZNTW., 42 (1949) 141-158); y, en especial, L. CERFAUX (*La Théologie de l'Église; Le Christ suivant saint Paul*), para quien la preposición en señala una relación indeterminada pero personal de los fieles a Cristo. Según Cerfaux, la fórmula “en Cristo” solamente en pocos casos —a determinar por el contexto— posee un sentido místico que se reduce a una profundización de los otros sentidos de la fórmula (casi siempre metonimia de alguna relación personal a Cristo), que son los primigenios en san Pablo.

⁸ El cuerpo-carne de la solidaridad opuesta a la divina, se presenta en san Pablo como hipostático, personalizado en Adán. Mucha luz arrojaría sobre nuestro tema el estudio de Adán como “cabeza” en relación con Cristo cabeza recapitante (Ef. 1, 10: “recapitar [*anakefalaiósasthai* = renovar, recrear, redimir, recapitar] todas las cosas en Cristo”). Cfr. J. de Fraine, Adam et son lignage, p. 113-134, en especial p. 127 ss.

Acabamos de emplear un vocablo que se presta a confusión: Amalgamar, en efecto, es unir o mezclar cosas de naturaleza contraria o distinta. Sugiere la idea de pluralidad de elementos más o menos artificialmente reunidos en un *unum per accidens* que conserva las cualidades de sus componentes en la medida que no se neutralizan mutuamente y que goza además de ciertas notas resultantes de la armonización de algunas de aquellas cualidades de sus elementos. No es esa la idea que pretendemos señalar en san Pablo. Por eso escribimos a continuación *persona corporativa*. Lo que prima es la idea de unidad, no la de pluralidad. Unidad de vida, y de vida personal. La diversidad de los individuos al interior⁹ de esa solidaridad, es posterior a la unidad. En la noción semítica de *corporate personality*, que hemos señalado en los escritos paulinos, la entidad real es la comunidad: el individuo perteneciente a ella, dentro de ella tiene su origen¹⁰. Como en la solidaridad natural la base de esa unidad era la participación al mismo vínculo de sangre (símbolo o portador de la vida), del mismo modo la solidaridad religiosa —cuya base y fundamento era el culto al mismo Dios— implicaba en el Antiguo Testamento un contacto de sangre con Yahveh: era el sentido de la circuncisión o sello de la antigua Alianza¹¹. Pablo prolonga la concepción veterotestamentaria a la nueva Alianza. Ya no entra en juego la circuncisión (como no sea la circuncisión espiritual o de Cristo): las figuras cedieron su lugar a la realidad (Col. 2, 17). Pero sí la sangre y lo significado por ella: la vida¹².

⁹ También este vocable está mal escogido: insinúa la noción local, tan cara a DEISSMANN (cfr. nota 116), de una “atmósfera” penetrada por el Cristo pneumático y en la que se mueven los cristianos. A nuestro parecer la idea paulina es la de una inserción vital, aunque mística, en el cuerpo concreto de Cristo, por la comunicación de su misma vida. “La puissance qui a ressuscité le Christ ne s’arrête pas à celui-ci mais produit la vie dans le chrétien; une vie qui est de même origine et de même nature que celle du Christ ressuscité. C’est comme si la vie, cette vie nouvelle et divine débordait du Christ et se répandait dans tous les chrétiens pour les créer à nouveau, les renouveler dans leur être” (L. CERFAUX, *Le Christ*, p. 242s.).

¹⁰ Cfr. O. EISSFELDT, *The Ebed-Yahwe in Isaiah 40-45 in the Light of the Israelite Conceptions of the Community and the Individual, the Ideal and the Real*, en *Expository Times*, 44 (1932-33), principalmente p. 264.

¹¹ Cfr. C. y F., a. c., p. 19ss.

¹² L. MORRIS (*The Biblical use of the Term “Blood”*, en *JThSt.*, (1952) 216-227) sostiene que, en la Biblia, la sangre simboliza la muerte y no la vida como misma revista, L. DEWAR (*The Biblical use of the Term “Blood”*, *JThSt.*, (1953) pretenden los autores generalmente. En una breve y substancial nota publicada en la 204-208) rechaza la opinión de L. MORRIS y señala cómo en la teología bíblica de la

La sangre de la nueva Alianza será la derramada por Cristo en la cruz (Ef. 1, 7), y la vida la de Cristo resucitado (Rm. 5, 10; 6, 5. 8; 8, 11. 17). Con ello, la condición misma de nuestro ser, ha cambiado: hemos muerto con Cristo para vivir “en una nueva vida” (Rm. 6. 4) y ya no más “en la Ley” (Rm. 3, 19) o “en la circuncisión” (Rm. 4, 10s.)¹³.

No se trata tampoco de una especie de simbiosis en que se mezclaran la vida de los fieles y la vida de Dios. En la mente de Pablo, la única vida que anima la nueva solidaridad en Cristo opuesta a la solidaridad del *cuero de pecado*, es la vida de Cristo resucitado. “Hechos un solo ser con Él (*symfytoi*) reproduciendo su muerte”, reproducimos su resurrección, somos asimilados —en virtud de la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo— por esa nueva vida de Cristo y vivimos de esa vida “para Dios” (Rm. 6, 5. 8. 11. 13). Por la fe y el bautismo, Dios nos hace partícipes de la muerte y resurrección de Cristo (Rm. 6, 3-5; cfr. Gl. 3, 26-28; Col. 2, 12), lo cual implica la introducción en nosotros de un principio de resurrección y de vida: es la esencia de nuestro ser-cristiano. La vida de Cristo resucitado nos penetra y nos transforma: constituye verdadera vida. La nueva solidaridad en Cristo, opuesta a la solidaridad del *sôma tês hamartias*, tiene como fundamento y causa de su unidad la sangre redentora y la vida del Señor resucitado. Unidos a Cristo en un único *sôma* o, mejor dicho, injertados en el *cuero de Cristo* (será la fórmula que empleará el Apóstol), la vida del mismo Cristo corre, digámoslo así, en las venas de los cristianos.

La misma antítesis de muerte a la antigua solidaridad y vida del Cristo glorioso y personal en los fieles —siempre con el presupuesto subyacente de nuestra inserción en Él—, se halla en Gl. 2, 19s.:

“Por la Ley (cfr. Gl. 3, 13) he muerto a la Ley, a fin de vivir para Dios: estoy crucificado con Cristo, y ya no soy yo quien vive sino Cristo quien vive en mí. Lo que vivo al presente en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí”.

sangre no han de oponerse muerte y vida: una y otra son esenciales a una auténtica concepción del sacrificio tanto en el Antiguo Testamento como en la expiación del Calvario.

¹³ La preposición *en* rige a veces, también en Pablo, el estado o condición en que alguien se encuentra (vide F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, París, 1931, en, acepción I, 2). Este sería, nos parece, el sentido de *en* en los pasajes citados.

Esa muerte *a la Ley* es la muerte que ha arrancado al cristiano¹⁴ de la solidaridad carnal “a fin de vivir para Dios” (cfr. Rm. 6, 10s.), esto es, en la nueva solidaridad con Cristo. Esto ha sido posible por su participación o comunión a la crucifixión y muerte de Cristo (cfr. Rm. 6, 3-6), que ahora, glorioso y resucitado, *vive* en el cristiano hasta el extremo de constituir su verdadera vida. Desde ese momento en que la vida de Cristo penetró y transformó la vida del cristiano, el cristiano vive una nueva vida (cfr. Rm. 6, 4. 8. 11) totalmente diferente de la que llevaba cuando aún pertenecía al “cuerpo de pecado”. Esa nueva vida la define el Apóstol como vida “para Dios” (Gl. 2, 19; Rm. 6, 10 s.) o “en la fe del Hijo de Dios” (Gl. 2, 20). Las mismas ideas desarrolla San Pablo en Gl. 3, 23-29.

En el contexto del ministerio apostólico, ordenado a la comunicación y desarrollo de la vida de Cristo en los fieles, Pablo repite la misma idea en 2 Cor. 4, 10-14, con una referencia tan concreta a la persona histórica de Jesucristo (vv. 10s) que hace imposible la interpretación de esa vida comunicada a los cristianos que no sea la vida concreta y personal de Cristo glorificado: “Llevamos siempre en nuestro cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos, estamos siempre entregados a la muerte por causa de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De este modo, la muerte obra en nosotros, y en vosotros la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe de quien está escrito: “Creí, por eso hablé”, también nosotros creemos y por eso hablamos, sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, nos resucitará también a nosotros y a vosotros con Jesús”. La muerte y vida de Jesús de que habla el v. 11, es, evidentemente, la muerte y vida personal de Cristo. Y es esa misma vida la que ha de manifestarse en nosotros (v. 10. 11) y la obra en los creyentes (v. 12). La alusión a la vida y resurrección escatológicas (v. 11. 14) no es óbice a la participación anticipada,

¹⁴ Desde el versículo 18, interpretamos el “yo” en sentido genérico. “Not ‘I Paul’ as distinguished from others, for instance from the Gentile converts, but ‘I Paul, the natural man, the slave of the old covenant’”. (J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1914, p. 117). Cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*. Gotinga, 1949, p. 59.

¹⁵ V. 12; cfr. supra, nota 5.

actual, de esa misma vida¹⁵. Sin forzar el texto, en cambio, no puede descubrirse en esta perícopa alusión alguna a la muerte o abandono del *sôma tês hamartías* y *toû thanátou* por parte de los cristianos. La hallamos pocos versículos más abajo, en la oposición entre el *hombre exterior* y el *hombre interior* (v. 16s.).

En las epístolas de la cautividad el contraste entre las dos solidaridades es patente, y la noción de vida de Cristo en nosotros, tal cual la halláramos en las grandes epístolas surge a cada paso. Un nuevo elemento, el tema medical de la *cabeza* de la que la vida de todo el organismo depende, dará mayor fuerza a la idea de comunicación de la vida de Cristo a los fieles. De este tema nos ocuparemos en párrafo aparte. Citemos por ahora, simplemente, algunos pasajes donde aparecen con nitidez la oposición de la nueva solidaridad en Cristo a la antigua solidaridad en Adán y en el pecado.

No nos referiremos a Fl. 1, 21 (“Para mí vivir es Cristo, y morir es ganancia”), porque el contexto muestra que Pablo quiere decir solamente que Cristo es el único móvil de su vida, que no concibe su propia existencia sino orientada totalmente a Cristo. Cristo lo es todo para él, y por eso prefiere la muerte, porque significará estarle unido para siempre. La noción de vida de Cristo en nosotros o de nuestra inserción vital en Cristo, tal cual la observáramos en otros pasajes, no parece aquí tan clara¹⁶. Provocar un acercamiento con Gl. 2, 20 o Col. 3, 3s. —como lo hacen Lightfoot, Huby y otros—, nos parece forzar el texto y traicionar el pensamiento paulino. Sería preferible hacerlo a partir de Fl. 3, 8-11, donde con facilidad reconoceríamos en “la justicia por la fe en Cristo, esa justicia que procede de Dios y se funda en la fe”, y que, opuesta a “mi justicia, la de la Ley” (v. 9), es esa nueva vida nuestra por participación de la vida de Cristo resucitado (cfr. Gl. 2, 16. 19s.; Ti. 3, 5).

Citemos, más bien, Ef. 2, 5: “estando nosotros muertos por nues-

¹⁶ Recuérdese, con todo, que nuestra participación en la muerte y resurrección de Cristo (Rm. 6, 3-5; Col. 2, 12), introdujo en nosotros un principio de resurrección y de vida que nos penetra y transforma. En función de esto, diríamos que el Apóstol no concibe motivación alguna en el cristiano, que no responda a una realidad óptica de su ser. Fil. 1, 21 no tendría, por consiguiente, un sentido meramente moral. Cfr. K. BENZ, *Die Ethik des Apostels Paulus*, cuadernos 3 y 4 del volumen XVII (1912) de los *Biblische Studien* publicados por O. BARDENHEWER (Friburgo en Br.).

tros delitos —es decir, prisioneros en el “*corpus peccati*”—, nos dió vida con ¹⁷ Cristo... , nos resucitó y nos sentó en los cielos en Cristo Jesús”. Observemos que la resurrección de los cristianos es, para el Apóstol, una realidad ya adquirida: se identifica con la vida de Cristo que se nos comunica, es decir, con el principio vital que amalgama —repetamos la palabra— la nueva persona corporativa. Exactamente lo mismo afirma san Pablo cuando dice en Col. 3, 3s.: “estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, que es vuestra vida, se manifieste, también vosotros os manifestaréis gloriosos con Él”. Nuestra inserción en Cristo produce plenamente sus efectos: Por el bautismo y la fe nos arranca de la antigua solidaridad de pecado y de muerte, y, comunicándonos la vida de Cristo, nos hace entrar en la nueva solidaridad, el cuerpo personal de Cristo: “En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente y estáis llenos de Él, que es la cabeza de todo principado y potestad. En Él fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha por mano de hombres, por el despojo del cuerpo de la carne, con la circuncisión de Cristo. Con Él fuisteis sepultados en el bautismo y en Él asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, Él os vivificó y os perdonó todos vuestros delitos” (Col 2, 9-13). “Puesto que con Cristo estáis muertos a los elementos del mundo, ¿por qué, como si vivieseis en el mundo, os dejáis subyugar?” (Col. 2, 20). “Puesto que habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, las de allá donde Cristo está sentado a la diestra de Dios. Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra, puesto que estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios” (Col. 3, 1-3).

Arrancados del *sôma tês hamartías*, de la solidaridad del *sôma tês sarkós* (Col. 2, 11. 20), injertados en Cristo por el bautismo y la fe (Col. 2, 12), hemos muerto y resucitado con Él (Col. 2, 12s.; 3, 1), muertos a la solidaridad del pecado (Col. 2, 13. 20; 3, 3) y vivos con la vida de Cristo que nos penetra (Col. 2, 13; 3, 1. 3; 2, 10), es decir, solidarios con Él.

¹⁷ Otra variante lee *en Jristô*. Es también la lectura de la Vulgata.

El sôma de la solidaridad con Cristo.

La nueva solidaridad en Cristo, que reemplaza a la antigua solidaridad del *corpus peccati*, tiene, pues, como base y fundamento, la vida del mismo Cristo resucitado en quien hemos sido mística pero real y vitalmente injertados por la fe y el bautismo. La vida personal de Cristo, corre por nuestras venas. La misma solidaridad religiosa de la antigua alianza ha desaparecido: era “sombra (*skiá*) de la futura”, es decir, de aquella “cuya realidad es el cuerpo de Cristo” (Col. 2, 17). Nuestra participación en la vida de Cristo, es una participación en la vida de su cuerpo glorificado. La nueva personalidad corporativa resulta de la inserción de los creyentes “a un solo cuerpo” (1 Cor. 12, 13), el de Cristo muerto y resucitado. Pero, insistamos: no se trata todavía de una especie de *cuerpo colectivo* puesto el acento en la pluralidad, sino de un cuerpo individual y concreto, el de Cristo, al que estamos realmente unidos, identificados místicamente por la participación a la misma vida. Si la imagen no resultara violenta, sugiriendo la pérdida de la individualidad de los elementos nutritivos y un crecimiento vegetativo del organismo, diríamos que nuestra asimilación vital a Cristo es semejante a la de los alimentos que ingiere un hombre: se transforman en el cuerpo de ese hombre al ser animados por su vida. Somos como nuevos tejidos que se adaptan al ritmo y al metabolismo del cuerpo al que han sido injertados, y la plenitud con que Dios llena a Cristo se comunica ahora a los que estamos en Él (Ef. 1, 23; Col. 2, 9). La imagen pierde lo que tiene de violenta si se recuerda lo que dijimos al principio de nuestro estudio: *sôma* designa todo el hombre, la persona misma, en cuanto exterior.

De allí que escribiendo a los gálatas el Apóstol diga: “Todos los que habéis sido bautizados a Cristo, estáis revestidos de Cristo. Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer, puesto que todos sois uno en Cristo Jesús” (Gl. 3, 27s.). El bautismo nos transforma. “Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer: todos sois uno en Cristo Jesús”¹⁸. Las diferencias

¹⁸ Sería, quizá, sugestivo, asociar este pasaje al logion de Cristo acerca de la vida en el cielo, donde “neque nubent neque nubentur” (Mt. 22, 30 y paralelos).

de nación, condición y hasta de sexo, se suprimen a partir de nuestra *in-sistencia* en Cristo. Desde que la vida de Cristo se nos comunica, somos uno en Cristo: por una mística identificación con Cristo, se produce una como reducción a la unidad de naturaleza con Cristo. La Vulgata traduce *heís en Jristô Iesoû* por el neutro “unum in Christo Iesu”. Pero *heís* no es neutro. Habría que traducirlo por *un hombre o una persona*. Todos somos un hombre nuevo y único en Cristo, una nueva creatura (Rm. 6, 5; 8, 29; Fl. 3, 10. 21; Ef. 2, 14s.; 2 Cor. 5, 17), una nueva naturaleza, principio de una raza y un pueblo nuevos (Gl. 3, 28s.). En otros pasajes, Pablo expresa la misma realidad que aquí designa con las palabras *uno en Cristo*, escribiendo *un cuerpo o un espíritu con Cristo*.

Así, por ejemplo, en I Cor. 6, 15-17: “¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta? ¡No lo quiera Dios! ¿No sabéis que quien se une a una ramera es un cuerpo con ella? Porque “serán los dos una sola carne”, dice la Escritura. Pero el que se une al Señor, es un espíritu con Él”. Pablo apela aquí a una concepción que supone conocida por los corintios. “¿Ignoráis que sois miembros de Cristo?” *Sôma* es todo el hombre, la persona misma: no solamente los cuerpos de los cristianos son miembros de Cristo. El Apóstol escribe *sôma* que tiene esta acepción, porque la palabra ocupará el centro de la argumentación parenética. Pablo quiere decir algo que sacuda a sus lectores y lo logra afirmando que individuos son miembros de una persona: *miembros de Cristo* o *miembros de una meretriz*. “Quien se adhiere a una ramera, es un cuerpo con ella”, es una sola unidad, una sola persona con la prostituta: alusión explícita a la solidaridad de carne, conocida por sus lectores de “la ciudad de Afrodita”¹⁹ y confirmada con el texto de Gn. 2, 24. La mente de Pablo, como la de sus discípulos de Corinto, se dirige primariamente a una persona individual para llegar a la personalidad solidaria. No utiliza una metáfora cuando llama *cuerpo o carne* a la unidad corporativa resultante de la unión con la prostituta: apela a una realidad bien concreta y conocida que él encuentra

¹⁹ A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la Sophistique dans la Province d'Asie au II siècle de notre ère*, Paris, 1923, p. 347.

en la Escritura. Y con el mismo realismo continúa²⁸, empleando el mismo verbo que utilizara para designar la unión física con la ramera (*kollásthai* = pegar, soldarse), refiriéndose antitéticamente a la unión con Cristo: “Pero el que se une al Señor, es un espíritu con Él”. El pensamiento va directamente a la persona individual y concreta de Cristo, para llegar a la personalidad corporativa que aquí —rompiendo el ritmo del contexto— llama *espíritu* en vez de *cuerpo* sin duda porque, habiendo utilizado *cuerpo* y *carne* refiriéndose a una unión culpable, o no osa aplicar la expresión a la unión del cristiano con Cristo, o quiere hacer resaltar la radical diferencia que separa entrambas uniones²¹. ¿Hay aquí una metáfora? *Pneûma* en la Escritura nunca designa al hombre o la persona, ni es nombre propio de la solidaridad religiosa, como en cambio sucede con *sôma*. Es verdad, pero *pneûma* en san Pablo designa también a la persona de Cristo o la naturaleza divina o espiritual de Cristo (Rm. 1, 4; I Cor. 15, 45; etc.) de la que participamos por nuestra inserción en Él (vgr. I Cor. 12, 13). De allí que, llegados a la perfección de nuestro ser-cristiano, seamos *pneumatikoí* (I Cor. 2, 15; 3, 1; 14, 27; Gl. 6, 1). Pablo dice, pues, “el que se adhiere al Señor, es un espíritu con Él”, metonímicamente, por “es un cuerpo con Él”. Y, repitámoslo una vez más, “cuerpo” no es una metáfora para designar la persona de Cristo o la persona corporativa resultante de nuestra inserción en Él: es su propio nombre. “Cuerpo” en la sagrada Escritura —y también en los escritos paulinos— es un concepto que se predica análogamente de un individuo o de la solidaridad corporativa cual la hemos descripto, pero según una analogía intrínseca, no de mera proposición sino de verdadera atribución. En este sentido, tan no es metáfora decir con san Pablo que los cristianos son o que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, como no lo es decir que la eucaristía es el cuerpo de Cristo²². Esto resultará más claro al final de nuestro trabajo, sobre todo a partir del análisis que haremos de Ef. 5, 23.

²⁰ La relación que el espíritu de Cristo establece entre el cristiano y Cristo, no es solamente moral, sino también física. Cfr. P. BACHMAN, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1936, p. 239s.; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 105; L. CERFAUX, *Le Christ*, p. 214; id., *Théologie de l'Église*, p. 213.

²¹ W. GOOSSENS, *L'Église, corps du Christ*, p. 18.

²² Nos hallamos ante un caso similar al de la antítesis “cuerpo de carne” - cuerpo espiritual” (I Cor. 40-44; Col. 1, 22; 2, 11), lo cual está muy lejos de significar un cuerpo social en el sentido moderno de esas palabras.

Siempre en la primera epístola a los corintios, hallamos otro pasaje ilustrativo. Respondiendo tal vez a preguntas que le plantearan²³ los mismos corintios, Pablo entabla la cuestión de las comidas sacrificiales (los *eidolólhyta*) en 1 Cor. 8, 1 y, tras un largo paréntesis (1 Cor. 9, 1-10, 13), vuelve a tomar el tema (1 Cor. 10, 14). Los ídolos son nada, y quien a ellos sacrifica, sacrifica a los demonios (v. 19a.). Pero los sacrificios unen al que participa de ellos con aquel a quien se ofrece el sacrificio. Esa *koinonía* o comunión con los demonios, es incompatible con la *koinonía* del cristiano con el Señor. En este contexto antiidolátrico, escribe el Apóstol: “Huid de la idolatría. Como a gente discreta os hablo; juzgad vosotros mismos lo que os digo: El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es comunión (*koinonía*) con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque hay un solo pan, aunque numerosos somos un solo cuerpo, pues todos participamos (*metéjomen*) de ese único pan. Mirad al Israel según la carne: los que comen de las víctimas, ¿no están en comunión (*koinonoi*) con el altar? Pero, ¿qué digo? ¿Acaso las carnes sacrificadas a los ídolos son algo, o son algo los ídolos? No, sino que lo que sacrifican [los gentiles], a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que entréis en comunión (*koinonouís*) con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis participar (*metéjein*) de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios” (1 Cor. 10, 14-21).

Observemos el estricto paralelismo entre *koinoneîn* y *metéjein*, que a la idea de participar o tener algo en común, propia de la *koinonía*, añade la idea de pluralidad en la posesión, siempre subyacente a *metéjein*²⁴, y que, en nuestro caso se traduciría por “no ser uno solo el que participa, tener compañeros o socios en esa participación”. Notemos además la ecuación “pan = cuerpo de Cristo” en el versículo 16. Recordemos la antigua concepción a que Pablo se refiere, de que quien come de las víctimas ofrecidas entra en comunión con el dios a quien se sacrificaran las víctimas, hasta el punto de ha-

²³ A. ROBERTSON - A. PLUNNER, *A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (THE INTERNATIONAL CRITICAL COMMENTARY), Edinburgo, 1950⁴, p. 163.

²⁴ F. ZORELL, *Lexicon Graecum*, sub vocabulo *metéjo*.

blarse de una verdadera identificación con él²⁵. A esta luz retomemos el texto paulino. En el versículo 16, Pablo afirma que nuestra participación al banquete eucarístico es entrar en comunión con el mismo Cristo, es unirse al cuerpo y sangre redentores que obraron nuestra salvación. La misma sangre que Cristo, anticipándose a la cruz, dió en bebida a sus discípulos; el mismo cuerpo que Cristo, ofreciendo su sacrificio al Padre, entregó en la última Cena; se nos dan ahora en el banquete eucarístico. Participando de ese pan y de ese vino, entramos en *koinonía* con el mismo Cristo y su redención: nos unimos a Él y con Él nos identificamos. Dejemos de lado por un momento

²⁵ “Dans plusieurs mystères païens, à l'obtention du degré supérieur, d'initiation était liée l'admission à un banquet, pratique essentielle, qui se trouve dans les bacchantales helléniques comme dans les cultes orientaux. L'origine de ce festin sacré remonte à une antiquité immémoriale. Dans les sociétés primitives l'étranger est l'ennemi, mais souvent il est regardé comme un membre de la famille dès qu'il a mangé et bu avec elle. De même dans les associations cultuelles, celui qui a pris part au repas de la communauté y devient un frère parmi les frères. Il est désormais le commensal des autres mystes et aussi du dieu présent à leur foi dans leurs assablées” (FR. CUMONT, *Lux perpetua*, París 1949, p. 237s). El banquete sagrado era, por ejemplo, el rito esencial de iniciación al culto de Cibele en la Anatolia y se creía que producía la unión mística con la diosa (cfr. GRAILLOT, *Culte de Cybèle*, París, 1912). Esos banquetes eran también parte esencial del culto de los dioses alejandrinos (cfr. FR. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929⁴ y el excelente artículo de ROUSSEL en la *Revue des Études Grecques*, 29, p. 234ss.). En el mitraísmo, forma romana del mazdeísmo, los participantes (*metéjontes*) recibían fuerza y sabiduría en esta vida, y la inmortalidad gloriosa en la otra (FR. CUMONT, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol., Bruselas, 1896-1899; cfr. *Revue Archéologique*, 25 (1946) 184ss.). La participación a comidas rituales era el acto esencial del culto romano a Baco. Los comensales bebían abundantemente y se abandonaban a una alegre borrachera. Esa embriaguez, liberando los espíritus de sus preocupaciones, les daba la ilusión de una vida más feliz e intensa: se la consideraba como una posesión divina (CUMONT, *Lux Perpetua*, p. 255s.). La semejanza de los ritos cristianos con los misterios paganos, v.gr. entre la cena mitriaca y la cena cristiana a propósito de la consagración del pan y del cáliz, pudieron tal vez turbar a algún cristiano. Los Padres los miraban como demoníacas parodias o pésimas prefiguraciones. Véase, por ejemplo, san JUSTINO, *Apología I*, 66, 4 (B. A. C., p. 267; M. G., 6, 429): *hóper kai en tois tou Mithra mystosiois parédokan gnesthai mimesámenoi hoi ponesoi daímones: hótí gar ártos kai potérion hydator títhetai en tais tou myouménou teletáis met'epilógon tinón. è epistasthe, è mathéin dynasthe*. Lo mismo hallamos en TERTULIANO (*De corona*, 15, 3s. [ed. CORPUS CHRISTIANO-RUM, p. 1065]; *De praescriptione haereticorum*, 40 [ed. CORP. CHRIST., p. 2201]), y CLEMENTE ALEJANDRINO (*Protrepticus* II, 112, 1 [ed. STHAEBLIN, I, p. 791]). Acerca de esta materia, resulta provechosa la lectura de la nota complementaria N° 25, *Cérémonies du Baptême Chrétien*, a los capítulos V y VIII de *Lux Perpetua*, p. 422-428. Acerca de las relaciones entre el cristianismo y los misterios paganos, recordemos la controversia en torno a la teología mística revitalizada por los trabajos de O. CASEL por una parte, y de K. PRÜMM por otra. Excelente bibliografía sobre el tema ofrece G. OCCIONI en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milán, 1957, vol. II, p. 775-793, bibliografía que apenas debe ser completada teniendo en cuenta a K. PRÜMM, art. *Mystères*, en el *Dict. de la Bible, Suppl.*, vol. VI, y el boletín de liturgia publicado por GAILLARD en la RT., 57 (1957) 510-551.

el versículo 17: lo entenderemos mejor echando una mirada previa sobre los siguientes. Pablo alega el ejemplo del antiguo pueblo de Dios (v. 18), que expresaba su comunidad de vida con Yahveh mediante los sacrificios de comunión (Lv. 3, 1; 6, 26; 7, 16. 21): comiendo de las víctimas ofrecidas a Dios, Israel se unía no tanto entre sí en torno al altar cuanto al altar mismo y por éste a la santidad divina. Unión bien real. Por eso, al referirse a los *eidolóthyta* (v. 19s.), como “los ídolos son nada” (1 Cor. 8, 4) y por consiguiente no puede haber unión real con ellos, Pablo señala detrás de esos falsos dioses la realidad a la cual se unen y con la cual se identifican los que comen de esos manjares ofrecidos a los ídolos: los demonios (v. 20). El Apóstol concluye: la unión idolátrica con los espíritus malignos, es incompatible con la unión e identificación con Cristo: No debéis “entrar en comunión con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios” (v. 20s.). Volvamos atrás. Después de afirmar la identidad entre el pan eucarístico y el cuerpo de Cristo (v. 16; cfr. coordinación verbal “pan = cuerpo” en 1 Cor. 11, 17-34), Pablo continúa con el versículo que salteáramos en nuestra explicación: *hóti heís ártos, hèn sôma hoi polloí esmen: hoi gàr pántes ek tou henòs ártou metéjomen*, “por ser uno el pan, somos todos un cuerpo, pues todos participamos de ese único pan” (v. 17). ¿A qué cuerpo se refiere aquí Pablo? Tomando este versículo aisladamente, nuestra mentalidad moderna y helenizada estaría tentada a ver allí una simple imagen en la que se compara a los comensales reunidos en torno a una misma mesa, con un cuerpo: un grupo de gente que se reúne con una finalidad común, es semejante a un cuerpo; tanto, que si la finalidad determinada que persiguen es permanente y como que se encarna en un jefe detentor de la autoridad, constituye una persona moral. En esa concepción, la idea que prevalece es la de pluralidad más o menos artificialmente aunada. El contexto total de la perícopa que estudiamos, parece excluir esa manera de pensar. Aquí prima la idea de unidad. De la unidad del pan que comemos y que se identifica con el cuerpo físico, individual y concreto de Cristo, el Apóstol pasa a la unidad del cuerpo: *hèn sôma hoi polloí esmen*. Pero el pensamiento paulino no se detiene aquí direc-

tamente en el tema de la unidad de los cristianos entre sí. El versículo 16 con su ecuación “pan = cuerpo de Cristo”, reforzado por 17^b (“pues todos participamos de ese único pan”) —donde se alude a la concepción religiosa de participación, unión y aún identificación de los comensales con la divinidad—, más bien se opone a tal interpretación. No decimos que excluya el tema de la unidad de los cristianos entre sí, sino que esa idea no es aquella en la que la mente de Pablo piensa directa y primariamente. No está “in recto”. Pablo abandonó el tema de la unidad de los cristianos entre sí a partir del capítulo quinto de su epístola; y aunque el tema vuelve a aflorar continuamente, lo hace como en sordina. Nuestro pasaje es uno de estos casos. Las razones dadas nos inducen a pensar con Msr. Cerfaux que el cuerpo al que Pablo se refiere en este versículo, es el mismo cuerpo del que hablara en el versículo anterior: el cuerpo de Cristo, individual y concreto, o, tal vez mejor, es el mismo Cristo en cuanto que nos une e identifica místicamente a sí mismo comunicándonos su propia vida. Ese es el cuerpo que son los que participan del pan eucarístico. El acento está puesto en la unidad de ese cuerpo, que no puede ser mayor dado que se trata por identidad del cuerpo personal del Señor. Unidos a ese cuerpo por la comunicación de la misma vida de Cristo, los cristianos, por supuesto, están unidos entre sí, pero en cuanto participan de esa vida que da vida a todo el cuerpo. No se trata, por ende, de un cuerpo social, de una pluralidad de personas unidas entre sí por algún vínculo moral más o menos laxo, sino de un verdadero cuerpo singular animado por una vida singular. Cuanto mi principio vital alienta, es propia y verdaderamente mi cuerpo. Cuanto la vida de Cristo vivifica, es propia y verdaderamente su cuerpo. Injertados en Cristo como un nuevo tejido, participamos de su vida, su vida se nos comunica, nos alienta: somos su cuerpo. Y como los tejidos de un organismo están unidos entre sí por la unidad superior, la del cuerpo todo, es decir, por la vida del cuerpo, así también los cristianos están unidos entre sí en cuanto participan todos de esa misma vida. De este modo, aparece consecuentemente e “in obliquo” y no “in recto” la unidad de los fieles entre sí en el versículo que estudiamos. Lo primordial es el cuerpo de Cristo, vale decir, el mismo Cristo en cuanto asimilando, identificando consigo a los cristianos al

comunicarles su propia vida. La noción de cuerpo, señalando aquí ante todo la unidad con Cristo, verifica así plenamente la noción escriturística de persona corporativa, inmensamente más rica que la fluctuante unidad de una persona moral en el sentido moderno. En esta perícopa, “el Apóstol quiere poner en evidencia el poder de ese pan, esto es del cuerpo glorioso de Cristo, que comemos en el banquete eucarístico”, afirma Soiron²⁶. Sea. Pero no en el sentido de que da unidad a un cuerpo social, sino en el sentido de que, por comunicación de su vida, identifica consigo a cada cristiano: la unidad del cuerpo es anterior a la inserción vital en él de nuevos tejidos.

La misma concepción del “cuerpo” hallamos en las epístolas de la cautividad. Una personalidad corporativa constituida por la comunicación de la misma vida, la vida de Cristo. No una colectividad aunada como un cuerpo, sino un cuerpo individual y concreto, el de Cristo muerto, resucitado y presente en la comunidad, por la comunicación de su propia vida a cada uno de sus miembros, por la inserción de cada uno de ellos en su cuerpo físico. Citemos Ef. 2, 11-22, donde Pablo recuerda a los gentiles que la sangre de Cristo los ha acercado, pues Él de los dos pueblos (gentiles y judíos) hizo uno, anuló *en su propia carne* la antigua solidaridad de la Ley “para hacer en sí mismo de los dos *un solo Hombre nuevo*”; “reconciliando a ambos con Dios *en un solo cuerpo*, por la cruz”; de manera que ahora todos “tienen un solo Espíritu” y son “un solo templo²⁷ santo”. Ese “único cuerpo” del versículo 16, es el mismo “único Hombre nuevo” del versículo 15 “creado (*ktise*)” en el mismo Cristo, “en su propia carne”²⁸. De allí que, pocas líneas más abajo, continúe el Apóstol insistiendo en la misma idea: “los gentiles son coherederos (con los judeocristianos), miembros del mismo cuerpo (*sússoma*), coparticipes

²⁶ TH. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus; exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt*, Düsseldorf, 1951, p. 60. Cfr. G. HEINRICI, *Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*, 1880, p. 309.

²⁷ Otra noción cuyo estudio confirmaría el análisis que estamos haciendo de la noción paulina de “cuerpo”... Interesantes sugerencias presenta Y. M. J. DE CONGAR, en *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa création de la Genèse à l'Apocalypse*, París, 1958.

²⁸ En todo este pasaje, Pablo considera el bautismo, acto de nuestra incorporación a Cristo y entrada en la nueva solidaridad religiosa, como una circuncisión en Cristo: cfr. Rm. 2, 29; Col. 2, 11. Cfr. H. SAHLIN, “*Omskärelsen i Kristus*”, en *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 1947, p. 11-24.

de las mismas promesas, en Cristo Jesús, mediante el Evangelio” (Ef. 3, 6). Y luego, exhortando a la unidad mutua, les recuerda que sólo hay “un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos y en todos” (Ef. 4, 4-6). Y en la epístola a los Colosenses repite: “La paz de Cristo reine en vuestros corazones, pues a ella fuisteis llamados en un solo cuerpo”. ¿Qué es ese “cuerpo único” “en” el cual fuimos llamados (y no “para” formarlo)? Pablo no dice *en sómati*, “llamados en cuerpo”, “en cuanto sois un cuerpo social”, sino *en hení sómati*, con artículo²⁹. Nos parece que ese cuerpo no puede ser sino aquel al cual fuimos bautizados (1 Cor. 12, 13), con el cual fuimos con Cristo crucificados y muertos para resucitar a la nueva vida (Col. 2, 12s.), esa nueva vida “escondida con Cristo en Dios” (Col. 3, 3s.) pero que ya vivimos y que es la vida del mismo cuerpo individual y concreto de nuestro Señor Jesucristo.

El apólogo griego

Hasta ahora, todos los elementos imbricados en la noción paulina de “cuerpo”, se han explicado casi exclusivamente a partir de las nociones veterotestamentarias y del aporte de la revelación cristiana: en ningún momento nos ha sido necesario recurrir a las concepciones helénicas para comprender la mente del Apóstol.

Pero a esta altura del pensamiento de Pablo, un elemento foráneo incide en la noción paulina de *sôma*: el apólogo helénico del cuerpo y los miembros, cuya historia remontaría hasta el siglo XII antes de Cristo³⁰. Los autores se esmeran, generalmente, en hacer notar el influjo del tema griego en san Pablo (principalmente a propósito de 1 Cor. 12, 12-30 o de Rm. 12, 4-8), al par que señalan las diferencias que el genio paulino habría introducido al aplicar el apólogo a las

²⁹ Con todo, P⁴⁶, B y 1739, leen *en sómati*.

³⁰ “...die Fabel bereits zur Zeit der 20. Dynastie (XII Jh. v. Chr.) begegnet” (H. LIETZMANN, *An die Korinther I/II*, p. 62. Acerca de las fuentes y textos del apólogo griego, cfr. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 130-143. En su forma más accesible, llegó a nosotros a través de TITO LIVIO (II, 32), quien narra cómo Mene-nius Agrippa redujo pacíficamente a los plebeyos de Roma, levantados contra los aristócratas, tomando como base de su argumento el apólogo.

comunidades de Roma y Corinto. El estoicismo popular había consagrado la imagen aplicada a la sociedad, y de esa filosofía popular Pablo la habría tomado para aplicarla a los cristianos. La idea fundamental —a saber, que los muchos miembros del cuerpo forman una unidad— y aún los detalles de su explicación, son los mismos en las epístolas paulinas y en los escritos profanos que nos legaron el apólogo³¹. La discrepancia de los autores comienza cuando tratan de señalar las diferencias existentes entre el apólogo heleno “à l'état pur”³², y a través del uso paulino. Casi todos concuerdan en afirmar que en el uso profano el apólogo se reduce a la comparación de la sociedad con un cuerpo humano para concluir con un llamado a la solidaridad de los hombres entre sí: la suprema norma de acción de los miembros de la sociedad es el bien de la misma sociedad; tan sólo excepcionalmente superarían la comparación para llegar a identificar la sociedad con un cuerpo³³. Para Pablo, en cambio, no se trata de una mera comparación sino de una realidad mística³⁴. Dom J. Dupont, sin embargo, ha mostrado abundantemente que, la mayor parte de las veces, en el uso profano del apólogo no hay ni comparación ni intención moralizadora alguna: inspirados en el tema cosmológico que llama *sôma* al *kôsmos*, basta que una colectividad sea considerada como formando un todo para que la llamen *sôma*³⁵. La divergencia

de Dom Dupont es más profunda y de mayor trascendencia para la interpretación de los escritos paulinos, de lo que a primera vista puede parecer. Los antiguos concebían el universo como un todo animado y viviente, *hên dsôon*, como un cuerpo y una substancia única, que los estoicos entendían probablemente en sentido más o menos panteísta³⁶. Los hombres somos miembros de ese “*corpus magnum*”³⁷, de ese “*unum*” universal que es Dios³⁸. Pero ese cuerpo que es el mundo, no es simplemente un cuerpo *synémmenon* (“e pluribus inter se cohaerentibus”) ni, mucho menos, un cuerpo “*ex distantibus*”³⁹, sino un *sôma henoménon*⁴⁰. De este modo, la aplicación del tema a la sociedad humana no es una simple comparación con la multitud de miembros de un cuerpo humano que, a pesar de ser muchos, forman un solo cuerpo, sino la afirmación absoluta de su unidad. El sentido social que hoy damos a la palabra cuerpo aplicada a un grupo de gente, sería posterior a la época en que san Pablo escribía: “habría surgido a fines del primer siglo o en los albores del segundo siglo de nuestra era. Tanto *sôma* como *corpus*, designan la unidad de una totalidad, no los elementos de ese todo: de manera que podrá hablarse del *sôma* *tês póleos* pero no del *sôma tô politôn*⁴¹.

³⁶ J. DUPONT, o. c., pp. 331-340; 431-438.

³⁷ SÉNECA, *Epistola XCV*, § 52: “Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, *unum* est: *membra* sumus *corporis* magni”. Y en la *Epistola XCII*, § 30, dice: “Totum hoc quod continemur, et *unum* est et *Deus*; et *socii* eius sumus et *membra*”.

³⁸ DUPONT, o. c., p. 434; cfr. CLEANTES (J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903, I, p. 111): *Ex henôs panta ginesthai kai ek panton hên sykrinesthai*. Y SÉNECA (*Nat. Quaest.*, I, Praefatio, 13): “Quid est deus? Mens universi. Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua (algunos manuscritos leen “quia”) nihil maius cogitari potest, si solus est omnia”.

³⁹ DUPONT, o. c., p. 432s., recuerda la triple división que de la unidad de los cuerpos hacían los estoicos, y que SEXTUS POMONIUS (*Dig. XLI*, 3, 30) resume así: “*Tria genera sunt corporum: unum, quod continetur uno spiritu et Graece henoménon* vocatur, ut homo, tignum, lapis et similia; alterum quod ex contingentibus, hoc est ex pluribus inter se cohaerentibus constat, quod *synémmenon* vocatur, ut aedificium, navis, armarium; tertium, quod ex distantibus constat (son los que SEXTUS EMPIRICUS denomina *ek diestótôn* [*Adv. Math.*, IX, 85]), ut corpora plura non soluta, sed uni nomini subiecta, velut populus, legio, grex”.

⁴⁰ “Du fait qu'il constitue un vivant (*dsôon*), le monde doit nécessairement être conçu comme un *sôma henoménon*” (DUPONT, *ibid.*). F. DE VISSCHER (*Les édits d'Auguste découverts à Cyrène*, Lovaina, 1940, p. 91), quien cita a S. VON CAROLSFELD (*Geschichte der juristischen Person*, Munich, 1933, O. p. 177 ss.), se pronuncia en cambio a favor del “*corpus ex distantibus*”.

⁴¹ Véase, por ejemplo, lo que aún en la segunda mitad del siglo II escribía MARCO AURELIO en sus *Pensamientos* (VII, 13, 1s.): *Hoión estin en henoménois tà*

³¹ En este sentido escribe TR. SCHMIDT (*Der Leib Christi*, p. 132s.): “Dass aber Paulus wirklich von den hellenistischen Bilde beeinflusst ist, zeigt sich deutlich bei der genaueren Betrachtung der einzelnen Stellen. Denn nicht nur der Grundgedanke, dass die vielen Glieder des Leibes eine Einheit bilden (en nota: So Rm. 12, 4 f.; 1 Kor. 12, 12 ff., vgl. Eph. 4, 25), ist derselbe; auch die Einzelheiten der Ausführung stimmen oft auffällig überein. Das zeigt sich vor allem bei der längeren Ausmalung des Bildes 1 Kor. 12, 14 ff. Wenn Paulus hier ausführt, dass der Leib eine gegliederte Einheit ist (V. 14-20), dass die einzelnen Glieder auf einander angewiesen sind und dass jedes seinen Wert hat (V. 21-25), so sind alle diese Gedanken im Gedankenkreise des Hellenismus nicht nur möglich, sondern auch in seiner Literatur wirklich nachweisbar. Speziell die Aussage von V. 26, dass alle Glieder mit einander leiden (*sympásjei*) und sich freuen, entspricht genau dem stoischen Gedanken der *sympátheia*”. El autor pasa luego a examinar los elementos propios con que Pablo reviste el apólogo al hacer uso de él.

³² W. GOOSSENS, *L'Église*, p. 83.

³³ A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 142s.; L. MALEVEZ, *L'Église, corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, en *Science Religieuse* (RechSR.), 1944, p. 28s.; J. A. T. ROBINSON, *The Body*, p. 59, nota de la página precedente; etc.

³⁴ E. PERCY, *Der Leib Christi*, pp. 3, 15-17; L. MALEVEZ, *ibid.*; H. LIETZMANN, *An die Korinther I/II*, p. 62; TR? SCHMIDT, *Der Leib Christi*, pp. 134, 139; etc.

³⁵ J. DUPONT, *Gnosis*, p. 436s.

Pero volvamos ya a san Pablo.

El clásico apólogo heleno aparece nítidamente ya en las grandes epístolas. La perícopa de 1 Cor. 12, 12-30 ofrece el apólogo largamente desarrollado: “Así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros siendo muchos son un solo cuerpo, así también Cristo. En efecto, todos nosotros hemos sido bautizados, en un solo Espíritu, a un solo cuerpo, judíos y gentiles, esclavos y hombres libres, y todos hemos bebido del mismo Espíritu. Y de hecho, el cuerpo no es un miembro sino muchos. Si dijere el pie: “Porque no soy mano no soy del cuerpo”, no por eso no es del cuerpo. Y si dijere la oreja: “Puesto que no soy ojo no soy del cuerpo”, no por eso no es del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Mas he aquí que Dios ha puesto en el cuerpo los miembros, cada uno en particular, como Le plugo. Si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Así pues, los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: “No tengo necesidad de ti”; ni tampoco la cabeza a los pies: “No necesito de vosotros”. Más aún: los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios; a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor; a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son honestos no necesitan de más. Dios dispuso el cuerpo dando mayor honor a lo que era menos noble, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan con él. Pues bien, vosotros sois cuerpo de Cristo e, individualmente, sus miembros según la disposición de Dios en la Iglesia: primeramente apóstoles, luego profetas, en tercer lugar doctores... Luego el poder de milagros, después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, la diversidad de lenguas... ¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos doctores? ¿Tienen todos el poder de hacer mila-

méle tou sómatos. touton éjei tôn lógon en diestósi ta logiká pròs mían tinà synergían kateskeuasména. Mállon dé soi he toutou nóesis prospeséitai, eán pròs heautòn poliákis léges, hóti mélos eimí tou ek tôn logikòn systématos. Nótese que Marco Aurelio utiliza aquí systema como sinónimo de sóma.

gros? ¿Tienen todos la gracia de curaciones? ¿Hablan todos en lenguas? ¿Todos interpretan?”.

¿Cuál es la idea central de toda esta perícopa? ¿Qué pretende Pablo mostrar a los Corintios al aplicarles la fábula de Menenius Agrippa? “La haute valeur de ce passage. —escribe el P. Allo— consiste en ce que l’Apôtre nous présente pour la première fois une doctrine de l’Eglise, préluant à celle de l’Épître aux Éphésiens. Le Christ personnel n’est plus seulement le moteur, la tête de ses fidèles, comme XI, 3; en faisant vivre de sa propre vie tous ceux qui lui sont unis par la foi et la charité, il se les incorpore, il en fait ses membres (cfr. VI, 15) et l’Eglise devient le “Christ” mystique, qui est comme l’épanouissement du Christ personnel, la plénitude de l’encarnation (cfr. doctrine de Col. et Eph.). Ce “Christ collectif”...”⁴². Es curioso cómo las mismas palabras pueden tener resonancias tan distintas. Si prescindieramos de todo lo demás, es decir de aquello que precisamente explica el pensamiento del P. Allo, diríamos que cuando escribe “en faisant vivre de sa propre vie tous ceux qui lui sont unis par la foi de la charité, il se les incorpore, il en fait ses membres”, coincide —dejando de lado el bautismo y la eucaristía— con la noción paulina que hemos señalado más arriba de nuestra inserción en el cuerpo individual y concreto de Cristo resucitado. Pero el P. Allo añade otros elementos que lo coloca dentro de la clásica línea de interpretación de esta perícopa. Lamentamos no poder estar de acuerdo con él.

La idea fundamental de la perícopa, no es, a nuestro parecer, que somos un cuerpo (sería la posición de Allo), ni siquiera que estamos unidos a Cristo y que solamente así somos o formamos un cuerpo⁴³: en ambos casos la primacía del apólogo heleno sobre la concepción paulina de cuerpo que hasta ahora hemos señalado, sería demasiado grande. Pablo habría asimilado la noción griega y ésta conviviría perfectamente autónoma cabe la noción hebrea en la mente de Pablo. En todo este pasaje, el Apóstol pretende no tanto inculcar la idea de solidaridad entre los cristianos unidos en Cristo, cosa ya dicha y repetida varias veces en la misma epístola, no tanto que “a

⁴² E. B. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens*, p. 328.

⁴³ A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 88.

pesar de ser muchos son un cuerpo”, cuanto que, precisamente porque son un cuerpo —el cuerpo individual y concreto de Cristo—, tiene que haber pluralidad de miembros y diversidad de funciones. Pablo utiliza la comparación del cuerpo humano; constata que a pesar de ser un solo organismo tiene muchos miembros, y saca la consecuencia: “Del mismo modo Cristo” (v. 12). La diversidad de carismas planteaba un problema a los Corintios. La pluralidad en que el pueblo materializado se movía era demasiado marcada: aún dentro del cristianismo los corintios eran un pueblo de facciones (1 Cor. 1, 10-4, 21). Debía presentárseles la tentación de aplicar al cristianismo el principio general de los estoicos: “a la unidad del efecto corresponde la unidad de la causa; a la pluralidad, en cambio, la pluralidad”. Pablo reacciona e insiste repetidas veces en la unidad de origen y de término de la vida cristiana: Un solo Dios, un solo Señor, un solo Espíritu; una sola fe, un solo cuerpo, un solo bautismo, un solo pan (cfr. 1 Cor. 8, 4-6; 12, 4-6. 13; 1, 13; 6, 17, 10, 1s.; etc.)⁴⁴. El apólogo griego, en la perícopa de 1 Cor. 12, aparece como un argumento de la afirmación que el Apóstol acaba de hacer: Es verdad que hay diversidad de carismas, ministerios y funciones, pero es un solo y mismo Dios, el mismo Señor, el mismo Espíritu, quien obra y distribuye esos dones como le place (1 Cor. 12, 4-11). Y continúa en el versículo 12: *Katháper gár tò sôma hèn estin kai méle pollà éjei, pánta dè tà méle tou sômatis*⁴⁵ *pollà ónta hén estin sôma, hoútos kai ho Iristos: kai gár en henì pneúmati hemeís pántes eis hèn sôma ebaptisthemen* (1 Cor. 12, 12s.). “En efecto, así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros siendo muchos son un solo cuerpo, así también Cristo”. Y da la razón de por qué Cristo tiene muchos miembros: “Hemos sido bautizados todos en⁴⁶ un solo Espíritu, a un solo cuerpo”, para continuar en seguida: “Hemos bebido todos del mismo Espíritu. Y de hecho el cuerpo no es un miembro

⁴⁴ La misma idea vuelve continuamente bajo la pluma de Pablo, aún en las epístolas de la cautividad (Ef. 4, 4-6; 2, 18; etc.). Cfr. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, p. 175ss.

⁴⁵ Si el Apóstol no intentara mostrar a los corintios la necesidad de la pluralidad en la unidad del cuerpo, este *tou sômatis* después de *tà méle* resultaría superfluo.

⁴⁶ Acerca del significado del bautismo *eis*, cfr. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, pp. 172, 182, 207-210; *Le Christ*, p. 250-252; A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik*, p. 5, n. 5a.

sino muchos” (v. 13s.)⁴⁷. Quienes en la perícopa que estudiamos ven una argumentación en pro de la unidad “a pesar de la pluralidad”, se ven forzados a entender este versículo 14 como una simple confirmación adicional y secundaria. Creemos que hay que darle mucho más vigor, sobre todo teniendo en cuenta la prueba “ab absurdo” que alega Pablo en el versículo 19 (“Si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?”), seguido de una conclusión que, de acuerdo al uso de la diatriba, desarrollará todavía más: “Así, pues, muchos son los miembros, uno el cuerpo” (v. 20). La conclusión final (v. 27: “Pues bien, vosotros sois cuerpo de Cristo e, individualmente, sus miembros”), marca con la partícula *dé* el retorno a la idea dejada en el versículo 12 (“como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros... así también Cristo”). Ya se deja ver cuán distinta es la perspectiva de toda la perícopa. Pero retomémosla algo más en detalle para determinar el sentido que adquiere aquí la palabra *sôma*. El concepto paulino de *sôma*, como el de toda su antropología, es —a juzgar por lo que hasta ahora hemos visto— hebreo: responde a la concepción veterotestamentaria de la solidaridad social y el colectivismo religioso. Pablo encuentra y utiliza el apólogo griego del cuerpo y los miembros. ¿Cómo entiende el Apóstol ese apólogo? ¿En qué forma proyectó sobre él —si las proyectó— sus categorías veterotestamentarias? ¿Hasta qué punto la noción griega de cuerpo tal cual aparece en el apólogo modificó o enriqueció el contenido del concepto de cuerpo que tiene Pablo?

Notemos con Wikenhauser⁴⁸ que, dado lo que precede, en 12^b se esperaría más bien algo así como “del mismo modo, el Espíritu es uno y dispone de muchos carismas, y éstos, siendo muchos, constituyen una sola unidad”. Pero Pablo escribe: “Así también Cristo”. En el fondo, ya lo hemos dicho, no hay aquí un cambio de pensamiento como lo pretende el mismo Wikenhauser⁴⁹. Si momentáneamente deja

⁴⁷ Obsérvese la enfática colocación de la antítesis *pántes - hén*.

⁴⁸ *Die Kirche*, p. 91.

⁴⁹ “Es ist also sweifellos eine Gedankenverschiebung eingetreten. In der Sachhäfte handelt es sich nicht um den Geist und die Geistesgaben (wie in V. 4-11), auch nicht um den Geist und die Charismenträger, sondern um die Gemeinde (Kirche) und die Gläubigen überhaupt. Das beweist zunächst der V. 13, der ja den verkürzten Nachsatz begründet: “Denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden”, dann auch V. 27: “Ihr seid der Leib Christi”, d. h. wir alle zusammen bilden den einen Leib Christi. Hier est also gar nicht an die Differenzierung durch

el Apóstol de hablar de los carismas, es precisamente para probar lo que de ellos ha dicho: se deben a un solo Señor, a un solo Dios, al mismo Espíritu que nos hace participar de la vida de Cristo⁵⁰. Puesto que Cristo es un cuerpo, tiene que tener diversos miembros y éstos diversas funciones: Él es el principio de vida que anima a todos los cristianos y quien, por el Espíritu, diversifica los dones.

¿Atribuimos aquí a la palabra "Cristo" un sentido social o colectivo, como si dijéramos el "Cristo místico", entendiéndolo con ello a la comunidad de los cristianos unidos entre sí y con Cristo? Volveríamos a la línea de la interpretación clásica, seguida por la mayoría de los autores⁵¹. J. Havet ha demostrado abundantemente que la palabra "Cristo" designa siempre en san Pablo al Cristo personal, individual y concreto⁵². Creemos que, si se tiene en cuenta la noción paulina de solidaridad religiosa o "personalidad corporativa" tal cual la hemos expuesto en las páginas precedentes, hay elementos aprovechables tanto en la posición clásica como en la de Havet y Cerfaux.

En efecto, no debemos olvidar que la noción de persona corporativa que hallamos en Pablo imbricada en el concepto de *sárx* y *sôma*, es tributaria de la que halláramos en el Antiguo Testamento. Ahora bien, una de las características de esta noción, es la fluidez de transición del individuo a la sociedad y viceversa⁵³. En la mentalidad hebrea, el contraste entre los conceptos de unidad social y de unidad individual no era tan marcado como en nuestra mentalidad occidental moderna. De allí que les resultara mucho más fácil que a nosotros el paso de lo individual a lo colectivo y viceversa. Para el semita, el

die verschiedenen Charismen, sondern nur an die Einheit der Christen unter sich und mit Christus (Leib Christi!) gedacht". (Ibid., p. 92).

⁵⁰ Por otra parte, san Pablo vuelve a tratar explícitamente de los carismas al comenzar la aplicación parenética del "apólogo" (1 Cor. 12, 28ss.).

⁵¹ F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, II, P. 341ss.; E. B. ALLO, *L'Évolution de l'Évangile de Paul*, p. 163s.; TH. SOIRON, *Die Kirche*, p. 69; etc.

⁵² J. HAVET, "Christ collectif" ou "Christ individuel" en 1 Cor. XII, 12?, en *EphTL.*, 23 (1947) 499-520. Cfr. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, pp. 206ss., 219s.; J. HUBY, *Première Épître aux Corinthiens*, p. 286-288. Con todo, es sugestiva la antigua interpretación que los Padres griegos (CRISÓSTOMO, DAMASCENO, ECUMENIO, etc.) hacían de 1 Cor. 1, 13 (*meméristai ho Jristos*), tal vez algo injustamente hoy por hoy abandonada.

⁵³ Cfr. H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, en *Werden und Wesen des Alten Testaments* (Beiheft 66 zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 1936, p. 49-62, especialmente p. 53s.; DE FRAINE, *Adam et son lignage*, p. 37-40.

individuo es al mismo tiempo él mismo y algo más que él mismo. Por otra parte, la solidaridad comunitaria o personalidad corporativa es tan fuerte, que una figura singular puede representar esa unidad del pueblo cuya base es la participación a la misma sangre o vida y el culto del mismo Dios⁵⁴. Cuando hablan, por ejemplo, de los grandes patriarcas de Israel, Abraham, Isaac, Jacob, "hebrew thought refers with equal facility to a representative individual or to the group he represents"⁵⁵. Aquella solidaridad o "persona corporativa", puede llevar el nombre de una persona, generalmente principal. Si, por último, tenemos bien presente que esa noción de personalidad corporativa está muy lejos de la concepción que nosotros nos hacemos de una sociedad; que la unidad por esas palabras indicada no es la de un vínculo puramente moral, sino la unidad de un organismo vivo y concreto —una unidad de carne, decíamos arriba—, tenemos ya todos los elementos para comprender el sentido que Pablo da a la palabra Cristo en 1 Cor. 12, 12^b: designa a Cristo, ese Cristo real, singular y concreto, que vivió, murió y resucitó, y al que cada cristiano se identifica místicamente. La nueva solidaridad que sustituye a la de la antigua Alianza, se concreta y resume, por así decir, en la persona de Cristo. "Como todos mueren en Adán, así también todos somos vivificados en Cristo (1 Cor. 15, 22). No se trata, por consiguiente, del "Cristo colectivo" tal cual nos lo describe el P. Allo, pero tampoco de Cristo prescindiendo de su pueblo o, como escribe san Pablo en la perícopa que estudiamos, de su cuerpo. No era fácil que los corintios comprendieran cómo un cuerpo individual y glorioso, el de Cristo, podía tener como miembros e individuos como ellos. Por eso la insistencia del Apóstol en inculcar esta idea y, en el pasaje que consideramos, la importancia que da al desarrollo de la comparación helénica: partiendo del apólogo por todos conocido pero entendiéndolo a su modo, no lo aplica a la comunidad cristiana para indicarles que la armonía y la solidaridad debe reinar en ella como en un cuerpo humano, ni siquiera que deben permanecer unidos entre sí puesto que está unidos a Cristo, sino que lo aplica a Cristo (*hoútós kai ho Jristós*) para mostrar a los corintios que, siendo un cuerpo, ha de tener

⁵⁴ Ibid., p. 55-57; O. EISSFELDT, *The Ebed-Yahwe in Isaiah*, p. 263-266.

⁵⁵ S. A. COOK, *Cambridge Ancient History*, p. 493.

diversos miembros y cada uno de éstos respectivamente diversas funciones. Por eso, a partir del versículo 27, concluye de manera absoluta, sin que ninguna partícula comparativa se interponga: “Así pues, vosotros sois cuerpo de Cristo y, respectivamente, [sus] miembros según la disposición de Dios en la Iglesia⁵⁶: primeramente apóstoles, luego profetas, en tercer lugar doctores... Luego el poder de milagros, después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, la diversidad de lenguas...” (1 Cor. 12, 27s.). Ambas formulaciones: “Así también Cristo” (v. 12) y “vosotros sois cuerpo de Cristo” (v. 27) se corresponden y señalan la profunda unidad de los cristianos con Cristo, su “principio unificador”, indicando directamente la persona⁵⁷ concreta de Cristo con quien los cristianos están místicamente identificados al punto de ser su cuerpo⁵⁸.

A esta luz debe leerse Rm. 12, 4s. y la aplicación parenética que sigue a este pasaje. “Así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros y los miembros no tienen todos la misma función, de igual modo [nosotros] todos somos un solo cuerpo en Cristo y, por lo que toca a cada uno, respectivamente miembros”. A diferencia de 1 Cor. 12, 12-27, Pablo aplica en esta perícopa el apólogo a la comunidad cristiana y no a Cristo. Pero tampoco en este pasaje la incidencia de la noción griega altera el concepto paulino de *sôma*. Señalemos brevemente dos puntos que nos parecen decisivos en este sentido: la manera de introducir la aplicación de la comparación y la preposición *en* que precede a *Jristô*. En el género comparativo, la palabra que sirve de comparación no ha de repetirse en la aplicación. Si Pablo aplicara rigurosamente el apólogo helénico a la comunidad cristiana, tendría que decir: “así como el cuerpo humano tenemos muchos miem-

⁵⁶ Compárese con los vv. 18 y 24b.

⁵⁷ Después de todo cuanto llevamos dicho, parece innecesario recordar que la noción paulina de cuerpo indica todo el hombre, la persona misma. Nuestra inserción por la fe y el bautismo al cuerpo de Cristo, es nuestra inserción en Cristo a secas. Nuestra mística identificación con Él, es una relación de unión personal, una unificación de “personalidad corporativa”. El colectivismo religioso no destruye el sentido del llamado divino y de la respuesta personal del hombre a Dios (cfr. CyF., 14 (1958) p. 19).

⁵⁸ Por supuesto, esa fusión de los cristianos en Cristo, no es obliteración de las personas. Por su incorporación a Cristo, la vida de Cristo pasa a los cristianos. Vivimos de la misma vida que vive su cuerpo físico resucitado; de otro modo, pero la misma vida. Por ello, puede decirse, con verdad que los fieles son Cristo, son su cuerpo, o sea aquella porción de materia animada por la vida misma de Cristo. Cfr. Gl. 3, 28.

bros, etc., del mismo modo, la sociedad cristiana...”. La comparación sería entonces perfecta, pero el lenguaje paulino hubiera traicionado su pensamiento alterando su concepto de *sôma* y minimizando su noción de la unidad de la Iglesia. Quiere aplicar la comparación del cuerpo y los miembros para hacer resaltar la unidad en la pluralidad⁵⁹, y en la aplicación no encuentra otra expresión para designar la realidad a la que la aplica, que la de cuerpo y miembros. El P. Lagrange⁶⁰ explicará: Pablo utiliza los vocablos cuerpo y miembro primero en sentido propio (v. 4), y después en sentido metafórico (v. 5). ¿No será, más bien, que en el versículo 5 no se trata de una metáfora sino propia y verdaderamente de un cuerpo, aunque análogo al cuerpo humano de que habla el versículo 4? No toda analogía es metáfora... L. Cerfaux⁶¹ no ve en este pasaje sino meramente la comparación (“sois *como* un cuerpo humano cualquiera”) a la que se une el sentimiento de una mística identificación del conjunto de los cristianos al cuerpo individual de Cristo. Msr. Cerfaux permanece atado, nos parece, a su concepción demasiado helenista de la mentalidad de Pablo. La mayoría de los autores⁶², ve aquí una comparación entre el cuerpo humano y la comunidad cristiana en cuanto ésta forma lo que se ha dado en llamar el cuerpo místico de Cristo, entendiendo estas palabras en sentido social y colectivo: dan a las palabras cuerpo y Cristo, una significación que no tenían para Pablo.

Observemos en primer término que Pablo habla de las funciones de los miembros del cuerpo humano y luego de los miembros de ese “cuerpo en Cristo” que son los cristianos, pero no de manera que haya de entenderse como una simple comparación. No dice: “somos *como* un cuerpo”, sino expresamente “somos un cuerpo”. Además, añade: “somos un cuerpo *en Cristo*”. En el clásico apólogo griego, el elemento de similitud que hacía factible la comparación con el cuerpo humano, era el hecho de la mutua complementariedad de los

⁵⁹ En 1 Cor. 12, 12-27, inversamente, inculcaba la necesidad de la pluralidad en la unidad. De este modo se apartaba fundamentalmente del apólogo helénico.

⁶⁰ M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. 297.

⁶¹ *Théologie de l'Église*, p. 211ss.; cfr. J. HUBY, *Première Épître aux Corinthiens*, p. 288, n. 2.

⁶² W. SANDAY - A. HEADLAM, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edimburgo, 1950⁶, p. 355; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 95-99.

miembros de la sociedad: porque están unidos entre sí para la obtención de un finalidad común, los hombres forman como un cuerpo. La idea del Apóstol en esta perícopa, es, en cambio, distinta. No dice que estamos unidos entre nosotros (y con Cristo), que somos complementarios unos de otros como los miembros de una sociedad, sino “somos un cuerpo *en* Cristo”. El punto de referencia que nos constituye “un cuerpo”, no es la mutua unión de los fieles entre sí, su complementariedad, sino la inserción vital de cada uno de ellos a la persona de Cristo. La unión de los creyentes entre sí, tan sólo se da consecuentemente a esa unión de cada uno con Cristo. A propósito de este pasaje pero con otra intención, Msr. Cerfaux observa atinadamente contra Tr. Schmidt⁶³, que “le génitif et les formules formées de prépositions, dans la langue de Paul, sont très souvent équivalents⁶⁴. Todo esto nos induce a pensar que, en la perícopa de Rm. 12, 4s., Pablo tiene de nuevo ante sus ojos el *sôma* de la solidaridad con Cristo, la nueva “corporate personality” que reemplaza a las sombras de la antigua Alianza. Injertados en Cristo por la fe y el bautismo, vivimos una nueva vida: la del cuerpo glorioso de Cristo; somos un nuevo cuerpo: el de Cristo, puesto que participamos misteriosa pero realmente de la vida misma de Cristo resucitado. Mi cuerpo es toda aquella materia que vive de la vida de mi mismo yo. La vida de Cristo nos penetra, su vida es nuestra verdadera vida, somos su cuerpo. Estamos injertados como nuevos tejidos al organismo de Cristo, en quien hemos muerto y resucitado para vivir esa nueva vida. Formamos con Él una nueva unidad, una nueva “personalidad corporativa”; estamos unidos a Él en un solo *basar*, en una unidad de vida. A esa noción de persona corporativa, Pablo la llama “cuerpo”, de acuerdo a la acepción que tiene esa palabra ya en el Antiguo Testamento, y que de ninguna manera significa lo que en la terminología moderna llamaríamos “cuerpo social” puesto que es el cuerpo concreto de una persona (definido por la participación de la misma vida, de la misma sangre por decir así): el cuerpo de Cristo. En virtud de la rapidez semítica para pasar de lo individual a lo colectivo dentro de la noción de solidaridad social que tenían, Pablo lo llamará indistintamente

⁶³ *Der Leib Christi*, p. 161s.

⁶⁴ *Théologie de l'Église*, p. 212, n. 1; cfr. P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les Épîtres de la Captivité*, en RB., 63 (1956) p. 17.

“cuerpo de Cristo” (1 Cor. 12, 27; Ef. 4, 12; cfr. Col. 2, 17); o, simplemente, “Cristo” (1 Cor. 12, 12; cfr. 1, 13) teniendo en el primer plano de la mente la persona individual e histórica de Cristo resucitado; o, como en la perícopa de Rm. 12, 5 que estudiamos, “cuerpo en Cristo”, dejando quizás pasar al primer plano la pluralidad de los identificados místicamente con Cristo pero precisamente en cuanto así unidos e identificados con Él y, consecuentemente —pero sólo consecuentemente—, unidos entre sí en Él. A este último matiz ayudaría, quizás, aquel otro aspecto de la noción de *sôma* que ya hemos señalado: *sôma* significa todo el hombre en cuanto exterior, la manifestación exterior de la persona misma⁶⁵. Los cristianos, que viven la misma vida de Cristo por su inserción en Él, son la manifestación, la exteriorización de esa vida de Cristo⁶⁶: con *su* cuerpo, *sus* miembros y, consecuentemente, miembros unos de otros. La noción perdura aún en las epístolas de la cautividad. Véase, p. e., Ef. 4, 24s., donde la nueva vida que vivimos, la nueva creatura, el hombre nuevo que somos (Ef. 4, 17-24) se presenta en paralelo con nuestro ser “miembros unos de otros” como argumento teológico de base para la parénesis siguiente⁶⁷.

⁶⁵ Mrs. CERFAUX opina que, aplicado a una comunidad, *sôma* es siempre una imagen con la comparación al menos subyacente del cuerpo humano. Por lo cual concluye: “Nous pouvons laisser de côté le sens de *sôma* se rapprochant de celui de personne” (*Théologie de l'Église*, p. 208, n. 4). Opinamos, en cambio, que ese sentido de *sôma* puede hacernos penetrar mejor en la noción paulina de cuerpo aplicada a la Iglesia. La idea que apenas esbozamos en el texto, parece reveladora. Nuestra divergencia en este punto con el ilustre profesor de Lovaina, se ha de atribuir, sin duda, a una cuestión más de fondo: la mentalidad de Pablo y, más en concreto, la noción paulina de *sôma* ¿es griega o hebrea? En el segundo caso —y nos parece que así surge claramente de estas páginas, en lo que respecta a *sôma*—, es preciso recordar que, en las lenguas semitas, los vocablos utilizados en una acepción no exclusiva, no pierden enteramente las resonancias de las otras acepciones.

⁶⁶ Muy sugestivo sería relacionar esta idea con la noción bíblica de la gloria de Dios o manifestación de la presencia divina comunicándose al hombre de manera cada vez más íntima. Compárense Rm. 3, 23 y 6, 4, a la luz del Sl. 85, 10 e Is. 40, 5. El cuerpo de Cristo (su Iglesia, cfr. Ef.), equivaldría a “manifestación gloriosa de Cristo”. Aún en la literatura hermética puede señalarse para *sôma* un sentido emparentado con el de manifestación exterior de la divinidad. Msr. CERFAUX recuerda, a propósito de la actividad santificadora de Cristo resucitado y su manifestación exterior, aquel pasaje del *Corpus Hermeticum* (XIV, 7) donde, refiriéndose a Dios, se lee: *mía gár estin autô dóxa, tò poieîn tà pánta kai tautó esti tou theou hóspér sôma, he poiesis*. (*Théologie de l'Église*, p. 249).

⁶⁷ Estaríamos tentados a relacionar este pasaje con Col. 3, 9s., donde el adverbio *somatikôs*, que afecta a la habitación de la plenitud de la divinidad en Cristo, indicaría el cuerpo glorificado de Cristo no en cuanto individuo sino en cuanto comunicando su vida divina a los cristianos. Cfr. J. HUBY, *Les Épîtres de la Cap-*

La incidencia, pues del apólogo heleno en la noción paulina de *sôma*, no ha alterado su contenido. Al utilizarlo, Pablo proyecta sobre él la noción de cuerpo que ya tenía, esto es, la noción hebrea vétero-testamentaria enriquecida exclusivamente por el aparte de su reflexión personal acerca de la revelación cristiana.

El amor y la cabeza: Las epístolas de la cautividad

Al estudiar las implicaciones de solidaridad social que encierran los vocablos *sárx* y *sôma*⁶⁸, señalábamos que, para Pablo, cuerpo significa esa unidad real y concreta que es el hombre llevadas sus fronteras más allá de los límites estrictamente corporales, abarcando cuanto interesa a su sensibilidad: el hombre realizándose por el amor es, con aquello que ama, una sola cosa, una sola carne. A este propósito, analizamos, entre otros, un pasaje de la epístola a los Efesios (5, 25-33) que va a volver a ocuparnos ahora. Entonces lo examinamos desde el punto de vista de la solidaridad social; ahora, lo consideraremos desde el punto de vista del colectivismo religioso, esto es, en cuanto indicativo de esa unidad, opuesta a la antigua, cuya base es la sangre y la vida misma de Cristo comunicada a los miembros de su cuerpo. Retomemos, pues, dicha perícopa, pero desde unos versículos antes:

“Someteos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres sométanse a sus propios maridos, como al Señor, pues que el varón es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia. Él, que es salvador del cuerpo; así pues como la Iglesia se sujeta a Cristo, así también las mujeres sométanse a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras esposas como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra, porque la quería presente a sí mismo toda resplandeciente, sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada. Así deben también los maridos amar a sus esposas que son sus propios cuerpos. Quien ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece su propia carne sino que la alimenta y abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. ‘Por eso, abandonará el varón

tivité, p. 68; L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, pp. 245, 258; J. A. T. ROBINSON, *The Body*, p. 69.

⁶⁸ Cfr. CyF., 15 (1959), 243ss.

a su padre y a su madre, y se adherirá a su esposa, y serán los dos una sola carne'. Este misterio es grande; quiero decir que *se aplica a Cristo y a la Iglesia*. Mas fuera de esto, en cuanto a lo que os concierne, que cada uno ame a su esposa como a sí mismo, y que la mujer a su vez reverencie al marido” (Ef. 5, 21-33).

El análisis que hicimos ya de esta perícopa, nos exime de bajar a detalles. Limitémonos a señalar algunos elementos.

El matrimonio cristiano y la unión de Cristo y su Iglesia son los dos términos de un paralelo que se aclaran mutuamente. La estrecha unidad (“los dos una sola carne”) de los esposos es tal que “quien ama a su mujer, a sí mismo se ama” puesto que con ella es un solo ser, una sola “persona corporativa”. Y, Pablo nos lo dice, esto “se aplica a Cristo y a la Iglesia”, porque “somos miembros de su cuerpo”. ¿Cabe mayor realismo para expresar hasta qué extremos llega la unificación de los cristianos con el cuerpo de Cristo? La noción de “personalidad corporativa” aplicada al colectivismo religioso, perdura nítidamente en la epístola a los Efesios, implicada en el concepto paulino de cuerpo. Y como en el matrimonio es el amor quien de los dos seres hace uno, también el amor es quien de los cristianos hace miembros de Cristo: Él “amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella”; “así deben también los maridos amar a sus esposas como que son sus propios cuerpos”. *Σôμα* es todo el hombre extendiéndose por el amor, abarcando cuanto interesa a su sensibilidad. El cuerpo de Cristo, es el mismo Cristo, todo Cristo, realizándose por el amor: su extensión amorosa, lo que Él ama, pasa a ser su mismo cuerpo. No en un sentido meramente abstracto, intencional o volitivo, sino con toda la concreción con que los semitas concebían la unidad corporativa por la comunicación de la misma sangre y de la misma vida. En nuestro caso, se trata de la vida misma de Cristo resucitado en cuya muerte y resurrección fuimos bautizados. Vivimos una nueva vida: la de Cristo; somos una nueva creatura, un hombre nuevo, una nueva raza, un nuevo pueblo, el nuevo Israel. La antigua solidaridad ha sido reemplazada por la nueva; el viejo “cuerpo de pecado” y “de muerte” al que pertenecíamos en virtud de la antigua solidaridad, ha sido sustituido por el nuevo “cuerpo” de Cristo, del que somos miembros porque vivimos de su misma vida.

Este aspecto del amor de Cristo realizando o extendiendo, por así

decir, la unidad de su cuerpo, logra, en la expresión paulina, su máximo lirismo en las epístolas de la cautividad. Pero no está ausente en las grandes epístolas (vgr. Gl. 2, 20), ni siquiera considerando solamente la imagen de los desposorios (2 Cor. 11, 2s.)⁶⁹. Lo nuevo en Ef. 5, 21-33, consiste en que Pablo relaciona explícitamente esos diversos elementos en función de la palabra “cuerpo”.

Además, en este pasaje aparece un nuevo elemento, que se repite con frecuencia en las epístolas del cautiverio y que nos interesa estudiar ahora: la noción de *kefalé* aplicada a Cristo⁷⁰ y con referencia a ese su cuerpo que, por la fe y el bautismo, somos los cristianos.

La simple lectura de los pasajes en que Pablo utiliza el vocablo *kefalé*, basta para caer en la cuenta de que el Apóstol utiliza el vocablo tanto en su sentido propio como metafóricamente. La dificultad radica en determinar exactamente el sentido de este último empleo. Dom J. Dupont⁷¹ ha analizado cuidadosamente los documentos tanto profanos como escriturísticos en que aparece el vocablo *kefalé*. La concepción cosmobiológica del estoicismo popular en tiempos de Pablo, llama *kósmos* al universo y “miembros” a sus partes, y habla del espíritu o “animus” de ese cuerpo que se difunde de la cabeza. Para ellos *kefalé* sugiere la idea de principio u originador de todas las cosas (*arjé*): como sede del *noûs* y de la vida que de la cabeza pasa a todo el cuerpo, *kefalé* es una noción de definida superioridad vital. Menos acertado nos parece el análisis que Dom Dupont hace de los textos escriturísticos. Según él, en la biblia griega el empleo metafórico de *kefalé* no sugiere la idea de vida o principio animador del cuerpo (*arjé*) como en los escritos profanos, sino que, aplicado a una comunidad, designa al jefe o principal de ella (*árjon*). Amén de varios textos que alega en favor de su interpretación, señala cómo, a diferencia del códice Alejandrino, cuando se trata de calificar como jefe a un hombre, el códice Vaticano traduce el hebreo *rosh* no por *kefalé* sino por *árjon*: habrían

⁶⁹ En el Antiguo Testamento, era común la imagen de los desposorios de Yahveh con su pueblo: véase, p. e., Os. 1-3; Ez. 16 y 23; Jr. 2, 2; 3, 1. 6-12; Is. 50, 1; 54, 5-7; 62, 4s.; etc. Con ella se emparentan el tema del amor de Yahveh por su pueblo y el de su celo. Cfr. D. BARZOTTI, *La rivelazione dell'amore*, Florencia, 1955, p. 29-52. No sería difícil mostrar la íntima relación de esta imagen con la concepción semita del colectivismo religioso de Israel.

⁷⁰ A. NYGREN, *Christus und seine Kirche*, Gotinga, 1956, p. 56ss.

⁷¹ *Gnosis*, p. 440-453.

caído en la cuenta de lo insólito que resultaba para los griegos llamar *kefalé* a un jefe⁷². La noción semítica —que, según el mismo Dupont, es también la de Pablo— difiere así fundamentalmente de la noción helena de cabeza. Más conforme al clamor de los textos nos parece Bedale⁷³ cuando afirma, tanto de *rosh* en el Antiguo Testamento como de *kefalé* en los LXX y en san Pablo, que puede tener el sentido de *arjé* y también el de *árjon*. Con mayor exactitud aún, si bien exagera al extender esto a todas las fuentes bíblicas y helénicas, habla J. M. González Ruiz⁷⁴ al ver involucrada en el empleo paulino de *kefalé* la noción de vitalidad señalada especialmente por su relación con *sotér*. La idea de jefe o caudillo (*árjon*) prima, pero ese caudillaje está en función de la influencia salvadora que el jefe (*kefalé*) ejerce respecto de su pueblo. No es *kefalé* quien ejerce “una jefatura meramente honorífica, sin aportación real y efectiva al bienestar de la colectividad”⁷⁵. El jefe es *kefalé* porque aporta una *sotería*, una “salud” o “salvación” a la comunidad: su irradiación vital sobre ella es lo que lo constituye *kefalé*⁷⁶.

Esta noción de *kefalé* aparece ya en las grandes epístolas, a propósito del velo de las mujeres (1 Cor. 11, 2-15). No parece que el Apóstol reduzca el sentido de “cabeza” al de “jerarquía de honor y gobierno”⁷⁷. “La cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios” (1 Cor. 11, 3). ¿Por qué el hombre es cabeza de la mujer? San Pablo responde aludiendo claramente al Gn. 2, 21-23: “Porque no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; y no fué creado el varón por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón”. La mujer debe al hombre su mis-

⁷² *Ibid.*, p. 446.

⁷³ S. BEDALE, *The meaning of kefalé in the pauline Epistles*, en *JThSt.*, 5 (1954) 211-215.

⁷⁴ J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido soteriológico de kefalé en la cristología de San Pablo*, en *AA.*, 1 (1953) 185-224.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 186. Acerca del tema, véase además H. SCHLIER, artículo *kefalé*, en el *Th. Würt. N. T.*, III, 674s.; L. MALEVEZ, en su artículo *L'Église, Corps du Christ*, p. 89-92; P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme*, en especial las páginas 22-31. Cfr. también W. L. KNOX, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, p. 161s.; S. TROMP, “*Caput influit sensum et motum*”. *Col. 2, 19 et Eph. 4, 16 in luce traditionis*, en *G.*, 39 (1958) 353-367.

⁷⁶ A propósito de Jc. 11, 8s., GONZÁLEZ RUIZ hace notar que Jetté no recibe el espaldarazo como “cabeza” del pueblo para dirigirlo en su lucha contra los Amonitas, sino solamente cuando los ha salvado de sus enemigos (*Sentido soteriológico*, p. 186).

⁷⁷ P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme*, p. 25.

ma existencia⁷⁸. Ser el hombre *kefalé* de la mujer, no es simplemente cuestión de supremacía o jefatura honorífica, sino que implica un aporte positivo en favor de la mujer, una irradiación vital sobre ella.

Es sugestivo que también en Ef. 5, 22-33, al aparecer de nuevo el tema de la capitalidad del hombre sobre la mujer, vuelva el Apóstol a referirse —esta vez explícitamente— a la misma perícopa de Gn. 2, 24. En ambos pasajes, la idea de *kefalé* aplicada al marido respecto de su mujer, es la misma: la noción de *sotería* que san Pablo desarrolla sobre todo hablando de Cristo, lo confirma. Ser el hombre *kefalé* de su esposa es, sí, serle superior, ser su jefe (*árjon*), pero en virtud de la influencia salvadora, del influjo salutífero que tiene y debe tener sobre ella y que, en la economía de la gracia, se reduce al amor: *agapâte*... *oſeílousin agapân*... *agapáto*. No es cuestión de simple preeminencia y autoridad, sino acción vivificante y comunicación salutífera de bienes. *Árjon* y *arjé*⁷⁹. El hombre es *kefalé* de la mujer, porque es su *árjon* y su *sotér*. La alusión al *sôma* —cuyo contenido de “persona corporativa” no hemos de perder de vista— y, principalmente, la cita del Gn. 2, 24 (“los dos una sola carne”), no permiten que interpretemos *kefalé* poniendo el énfasis sobre la pluralidad (aspecto sugerido por la noción implicada de *árjon*), más bien que en el de la unidad (el matiz de *arjé*, acentuado por el tema de la *sotería*).

Poseemos ya todos los elementos para entender lo que el Apóstol nos dice, en la perícopa de Ef. 5 que estudiamos, acerca de Cristo “Cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo” (Ef. 5, 23)⁸⁰.

⁷⁸ Por eso, mientras que el hombre *eikôn kai dôxa theou hypárjon, he gynè de dôxa andrós estin* (1 Cor. 11, 7).

⁷⁹ Ambos aspectos aparecen nítidos en el desarrollo que de Cristo-*kefalé* hace Pablo en Col. 1, 18: “Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia; Él es el principio (*arjé*), primogénito de los muertos, para que tenga la primacía (*proteúon*) sobre todas las cosas”. En Col. 2, 10, prima la idea de *arjé*, mientras que en los textos de la capitalidad universal de Cristo prevalece la idea de superioridad o jefatura, *árjon*.

⁸⁰ No nos ocuparemos de los pasajes en que Pablo llama a Cristo cabeza del todo o de las Potestades (Col. 1, 18-20; 2, 9s. 18; Ef. 1, 23) sino en cuanto implican referencia a los cristianos. Lo que hemos dicho acerca de la noción paulina de *kefalé* basta para comprender que de ninguna manera esta noción incluye necesariamente y en el mismo grado, ni siempre en el mismo sentido, los aspectos de *árjon* y de *arjé*. Con muchos autores, pensamos que Pablo habla de Cristo cabeza de los ángeles o potestades primordialmente en el sentido de jefe, superior, marcando la absoluta preeminencia de Cristo. Podría admitirse también involucrada la noción de *arjé* en cuanto que Cristo es el *protótokos* —por así decir— de la creación. “En Él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles, ya sea tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades;

Cristo es *kefalé* de la Iglesia. Es decir, Él es su jefe, el que la conduce a la victoria, a la plenitud. Cristo es *árjon* de la Iglesia, del nuevo pueblo, del Israel de Dios: es la primera idea que sugiere la denominación paulina. El matiz social aparece claramente y, con él, netamente distinguidos Cristo y la Iglesia. Pero el matiz de unidad involucrado en la noción paulina (y escriturística) de *kefalé*, a saber: *arjé* de vida o *sotería*⁸¹ comunicada por la cabeza, pasa a ocupar el primer plano, en la perícopa que nos ocupa, por la multiplicidad de vocablos cuyo énfasis está en la unidad: *sotér*, *sôma*, *sárx* y, sobre todo, por el explícito paralelo establecido entre la unidad de carne “marido-mujer”, y la unidad no menos estrecha que aquélla ilustra, “Cristo-Iglesia”. El caudillo del pueblo, en la concepción solidaria de los semitas, es una cosa con su pueblo. Lo que hace de él *kefalé* de la comunidad, es su acción bienchora y salvífica: no sería tal, si no fuera *sotér*, si no comunicara a su pueblo una “salud” vitalizante. La influencia salutífera que el jefe (*kefalé*) ejerce sobre su pueblo (= su cuerpo, = persona corporativa!), es decir, su ser *arjé* de ese cuerpo, es lo que del *árjon* hace *kefalé*. Pablo señala explícitamente en qué consiste esa “salud” bienchora, ese cúmulo de bienes vivificantes que Cristo-*kefalé* aporta a la Iglesia: santidad y pureza inmaculada (v. 26s). Cristo es *kefalé* de la Iglesia que es su cuerpo, su propia carne (v. 28-31), precisamente en virtud de esa vida que Él le comunica. La Iglesia es su Esposa amada y, consiguientemente, Cristo y la Iglesia son “los dos una sola carne” (v. 30-32), una sola persona corporativa. El amor ha hecho de dos un solo cuerpo. Mejor dicho: el amor de

todas las cosas han sido creadas por Él y para Él; y Él es antes que todas las cosas y todas tienen en Él su consistencia” (Col. 1, 16s.).

⁸¹ Acerca del empleo paulino de *sotér* y nociones vecinas, S. LYONNET publicó un excelente artículo en VD., 36 (1958) 3-15, titulado *De notione salutis in Novo Testamento*. Señalemos en particular las observaciones que allí hace (p. 6s.) acerca del progreso o evolución de la idea en el Antiguo Testamento. Al principio, *sotería* (salvación, salud), significa preferentemente la liberación o preservación de males o peligros puramente temporales. Pasa luego a designar en particular la salvación del pueblo escogido, para enriquecerse cada vez más con un contenido espiritual: ahora se trata de preservar el pueblo de todo mal espiritual, es decir, del pecado. De este modo la palabra se convirtió en el vocablo técnico para significar la salvación mesiánica esperada y que los hebreos concebían, más que como preservación de males temporales, como algo enteramente positivo, a saber: como el conjunto de todos los bienes. La evolución veterotestamentaria de esta noción, explica por qué en el Nuevo Testamento la raíz de *sódsein* casi no tenga otro significado —en Pablo este sentido es el único que se da— que el de “salvación mesiánica” en el sentido de “posesión escatológica de todos los bienes”.

Cristo, nuestro *kefalé* y nuestro *sotér*, ese amor que lo llevó a entregar su vida (v. 25; comp. Col. 1, 22), por el bautismo (v. 26) nos comunica su misma vida, la vida de su propio cuerpo. Volvemos a encontrar aquí la idea de nuestra inserción vital en el cuerpo individual y concreto de Cristo.

En toda esta perícopa, san Pablo se mueve en el cuadro de concepciones enteramente semíticas. Pocas líneas antes (Ef. 4, 15s.), el Apóstol había empleado la misma figura, entonces con una flexión hacia el tema fisiológico que volverá a aparecer en Col. 2, 19. Era normal que la noción de cabeza se combinara con el tema del Cuerpo de Cristo: *sôma* y *kefalé* eran conceptos demasiado vecinos para permanecer aislados uno del otro. El elemento fisiológico⁸² le era conocido, sin duda, por su médico y compañero de tareas apostólicas, Lucas. Su introducción en el tema complejo “cabeza-cuerpo”, no resultaba de una simple superposición de imágenes dispares, sino que era la trabazón normal, sugerida por la realidad del cuerpo humano, resultante de la fusión de dos temas: “Cristo-Cabeza de la Iglesia” e “Iglesia-Cuerpo de Cristo”. El tema fisiológico habría sido, a nuestro parecer, el único elemento verdaderamente foráneo que incidió en el concepto semita de *sôma* característico de los escritos paulinos.

Las otras pericopas en que aparece *kefalé* en relación con la Iglesia, repiten las mismas ideas: *árjon* y *arjé*.

Al leer Ef. 1, 19-2, 6, es fácil adivinar la sucesión de imágenes que se agolpan en la mente del Apóstol, en torno al quicial *kefalé*. Dios ha desplegado su poder en la persona de Cristo “resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo Principado, Potestad, Virtud, Dominación y de cuanto pueda nombrarse. Sujetó todas las cosas bajo sus pies, y la constituyó —por encima de todas las cosas— cabeza de la Iglesia” (Ef. 1, 20-22). La idea de la absoluta supremacía de Cristo, lleva a Pablo a estampar la palabra *kefalé*, que toma así el sentido de jefe o superior (*árjon*) de la Iglesia. Pero el Apóstol corrige o matiza inmediatamente el contenido de la imagen *kefalé* = *árjon*: Dios da a Cristo a la Iglesia como *kefalé* no simplemente en el sentido de superioridad —como a una sociedad se le da un jefe que la gobierne—, sino porque es obvio que el cuerpo

⁸² Cfr. TROMP, a. ã.

de Cristo tenga a Cristo por cabeza o principio de vida. Da a Cristo el ser *kefalé* de la Iglesia “*dado que ésta es su cuerpo*”, *hétis*⁸³ *estîn tò sôma autoû* (v. 23^a). E inmediatamente pasa Pablo a mostrar el aspecto vivificante y salvífico de Cristo respecto de la Iglesia (Ef. 1, 23^b - 2, 7). Cristo es, pues, *kefalé* de la Iglesia, porque es su *sotér*, su principio de energía vital (*arjé*), y esto “*propter nimiam charitatem qua dilexit nos*” (v. 4).

En la epístola a los Colosenses, el Apóstol se repite. En el capítulo primero, hablando de la absoluta preminencia de Cristo por sobre todas las cosas (v. 15s.), continúa: “Él es antes que todas las cosas y todas tienen en Él su consistencia. Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia” (v. 17-18^a). El contexto anterior podría sugerir preferentemente, para *kefalé*, la idea de *árjon*. Pero Pablo explicita su pensamiento con un himno cristológico: “Él es el principio (*arjé*), el primogénito de los muertos: era preciso que en todo tuviera la primacía (*proteuon*)” (v. 18^b). Aquí, *arjé* toma coloraciones de *árjon*, y el genio paulino, trabajado ahora por la noción de *kefalé*, invertirá los colores: de *árjon* hará *arjé* de vida y salvación señalando por qué Cristo es cabeza. “Porque plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud y por Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas así las de la tierra como las del cielo—. Y vosotros, otro tiempo extraños y enemigos por vuestros pensamientos y malas obras, os veis ahora reconciliados en el cuerpo de su carne⁸⁴, entregado a la muerte para presentaros santos e inmaculados e irreprochables delante suyo” (v. 19-22). Cristo-*árjon* es *kefalé* porque aporta una *sotería* universal, una salud y pacificación realizada en su propio cuerpo de carne: su irradiación vital sobre la Iglesia, es lo que lo constituye *kefalé*. Por eso Pablo, ministro del evangelio que anuncia la salvación (v. 23.25), se goza en sus propios padecimientos y suple en su carne “lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo, que es la Iglesia” (v. 24)⁸⁵.

⁸³ Acerca de *hétis* con este significado (scl. “*utpote quae*”, “*dado que*”), cfr. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, 163s.

⁸⁴ Compárese este pasaje con el de Col. 3, 15 (“*llamados a la paz de Cristo en un solo cuerpo*”) y el de Ef. 4, 3s. (“*solicitos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como una sola es la esperanza de la vocación a la que fuisteis llamados*”).

⁸⁵ Esas “tribulaciones de Cristo” a que se refiere el Apóstol en este versículo, no han de hacernos pensar en el Cristo histórico de la pasión, sino en ese Cristo actual, glorioso, que nos comunica su vida y hace suyos nuestros padecimientos dán-

Pocas líneas más abajo, después de recordar nuestra inserción vital en Cristo (Col. 2, 7: *erridsoménoi... en autô*), en ese Cristo “en quien habita toda la plenitud de la divinidad *somatikôs*” (v. 9), dice a los fieles: “Y estáis llenos de Él, que es la cabeza de todo Principado y Potestad” (v. 10), mezclando así nuevamente en la noción de *kefalé* los matices de primacía (*árjon*) y principio de energía vital (*arjé*). Pero la misma palabra *kefalé* sugiere a Pablo el continuar desarrollando la idea de vida o *sotería* comunicada por Cristo a los cristianos, hasta llegar a la explicitación completa de la idea de principio de vida mediante la introducción del tema fisiológico en el versículo 19: “En Él fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, sino por el despojo de vuestro cuerpo carnal, que tal es la circuncisión de Cristo: Con Él fuisteis sepultados en el bautismo y en Él asimismo fuisteis resucitados porque creísteis en el poder de Dios que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros que estabais muertos a causa de vuestros delitos y de vuestra carne incircuncisa, os vivificó con Él. Perdonó todos nuestros pecados. Él canceló el acta escrita contra nosotros con sus prescripciones, que nos era contraria, y la suprimió clavándola en la cruz. Él despojó a los Principados y a las Potestades e hizo en ellos público escarmiento arrastrándolos en su cortejo triunfal. Que nadie, pues, ... afectando humildad y culto a los ángeles, os haga perder el premio, haciendo alarde de lo que ha visto, vanamente hinchado de su inteligencia carnal y no teniéndose unido a la cabeza (*kefalé*)⁸⁶, de la cual todo el cuerpo (*sôma*) recibe alimento y cohesión por las junturas y ligamentos para crecer con crecimiento divino” (Col. 2, 11-19).

doles de este modo el sentido y el valor de sus propios padecimientos redentores. Desde esa grandiosa perspectiva, san Pablo considera los padecimientos de su propia cautividad y exulta: “me gozo en los dolores que padezco y suplo en mí lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su Cuerpo la Iglesia” (Col. 1, 24). Cfr. M. CARREZ, *Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes*, en RHPH., 1951, p. 343-351. Compárese este pasaje con las perícopas de 2 Cor. 1, 4-7; 4, 10-12; Fl. 1, 20; 3, 10. Injertados en Cristo, a Él le pertenecemos aún por nuestro cuerpo (1 Cor. 6, 15; 10, 17; 12, 12s. 27; Gl. 2, 20; Ef. 5, 30): los sufrimientos y aún la muerte de este cuerpo nuestro, son de Aquel que en nosotros vive (1 Cor. 6, 20; Rm. 14, 8). Véase TH. SORON, *Die Kirche*, p. 115s.

⁸⁶ Dom J. DUPONT no ve en el *kefalé* de esta perícopa sino al principio organizador (*árjon*) del crecimiento del cuerpo (*Gnosís*, p. 426, n. 1). Los versículos 11-15 y 20ss., donde Pablo describe la vida que Cristo nos comunica, nos inclinan a pensar que la idea de principio de energía vital (*arjé*) es la que en este pasaje prevalece en la compleja noción de *kefalé*.

Para terminar, señalemos que en todas las perícopas en que san Pablo utiliza el vocablo *kefalé* aplicándolo a Cristo, su mente sigue fundamentalmente el mismo esquema: El Apóstol desarrolla la idea de la primacía absoluta de Cristo (*árjon*), hasta que, en su “crescendo” lírico, llega al vocablo *kefalé* como si éste comprendiera su pensamiento; a partir de esa palabra, se produce la flexión y desarrolla el matiz de principio vivificador, *sotér*, *arjé*, característico de *kefalé*. Las ideas de *koinonía* y de amorosa iniciativa divina en orden de esa *sotería* que, por voluntad libérrima del Padre, Cristo cabeza aporta a su cuerpo la Iglesia, son el substrato común de todos esos pasajes.

CONCLUSION GENERAL

Espiguemos el fruto de esta ya extensa serie de artículos.

La dependencia véterotestamentaria de la noción paulina de *sôma* nos parece evidente. Como en el Antiguo Testamento el vocablo *basar* y sus correspondientes griegos *sárx* y *sôma*, la noción paulina no se adecúa con el concepto heleno. Pablo utiliza las palabras *sôma* y *sárx* con las mismas implicaciones ideológicas que los libros de la Antigua Alianza: su noción es netamente hebrea, como es semita el concepto de solidaridad social y colectivismo religioso que esas palabras frecuentemente caracterizan.

Recordemos brevísimamente algunos puntos de nuestro análisis, señalando paralelamente las principales acepciones de *sôma* que se hallarían imbricadas en el tema *Iglesia, cuerpo de Cristo*, y su aplicación a dicha fórmula paulina. La característica de la semántica hebrea que hemos señalado¹, no es ajena a la mentalidad paulina: así lo prueba el empleo que hace el Apóstol de los vocablos *sárx* y *sôma*. Más que la distinción entre las diversas acepciones de *sôma*, hemos de mirar la síntesis resultante de ese conjunto de matices propio del concepto paulino de *sôma*: esto nos hará comprender mejor la riqueza de contenido que Pablo pone en la palabra *sôma* cuando dice que la Iglesia es el cuerpo de Cristo.

(1) En las lenguas semíticas, se puede llegar a significaciones completamente distintas de un vocablo, sin que por ello se pierda la relación de una a otra. Como un eco o telón de fondo, en cada acepción parece escucharse la resonancia de las otras.

Ante todo, recordemos que *sôma* es indicativo de la solidaridad social, de la *personalidad corporativa*², por la participación de una misma sangre o vida. Decir, por consiguiente, que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, es afirmar que los cristianos participan de la vida misma de Cristo; es indicar la gran solidaridad de los cristianos unidos a Cristo en un solo *basar*: inyectados en Él por la fe y el bautismo, en ellos está la misma vida, la del mismo Cristo individual y concreto³.

La rapidez semítica para pasar de lo individual a lo colectivo y viceversa, explica el hecho de que la solidaridad social o persona corporativa sea designada a veces con el nombre de una persona, generalmente principal. Ese nombre designa al individuo, pero también y simultáneamente a la gran solidaridad de los que le están unidos por participar de la misma vida. Cuando el Apóstol escribe que, “así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros siendo muchos son un solo cuerpo, *así también Cristo*”, designa con el nombre del Redentor al mismo Cristo individual que está en los cielos (Cerfaux, Dupont, Havet, Huby...), y a la gran solidaridad religiosa de los que son y en cuanto son uno con Él (sic, al menos parcialmente, Allo, Weiss, Mersch, Wikenhauser, Käsemann...).

Ese significado de *sôma* no ha de hacernos olvidar los otros matices del vocablo, presentes al espíritu de Pablo particularmente en el contexto del tema que nos ocupa:

Una de las primeras acepciones de *sôma*, es la de *todo el hombre, la persona misma*. La solidaridad de la *corporate personality* constituida por Cristo y la Iglesia, la comunicación de la vida del Cristo individual, muerto y resucitado, a los suyos, pertenece al orden de las personas y no simplemente al físico. Unión de personas, identificación mística de los cristianos con el Cristo personal e histórico, glorioso en el cielo, sin que esa mística identificación implique fusión o desaparición de las personas. El Cristo paulino nada tiene de común

(2) El aspecto de pluralidad de miembros de lo que posteriormente se denominará Cristo total o cuerpo místico de Cristo —aspecto en el cual insiste la interpretación tradicional (ALLO, MERSCH, etc.)— queda suficientemente resguardado en esta concepción. Cfr. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, p. 213 y 215.

(3) Por este sesgo se valoriza el elemento detectado por CERFAUX y DUPONT, por ellos juzgado griego: *sôma* señala siempre en Pablo o un cuerpo humano cualquiera, o el cuerpo individual y concreto de Cristo; jamás un mero conglomerado social.

con el Cristo impersonal y etéreo de algunos autores, y menos aún con el Anthropos gigantesco del mito iraníano⁴.

Sôma es todo el hombre, pero en cuanto exterior: es la *manifestación exterior de la persona* misma. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es la manifestación, la exteriorización del mismo Cristo.

Sôma designa al hombre extendidas sus fronteras más allá de sus límites corporales, abarcando cuanto interesa a su sensibilidad: *sôma* es el hombre *realizándose por el amor*. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es el mismo Cristo realizándose por el amor, su extensión amorosa, lo que Él ama, pero siempre implicando la estrecha unión —de carne, llegamos a decir— que caracteriza a la noción hebrea de personalidad corporativa.

* * *

A lo largo de esta monografía, hemos procurado penetrar en el sentido que el Apóstol de los gentiles daba a la palabra *sôma*, particularmente en su relación con la fórmula paulina *Iglesia, Cuerpo de Cristo*.

No pretendemos haber agotado el tema.

Creemos haber señalado un camino que se abre promisorio a ulteriores investigaciones.

(4) Cfr. H. SCHLIER, *Christus und die Kirche*, p. 37-50; E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, passim; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 232-240. Acerca del mismo mito, véase R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bon., 1921; R. REITZENSTEIN-H. SCHÄDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlín, 1926, en quienes se inspiran SCHLIER y KÄSEMANN.