

II.—EL ORIGEN DE LA DOCTRINA DEL CUERPO DE CRISTO

La pregunta surge de un modo natural: ¿de dónde ha sacado Pablo esta su doctrina? Las respuestas han sido casi tan diversas como los investigadores. Como fuentes principales se han sugerido las siguientes: el estoicismo y el gnosticismo, el concepto veterotestamentario de “personalidad corporativa”, el dogma cristiano de la eucaristía y las especulaciones rabínicas sobre el cuerpo de Adán (9).

No es nuestra intención, en este ensayo, volver a plantear el problema de las fuentes de la terminología de Pablo. Apenas se puede dudar de que la *forma* en la que quiso expresarse recibió el influjo correspondiente de muchas de estas fuentes, si no es que de todas. Empleó el lenguaje que tenía a mano, sin que al parecer le preocupara demasiado su procedencia. De

(9) Sobre cada una de estas respuestas, véanse, por ejemplo:

a) Estoicismo: Trangott Schmidt, *Der Leib Christi*, 1919; W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1939; G. Johnston, *The Doctrine of the Church in the New Testament*, 1943.

b) Gnosticismo: H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 1933; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 1948.

c) Concepto veterotestamentario de “personalidad corporativa”: A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 1930; A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942.

d) Dogma de la eucaristía: A. E. J. Rawlinson, “Corpus Christi”, en *Mysterium Christi* (ed. G. K. A. Bell and A. Deissmann), 1930.

e) Especulación rabínica sobre el cuerpo de Adán: W. D. Davies, *Paul and the Rabbinic Judaism*, 1948.

hecho, el grado en que estas diversas fuentes se excluían mutuamente ha sido excesivamente exagerado, con frecuencia, por parte de quienes buscaban probar su propia tesis. En el judaísmo helenizado de los tiempos de Pablo, es muy dudoso que la mayoría de la gente tuviese la intención o la posibilidad de aislar los diversos elementos de un sincretismo que por entonces había logrado fusionarlos por completo (10).

Pero de dondequiera que haya tomado Pablo su *terminología* (y no pretendemos negar naturalmente el considerable influjo que la lengua ejerce sobre el pensamiento), lo que nos interesa aquí es el contenido doctrinal que se solía percibir y expresar con el término *σῶμα*. Nuestra tesis es que la doctrina de Pablo sobre el cuerpo resucitado de Cristo, en todas sus formas, se deriva inmediatamente de su concepción de la encarnación. Pero, ¿cómo llegó, de hecho, a derivarla?

No hay duda de que A. Rawlinson se sitúa en un terreno muy firme cuando llama la atención, a este respecto, sobre la importancia de la eucaristía. En primer lugar, el mismo Pablo fundamenta directamente la unidad de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en el pan sacramental, ya de por sí presentado como el Cuerpo del Señor: “Por un solo pan, somos un solo cuerpo los muchos; pues todos participamos del único pan” ²⁴ (11).

Además, las palabras de la institución en la última Cena, “esto es mi cuerpo”, constituyen el único ejemplo de un uso quasi-teológico del término “cuerpo” — un uso ciertamente pre-

(10) Cf. la conclusión de W. D. Davies en *Paul and the Rabbinic Judaism*: “Cerramos, pues, nuestro estudio, con la afirmación de que es completamente artificial establecer una dicotomía demasiado fuerte entre los elementos hebreos y helenísticos del pensamiento de Pablo, y que algunos de estos últimos no implican que el Apóstol estuviera, por eso, fuera de la corriente principal del judaísmo del siglo primero”.

(11) Por su coincidencia casi literal, hemos recogido la traducción de Valverde. El autor cita la versión inglesa de A. E. J. Rawlinson (*op. cit.*, p. 228): “Because there is one loaf, we, that are many, are one body, for we all partake of the one loaf” (*N. del T.*).

paulino. Pablo mismo tiene cuidado en advertir que la narración de la que ha extraído estas palabras figura entre las cosas que ha “recibido del Señor” y que ha “transmitido *también* [es decir, a su vez] a sus convertidos”.²⁵ Esta narración formaba parte de la tradición apostólica en la que había sido instruido. Lo dicho por el apóstol se confirma con la presencia de tales palabras, bajo la misma forma, en el relato de Marcos, considerado por J. Jeremías no sólo como independiente de la narración de Pablo, sino incluso como anterior a ella (12).

Más aún, la fundamentación en la eucaristía de la doctrina del Cuerpo de Cristo muestra que tiene pleno valor el acento con que hemos insistido en que *σῶμα* ha de ser interpretado como una *realidad corporal*, como la prolongación de la vida y persona del Cristo encarnado, más allá de su resurrección y ascensión. En efecto, J. Jeremías ha mostrado (13) que *σῶμα*, en las palabras de la institución eucarística, es casi seguro que traduce el arameo *bisra* (en hebreo, *bāšār*). Toda la frase, “esto es mi cuerpo..., mi sangre” (más familiar que “carne y sangre”) quiere decir que Jesús está transfiriendo a sus seguidores, “hasta que Él venga”, su yo real, su vida y su personalidad. En la medida, pues, en que la comunidad cristiana *se alimenta de ese cuerpo y sangre, se convierte* en la vida misma y en la personalidad del Cristo resucitado.

Pero, ¿se convierte? Nos encontramos aquí con un salto, desde “alimentarse de” a “convertirse en”, que no está explicado.

(12) J. Jeremías, *Die Abendmahlsworte Jesu*, p. 80-99 (especialmente, 94-98). La afirmación de E. Käsemann (*Leib und Leib Christi*, p. 176) de que Pablo cambió deliberadamente la fórmula de la institución, “carne y sangre”, por la de “cuerpo y sangre”, y que por lo tanto los sinópticos tienen que estar influidos por el Apóstol, es del todo gratuita. Toda la sección que trata de esto es la más floja de su obra. En su preocupación por encontrar influjos gnósticos en toda la doctrina paulina de la Iglesia, llega a interpretar incluso la última Cena sin hacer referencia a ningún trasfondo judío. Admite, con cierta ingenuidad, en una nota a pie de página (p. 174), que habría que tener en cuenta también los influjos judíos, pero añade que piensa ceñirse a la línea de su libro (!).

(13) *Op. cit.*, p. 103.

Y es un salto que no da ninguno de los otros escritores del Nuevo Testamento, a pesar de que todos ellos debieron familiarizarse con las palabras de la institución tanto como Pablo mismo. Sea cual sea, pues, la importancia que revistió la eucaristía en la formación de la teología paulina sobre el Cuerpo, está claro que no nos da su explicación completa. ¿Qué fue, en su concepción de Cristo, lo que le hizo dar este salto — y únicamente a él se lo hizo dar —, a primera vista extraordinario, de la eucaristía a la *Ecclesia*, considerando a esta última como prolongación de la personalidad humana de Cristo?

Tal vez haya de buscarse la clave en aquel otro pasaje²⁶ en que Pablo cita la tradición apostólica, añadiendo a ella, de un modo muy significativo, su propia contribución. Sostiene allí que la aparición de Cristo resucitado con que fue agraciado, aunque “por último de todo”, es estrictamente paralela a las otorgadas al resto de los hermanos. También él vio al Señor en su cuerpo resucitado. El que Cristo se le apareciera en su forma postascensional, y no como lo hizo durante la gran cuarentena, *no* lo juzga Pablo significativo: se daba en ambos casos una esencial identidad y continuidad de aparición, de cuerpo.

Pues bien, si examinamos los relatos de la aparición misma, encontramos que Pablo subraya siempre, como núcleo de la revelación recibida en su conversión, el hecho de que la Iglesia que pretendía aplastar no era sino Jesucristo mismo: “Saulo, Saulo (14), ¿por qué *me* persigues?... Yo dije: ¿quién eres, Señor? El Señor dijo: *Yo soy Jesús a quien tú persigues*”.²⁷ *La aparición sobre la que se fundó toda la fe y el apostolado de Pablo, fue la revelación del cuerpo resucitado de Cristo, no como un individuo, sino como la comunidad cristiana.* Ante esto, parece innecesario seguir preguntando por qué, para él, el Cuer-

(14) Σαούλ, Σαούλ. El desliz hacia el arameo, con respecto al nombre de Pablo, que no se encuentra en ninguna otra ocasión, es una prueba de que nos hallamos ante un recuerdo personal indeleble.

po de Cristo tuvo una importancia tan decisiva. Como ha indicado Émile Mersch: “Desde el día en que vio a Cristo en la Iglesia que estaba persiguiendo, se diría que no pudo ya mirar a los ojos de un cristiano sin encontrar en ellos la mirada de Cristo” (15).

(15) *The Whole Christ*, p. 104. Esta misma lección, que tan en vivo se le grabó a Pablo, la transmite a sus convertidos en 1 Co 8, 12: “Pecando así contra vuestros hermanos... pecáis contra Cristo”. Cf. Ga 4, 14: “Me recibisteis... como al Cristo Jesús”. Asimismo, véase una ampliación de este principio en Flm 17: “Si me consideras unido a ti (κοινωνόν: es decir, como un participante de Cristo), recíbele como a mí mismo”.

III. — EL ÚNICO Y LA MULTITUD

¿Es, en realidad, concebible que Jesucristo pueda *ser* muchas personas? Éste fue el problema con que Pablo tuvo que enfrentarse; y ésta fue, luego, la convicción que se esforzó por imprimir en sus lectores. Para nosotros, que partimos de nuestra idea del Cuerpo de Cristo como sociedad, el problema más acuciante es éste: ¿cómo muchos pueden ser uno? La multiplicidad es evidente, la unidad problemática. Para Pablo, la dificultad era a la inversa. Puesto que para el apóstol era un hecho indubitable la singularidad del cuerpo resucitado de Cristo, como lo era para quienes le vieron la mañana de Pascua. Es el hecho de que este cuerpo sea integrado por cierto número de personas, lo que exige en realidad una explicación. Y por eso vemos a Pablo iniciando su más amplia presentación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo con estas palabras: “Así como el cuerpo es *uno* y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aun siendo muchos, son un solo cuerpo, *así también es el Cristo*”.²⁸ Su punto de partida es la unidad de Cristo, semejante a la del cuerpo humano. Después pasa a mostrar que el cuerpo no puede, de hecho, constar de “un solo miembro”, sino que debe ser “muchos”.²⁹ El núcleo de los versículos siguientes³⁰ no se refiere a que los distintos miembros tengan que estar unidos entre sí (el problema del cisma no se planteará sino más adelante,³¹ y aun entonces como algo mar-

ginal en el pasaje), sino precisamente a que no puede darse un cuerpo si no hay más de un miembro (16).

Lo que Pablo quiere mostrar es que el cuerpo resucitado de Cristo *puede* ser articulado en la diversidad *sin dejar de ser una unidad*. Todos los miembros de un cuerpo humano forman

(16) Tenemos aquí un buen ejemplo de cómo Pablo utiliza sus "fuentes". Frecuentemente se ha advertido que la discusión imaginaria entre los miembros del cuerpo, en estos versículos, tiene un evidente parecido con la fábula de la disputa por la supremacía entre las partes del cuerpo, muy extendida en el mundo antiguo. Lietzmann dice que a este relato se le pueden seguir las huellas hasta el siglo XII a. J. C. (*An die Korinther, I und II*, 3.^a ed., p. 62). Aparece en su forma más accesible en Livio (II, 32, 9-12), en la fábula de Menenio Agripa, muy citada por los escritores estoicos. Lietzmann advierte esta idea o ideas similares en Dionisio de Halicarnaso, Plutarco, Aurelio Víctor, Valerio Máximo, Cicerón, Séneca, Sexto Empírico, Dión Crisóstomo, Temistio, Josefo, Máximo Tirio, Epicteto, Marco Aurelio, y I de Clemente, a los cuales se debería añadir Jenofonte (*Mem.* II, 3, 18), Filón (*De praem. et poen.*, 19 (114); 20 (125); *De Virt.* 20 (103)), y el Midraš sobre los salmos 14, 1 y 39, 2 citado por Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* sobre 1 Co 12, 12 s.

La fábula tal como es narrada por Dionisio de Halicarnaso (*Antt. Rom.*, III, II, 5) merece la pena citarse en parte. "Una república se parece a un cuerpo humano. Porque está compuesta y consta de muchas partes, y ninguna de esas partes tiene la misma función o ejecuta los mismos servicios que las otras. Si a cada una de esas partes del cuerpo humano se le dotase de percepción y voz propias surgiría una sedición entre ellas, uniéndose todas en contra del vientre. El pie diría que todo el cuerpo descansa sobre él, y las manos que ellas practican las artes, aseguran las provisiones, combaten con los enemigos y contribuyen con otras muchas acciones al bien común; los hombros, que ellos llevan todas las cargas; la boca, que habla; la cabeza, que ve y oye, y que —abarcando los demás sentidos— posee todo aquello por lo que el organismo se conserva. Todos, pues, se dirigirían al vientre: "Y tú, alma de cántaro, ¿cuál de estas cosas haces?..." Sigue después la defensa del vientre, en cuanto mantenedor de todo, a pesar de que parezca no hacer nada sino ingerir. El mismo argumento se aplica a la función del senado dentro de la república.

Ciertamente Pablo puede haber tomado su lenguaje en 1 Co 12 (aunque no necesariamente en otras partes) de estas fuentes, o de otras similares. Pero hay que notar cuidadosamente las diferencias: 1) En estos escritores se trata únicamente de un símil ("una república que se parece a un cuerpo humano"). "Para Pablo, sin embargo, no es meramente un símil, sino una verdad mística" (H. Lietzmann, *ibid.* 52; cf. J. Weiss en el *Meyer's Kommentar*, I Kor., p. 302): la Iglesia es el cuerpo de Cristo. 2) La intención de Pablo no es demostrar la necesidad de unidad entre los miembros, ni probar cuál es el mayor, sino mostrar que el cuerpo tiene que estar compuesto de más de una persona, cosa completamente superflua en el caso de un estado, pero muy necesaria de recalcar en el caso de un organismo individual. Toda la concepción subyacente es distinta.

un solo cuerpo *a pesar* de su número. Y es esto mismo lo que ocurre con la persona de Cristo. La unidad corporal del Señor glorificado es axiomática: nunca una conclusión a partir de la diversidad. Notemos, en efecto, que el hecho de la unidad, como dato básico, es siempre enunciado por Pablo en la oración principal de sus frases; en cambio, la multiplicidad se expresa en la oración subordinada o incluso con un “a pesar de”. Por ejemplo: “Los miembros del cuerpo, *aun siendo muchos*, son un solo cuerpo”;³² “Viendo que nosotros, *que somos muchos*, somos un solo pan, un solo cuerpo”;³³ “Así nosotros, *que somos muchos* [οἱ πολλοί: por muchos que seamos], somos un solo cuerpo en Cristo”;³⁴ o también: “Todos vosotros (πάντες ὑμεῖς) sois uno solo en Cristo Jesús”³⁵ (17). Ha de haber, ciertamente, multiplicidad para que se dé un cuerpo; y se puede observar cómo los pasajes más importantes sobre el Cuerpo se hallan precisamente en un contexto que pone de relieve y demuestra la inevitable *diversidad* de las operaciones de Cristo.³⁶ Pero ésta es una diversidad que se deriva de una previa unidad, natural y orgánica; no es una diversidad que tenga que descubrir su unidad o que haya de ser integrada en ella (18).

La idea fundamental que defiende Pablo puede considerarse como la inversión de aquel principio familiar al Antiguo Testamento, según el cual “el resto”, o en definitiva una sola persona, puede representar a muchos. Este principio — Pablo lo sabe — fue central en la acción divina bajo la antigua alianza: una minoría vicaria, progresivamente reducida por el pecado, era portadora de los planes de Dios para todo el mundo. La cla-

(17) Las consecuencias de esta unidad básica se sacan en 1 Co 11, 17-34. Quienes por su comportarse individualista muestran que no tienen “el sentido del cuerpo” (v. 29: trad. Moffatt) no pueden comer la cena del Señor, ni participar sacramentalmente en el cuerpo de Cristo. El comulgante recibe a Cristo en su cuerpo, la Iglesia; y la unidad de este cuerpo es indiscutible.

(18) Cf. Ef 4, 3: “Empeñándoos en *guardar* la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz: un solo cuerpo, y un solo Espíritu”. La palabra es τηρεῖν: vigilar o mantenerse alerta sobre una unidad independientemente establecida, y no mantener una unidad que dejaría de existir a menos que los hombres la creen y la alimenten.

ve de estos planes divinos la reconoce asimismo Pablo en el principio de selección: ³⁷ de toda la humanidad fue escogido Abraham para fundar, en interés de “muchas naciones”,³⁸ el pueblo de Dios, Israel. Sin embargo, “no todos los que son de Israel son ellos mismos Israel”: ³⁹ Isaac fue elegido, Ismael rechazado; ⁴⁰ Jacob fue tomado y Esaú fue dejado.⁴¹ El mismo principio obró en el caso del “resto”, en tiempos de Elías ⁴² y de Isaías,⁴³ hasta que, finalmente, la verdadera descendencia de Abraham se redujo a un solo hombre, Jesucristo: ⁴⁴ “Uno murió por todos”.⁴⁵ Pero ahora, proclama Pablo, el principio de exclusión se ha invertido. De aquí en adelante, ya no es uno quien representa a muchos, como el Siervo de Yahveh ⁴⁶ o el Hijo del Hombre (que representa a todo “el pueblo de los santos del Altísimo” ⁴⁷). Más bien, es la multitud quien representa al Único: “Porque cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo... Todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, entonces sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa”.⁴⁸ La multitud, sin límite alguno posible ni de raza, ni de clase, ni de sexo,⁴⁹ constituye ahora al Único: muchos son ahora uno solo. Cristo, descendencia de Abraham, sigue siendo uno, como lo requería la promesa; ⁵⁰ pero su unidad es inclusiva, y no exclusiva; representativa, y no meramente vicaria (19).

Si preguntamos ahora cómo concibe Pablo esta inclusión de la multitud en el Único, nos encontramos con una gran variedad de expresiones.

A veces, la supone como un hecho de simple evidencia, como si fuera impertinente cuestionar su lógica — por ejemplo, en aquel exabrupto de la segunda carta a los Corintios: “Uno ha muerto por todos y, entonces, todos han muerto”.⁵¹

(19) Cf. H. Dodd, *Romans*, p. 187; A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, cps. II y III; O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, p. 35 s.

Más frecuentemente se contenta con expresar su pensamiento por medio de una sencilla metáfora espacial: estamos “en” (ἐν) Cristo, y Cristo “en” nosotros (20). El hecho de que Pablo pueda usar ambas expresiones, aparentemente contradictorias, nos muestra que concibe esta relación de un modo orgánico y vivo. Como bien indica el P. Thornton, “estamos en Cristo no como una piedra en una caja, sino como una rama en el árbol” (21); y es que —en un sentido muy real— también el árbol está en la rama. Así, pues, estamos en Cristo en la medida en que su vida está en nosotros mismos. Como dice el mismo Pablo, en una metáfora que volveremos a recoger más adelante, somos σύμφυτοι con Él: ⁵² estamos injertados en su tronco. De ahí que lo contrario de ἐν Χριστῷ sea χωρὶς Χριστοῦ, estar separados de Cristo.⁵³

Las variantes que de esta metáfora espacial nos ofrece Pablo confirman también esta su concepción del “estar *en* Cristo” como realidad propia de un organismo, bien sea humano o de otra clase. “Os habéis revestido del hombre nuevo... *en el que* no puede haber griego ni judío..., sino Cristo todo en todos”.⁵⁴ De manera semejante exhorta a los suyos: “Crecamos en todo *hacia* Aquel que es la cabeza”.⁵⁵

Aparece también esa misma expresión “en el Cristo” al principio de un largo pasaje de la carta a los Romanos en el que Pablo habla de nuestra relación a Cristo como de un *estar con* (σύν) Él: “Cuantos hemos sido bautizados *en* el Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte. Pues por el bautismo hemos sido sepultados con él (συνετάφημεν ... αὐτῷ) para la muerte; para que, así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, igual nosotros andemos en una vida nueva.

(20) Los ejemplos son demasiado numerosos para citarlos aquí. Para algunos de los más importantes, ver p. 67. A. H. McNeile (*St. Paul*, p. 284-286) y A. Schweitzer (*op. cit.*, p. 122-125) dan listas bastante extensas. Cf. la tabla analítica de ejemplos, citada por F. Prat, s. j., *The Theology of St. Paul*, p. 391.

(21) *Op. cit.*, p. 144.

Pues si estamos [en él] *injertados* (σύμφυτοι) por la semejanza de su muerte, también lo estaremos por la de su resurrección: sabiendo esto, que nuestro hombre viejo ha sido *crucificado con él* (συνεσταυρώθη), para que quedara destruido el cuerpo del pecado... Y si hemos muerto *con Cristo* (σύν Χριστῷ), creemos que también *viviremos con él* (συνζήσομεν αὐτῷ)".⁵⁶

A nosotros, la idea de estar "con" Cristo nos sugiere, espontáneamente, algo más exterior que lo que nos dice la expresión estar "en" Él. Pero en el caso de Pablo no era, casi con toda seguridad, así. En la carta a los Gálatas, en efecto, combina esta idea con aquella que es, tal vez, la más íntima de todas sus expresiones de plena identificación con Cristo: "He sido crucificado con Cristo (Χριστῷ συνεσταύρωμαι); y ya no soy yo quien vivo sino que Cristo vive en mí: y esta vida que vivo ahora en la carne la vivo en la fe, la fe en el Hijo de Dios (22) que me amó y se entregó a sí mismo por mí".⁵⁷ La traducción de Χριστῷ συνεσταύρωμαι que ofrece E. Mersch, "estoy *con-crucificado con Cristo*" (23), consigue acaso recuperar la fuerza del verbo que Pablo inventó. Una y otra vez (de un modo como no lo ha hecho con la partícula ἐν), Pablo acuña nuevas y extrañas palabras con el prefijo συν- en vez de usar la simple preposición. Siente con lucidez la dolorosa inadecuación del lenguaje para transmitir ese irrepetible carácter de unidad "con" Cristo que los cristianos tienen *en* Él. Somos "coherederos con Cristo [a la letra: συνκληρονόμοι Χριστοῦ, de Cristo], porque sufrimos con él (συνπάσχομεν) para ser glorificados con el (συνδοξασθῶμεν)";⁵⁸ Dios "nos hizo revivir junto con Cristo (συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ; *lectio diversa*: ἐν Χριστῷ)...y con él nos ha resucitado y nos ha sentado (συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν) en los cielos *en* (ἐν) Cristo Jesús";⁵⁹ "los paganos son co-herederos (συνκληρο-

(22) ἐν πίστει... τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Probablemente hay que tomar el genitivo a la vez como objetivo y como subjetivo. La fe que tiene Pablo *en* Cristo no se puede distinguir de la fe *de* Cristo que ahora se le ha comunicado a él, como parte de su cuerpo. Cf. Ga 2, 16; 3, 22; Rm 3, 22,26; Ef 3, 12; Flp 3, 9.

(23) *Op. cit.*, p. 130.

νόμα) y co-miembros del cuerpo (σύνσωμα: “co-corporativos”, traduce Mersch) y co-partícipes (συνμέτοχα) de la promesa en Cristo Jesús”.⁶⁰

Es del todo evidente que, para Pablo, hacer o sufrir algo “con” Cristo no significa una mera concomitancia exterior, como sucede cuando el profesor de educación física dice: “haz esto conmigo”, sino que nos habla de un funcionamiento orgánico común, como ocurre con los nuevos tejidos que adoptan el ritmo y el metabolismo del cuerpo en el que han sido injertados.

Todo esto es igualmente cierto de otra expresión que ahora vamos a considerar. Insistentemente dice Pablo a sus cristianos que han de “revestirse” de Cristo.⁶¹ Ahora bien, los otros usos que hace de este verbo,⁶² y de su opuesto “despojarse”,⁶³ son un indicio de que está pensando en Cristo como un nuevo cuerpo y no simplemente como un nuevo traje. Que sea ésta la recta interpretación, nos lo sugiere este otro pasaje de la carta a los Colosenses: “Os habéis despojado del hombre viejo con sus obras (24), y os habéis revestido del *nuevo* [...en el cual] ya no hay griego ni judío... [Así, pues] revestíos de entrañas compasivas, de bondad [etc.; es decir, del cuerpo resucitado de Cristo]. Y presida en vuestros corazones la *paz* de Cristo, para la cual fuisteis llamados *en un solo cuerpo*”.⁶⁴

Existen aún otras metáforas de orden igualmente físico. Así, Pablo escribe a los gálatas, sus convertidos, que sigue en dolores de parto, con respecto a ellos, “hasta que se forme Cristo en vosotros”⁶⁵ como un nuevo ser que se engendra. Y a los efesios les dice que los cristianos han de ir creciendo hasta “la medida de madurez de la plenitud del Cristo”.⁶⁶ Otra imagen, física también, es aquella que ya hemos citado en la que presenta a los cristianos “unidos” conyugalmente a Cristo⁶⁷ en la

(24) Cf. Rm 6, 6: “Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él, para que quedara destruido el *cuerpo* del pecado”.

unidad de una sola carne.⁶⁸ Como hemos visto anteriormente, esa imagen tiene en el pensamiento de Pablo una íntima conexión con aquella relación que los “miembros” guardan respecto al cuerpo.⁶⁹ Así, una vez más, los cristianos se juntan para formar un solo organismo humano⁷⁰ (25).

En este aspecto, resulta significativo que la otra importante metáfora que Pablo usa para designar a la Iglesia, la de un edificio o “templo”, nunca se refiere a la relación de los cristianos con *Cristo*, sino siempre con Dios o con el Espíritu. Así: “Somos edificación de Dios”;⁷¹ “¿No sabéis que sois templo de Dios, y el Espíritu de Dios habita en vosotros?... El templo de Dios es sagrado, y vosotros lo sois”;⁷² “¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu santo que está en vosotros, que lo tenéis de Dios?”;⁷³ en fin: “Sois templos del Dios vivo”.⁷⁴ De este templo, la “piedra angular” es ciertamente Cristo, “en el cual se ajusta toda construcción y crece para ser templo santo en el Señor, y en el cual también vosotros os ensambláis a la construcción, para ser morada de Dios en el Espíritu”.⁷⁵ Todo acontece “en Cristo”, y se habla de “edificar” su Cuerpo.⁷⁶ El cuerpo de Cristo, en efecto, es la mansión en que Dios habita y que Dios mismo ha construido (ver, más adelante, p. 110). Pero probablemente no es casual que Pablo no se sirva de la expresión “el templo de Cristo”, ni designe la relación de los cristianos con su Señor comparándola con la que guarda un santuario respecto a la divinidad que en él habita: incluso esta relación sería demasiado extrínseca para recoger su pensamiento (26). Prefiere siempre unas expresiones

(25) Esto ha de dirigir la interpretación de la frase “revestirse del hombre nuevo”. No es un yo mejor del que se reviste cada persona individualmente. Es siempre una entidad corporativa, el único Hombre, el *Totus Christus*. Cf. Ef 4, 24: “Revestíos del hombre nuevo... Por eso... hablad la verdad... porque somos *miembros unos de otros*”; y Col 3, 10 s.: “y os habéis revestido del hombre nuevo... donde no puede haber griego ni judío...” (R.V.).

(26) En Ef 3, 17 usa la oración “que Cristo habite (*κατοιχῆσαι*) por la fe en vuestros corazones”, pero no desarrolla esta idea en una teología de la relación de Cristo con los cristianos.

que indiquen la relación de las partes con el todo (27). La vocación del cristiano es la de una comunidad con el Hijo de Dios.⁷⁷ El cristiano, pues, puede ser llamado sencillamente *κοινωνός* ⁷⁸ (o bien: *συνκοινωνός* ⁷⁹): el que participa en una unidad común y viva. Porque participa realmente en el cuerpo y sangre, en la persona misma de Cristo.⁸⁰ Por consiguiente, ya no puede entrar en *κοινωνία* con los demonios,⁸¹ por lo mismo que tampoco puede unirse a una prostituta.

La manera definitiva y aparentemente más satisfactoria como Pablo llegó a expresar esta unidad del cristiano en Cristo fue la de decir, no ya que Cristo es el cuerpo cuyos miembros somos nosotros, sino que nosotros somos el cuerpo cuya cabeza o principio director es Cristo.

La idea de Cristo como cabeza está esbozada por primera vez en la primera a los Corintios: "La cabeza de todo hombre es Cristo".⁸² Es relacionada con la teología del Cuerpo tan sólo en las cartas a los Colosenses y a los Efesios, donde aparece en íntima asociación con la doctrina de la "plenitud" (*πλήρωμα*) de Cristo.

La expresión más sorprendente de este complejo de ideas aparece en uno de los versículos más discutidos del Nuevo Testamento (28): "Y todas las cosas las sujetó [el Padre] bajo sus pies [de Cristo]; y le puso como cabeza sobre toda la Iglesia,

(27) Podemos imaginar a Pablo de acuerdo con la imagen de Pedro sobre los cristianos como "piedras vivas" (1 P 2, 5), parte de Cristo, ciertamente, y por eso relacionadas *en* Cristo con Dios; pero no relacionadas con Cristo como si fueran el templo en que éste morase.

(28) Discusiones recientes sobre este versículo (y otros relacionados con él) se encuentran en:

J. Armitage Robinson, *Ephesians*, p. 42-5, 152, 255-9; cf. 87-9, 100 s. (1903).

W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, p. 186 s.; cf. p. 160-7 (1939).

F. C. Synge, *Ephesians*, p. 14-16, 61-5 (1941).

L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, c. X (1941).

C. F. D. Moule, "Fulness' and 'Fill' in the New Testament", en *Scottish Journal of Theology*, marzo 1951, p. 79-86.

que es su cuerpo, la plenitud de Aquél que todo lo plenifica en todo".⁸³

Para mayor claridad, dejamos por ahora de lado la tan debatida cláusula final. La comprensión de κεφαλή (cabeza) y πλήρωμα (plenitud) ha sido seguramente dificultada, sin motivo, al haberse tomado ambos términos como complementarios, o bien como idénticos (29). Las ideas que uno y otro comportan están evidentemente muy relacionadas y, como es natural, tienden a presentarse en un mismo contexto. Sin embargo, los términos son independientes y presuponen metáforas distintas.

La palabra a la que debe referirse κεφαλή es la de σῶμα. Cabeza y cuerpo son términos complementarios, y cada vez que se menciona a Cristo como cabeza en las cartas a los Efesios y a los Colosenses, aparece en íntima asociación con su cuerpo, la Iglesia.⁸⁴ Nunca se habla de Cristo como cabeza de las cosas en general, de un modo metafórico, aunque su señoría universal se presupone ciertamente siempre. Es *cabeza* sólo de su propio cuerpo resucitado, al que son incorporados los cristianos (30). En qué sentido literal y orgánico considere

(29) Así lo hacen respectivamente J. Armitage Robinson y F. C. Synge.

(30) F. C. Synge parte de la postura de que toda la concepción del cuerpo de Cristo no es más que un símil, y que Pablo usa σῶμα para indicar una comunidad, no un organismo ("Tal vez acuñó el uso para la comunidad"). Ya hemos considerado ampliamente los motivos para rechazar semejante visión. Pero es interesante notar a qué exégesis tan fantástica le obliga. Así, 1 Co 12, 27 quiere decir: Vosotros sois, en tanto que comunidad de Cristo, como un cuerpo. Igualmente Rm 12, 5 quiere decir: Nosotros, que somos muchos (y sin embargo una comunidad), somos como un cuerpo en Cristo (*op. cit.*, 64). Eso también le vuelve incapaz para aceptar el uso palpablemente físico del "cuerpo" en Ef 5, 22-33, sino es a base de corregirlo violenta y gratuitamente. En consecuencia, tampoco puede mantener la noción de que κεφαλή deba significar a la letra "cabeza". Su afirmación de que "no hay pruebas de que κεφαλή pudiera ser usado en el siglo primero tal como acostumbramos en nuestra lengua, en expresiones como la 'cabeza del estado'" (*ibid.*, p. 15), es increíble después de las pruebas presentadas por W. L. Knox (*op. cit.*, 16 s.). Decir que significa lo mismo que κεφάλαιον (resumen), y por lo tanto que πλήρωμα, es una afirmación sin fundamento, y es improbable. Así, no podemos decir en Ef 5, 23 (una vez más κεφαλή ἢ ὡς κεφάλαιον): "El marido es el resumen de la mujer" (!). De hecho, en

Pablo este ser cabeza, lo podemos juzgar por sus mismas palabras: "Crezcamos en todo hacia Aquel que es la cabeza, Cristo, cuyo cuerpo entero se armoniza y ensambla por toda coyuntura de nutrición según la obra conforme de cada parte, haciendo que se edifique a sí mismo en amor".⁸⁵ La idea de un "crecimiento hacia la cabeza", aunque fisiológicamente tosca, evidentemente sólo es concebible para quien piense de manera decidida en categorías orgánicas.

este pasaje, interpreta κεφαλή como si significara "complemento", un significado imposible de κεφάλαιον, y que niega a πλήρωμα.

A propósito de las pruebas de Knox, se debería acentuar de nuevo que el título "cabeza" tal como aparece en la literatura contemporánea está usado de una manera exclusivamente metafórica. El uso de Pablo se apoya en la convicción de que *hay en realidad* un cuerpo, el cuerpo resucitado de Jesús, del que Cristo es la cabeza y en el que estamos incluidos.