

II

Imagen de Dios «en Cristo»: La antropología del Nuevo Testamento

Bibliografía: HARDER, G., «Alma», en *DTNT* I, 93-100; MEHL-KOEHNLEIN, H., *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1951; MORK, W., *Sentido bíblico del hombre*, Madrid 1970; SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona 1967; SCHELKLE, K. H., *Theologie des Neuen Testaments* I, Düsseldorf 1968 (hay trad. esp.); SEEBASS, H., «Carne», en *DTNT* I, 227-233; SPICQ, C., *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Roma 1969; WIBBLING, S., «Cuerpo», en *DTNT* I, 375-380; VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

En ningún otro lugar más claramente que en el estudio de la antropología neotestamentaria se evidencia cuán artificiosa resulta la división académica entre una antropología teológica *fundamental* y una antropología teológica *especial*. Si ya la interpretación del hombre en el Antiguo Testamento era función de la *teo*-logía, en el Nuevo Testamento el discurso antropológico deviene cristología y soteriología. Cristo es, en efecto, para el Nuevo Testamento *ho téleios ánthropos*, el hombre cabal del que Adán (el hombre antonomástico del Antiguo Testamento) era simple esbozo (Rm 5,14).

En consecuencia, el presente capítulo es forzosamente parcial y se ciñe a las cuestiones que más directamente interesan a nuestro objeto. Tras unas consideraciones generales sobre la relación hombre-

Dios, analizaremos la terminología antropológica básica y la categoría «imagen de Dios». Todo ello se hará en los dos bloques neotestamentarios que ofrecen mayor abundancia de materiales: los sinópticos y Pablo.

1. Los sinópticos

1.1. *El hombre ante Dios*

El dato primero de la antropología veterotestamentaria es el que asigna al hombre la condición de criatura de Dios. Este dato se revalida con vigor en los tres primeros evangelios. El hombre ha recibido de Dios no sólo el ser, sino también la continuidad en la existencia. Así lo muestra el canto a la providencia de Mt 6,25-34: al afán con que los gentiles tratan de asegurarse los medios necesarios para la subsistencia, Jesús opone la entrega confiada del creyente en las manos de Dios¹.

De ahí ha de surgir una actitud de completa disponibilidad, como la del siervo ante su señor: Mt 13,27s.; 18,23; 24,45ss.; 25,14-30. Siendo radicalmente dependiente de su creador, el hombre ha de observar «el primero de los mandamientos» («amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas»: Mc 12,29-32), convertir el «hágase tu voluntad» (Mt 6,10) en su oración cotidiana y sentirse «siervo inútil» aun después de haber hecho todo lo que podía y debía hacer (Lc 17,10).

Sin embargo, la dialéctica señor-siervo experimenta en la predicación de Jesús una significativa flexión: el señor es padre, el siervo es hijo (Mt 5,16; 6,1.4.6.9.32; 7,11). Hasta qué punto esa paternidad divina es cercana y amistosa, se señala de forma conmovedora en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). A tal paternidad debe corresponder el hombre con la misma actitud confiada y amorosa del niño para con su padre: «si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3; cf. Mt 19,13-15). Donde falta la vivencia de la paternidad benevolente de Dios, surge en su lugar la premura angustiosa por los bienes de la tierra; ése es el caso de los paganos, es decir, de quienes no saben literalmente cómo es Dios y, por tanto, «se afanan por todas estas cosas» (Mt 6,32).

(1) STECK, O.H., *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978, 177-180; RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la creación*, Santander 1987², 65ss.; 124ss.

Si el hombre se realiza como tal en la filial apertura a Dios, entonces ha de dar a su existencia una estructura dialogal. Que el ser humano es ante todo un «oyente de la palabra» nos lo había notificado ya el Antiguo Testamento. Los evangelios confirman este rasgo de la antropología bíblica: serán dichosos aquellos hombres que «oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28), que saben alimentarse «no sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4).

Justamente por ser relación a Dios y a su palabra, el hombre es el más alto valor de la creación, el fin no mediatizable y al que todo está subordinado: «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27; cf. Mt 10,31; 12,12).

1.2. La terminología antropológica

Para el ámbito en el que surgen los escritos del Nuevo Testamento que nos interesan, sigue siendo válida, en líneas generales, la constante antropológica hebrea del hombre-unidad psicosomática. Sobre este extremo no se sabría insistir suficientemente; la mayoría de los especialistas lo subrayan con énfasis².

En el momento en que se redactan los sinópticos y las cartas paulinas, la idea de un estado de «desencarnación», como eventual forma de existencia humana, no ha aparecido todavía en el judaísmo palestino; lo hará hacia los últimos años del siglo I. Antes de esa fecha, el

(2) SCHEKLE, 107; VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, 118; DAUTZENBERG, G., *Psyché. Sein Leben bewahren*, München 1966, 44: incluso allí donde un judío escribe *psyché* o *pneûma*, tales términos «son pensados con propiedades corporales»; SCHMID, J., «Der Begriff der Seele im Neuen Testament», en RATZINGER, J.-FRIES, H.) *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 116s.: «el judaísmo palestino... ha asumido en sus elementos esenciales la visión veterotestamentaria del hombre»; SCHUBERT, K., «Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis früh-rabbinischen Zeit», en *BiblZeits* (1962), 177, 193: «para la antropología semítica, ninguna vida es posible sin corporeidad... De ahí que las almas de los muertos en tanto continúan existiendo en el más allá en cuanto que pueden ejercer funciones corporales»; STEMBERGER, G., *Der Leib der Auferstehung*, Roma 1972, 115: «todo ser es necesariamente corporal... No hay un alma independiente del cuerpo. Del alma en nuestro sentido (moderno) no se puede hablar»; CAVALLIN, H.C., *Life after Death I*, Lund 1974, 200: «el énfasis en la inmortalidad del alma, excluyendo el cuerpo, no se encuentra en las fuentes palestinas; se encuentra sólo en algunos textos de la diáspora».

término *psyché* connota en las fuentes literarias judías rasgos corporales³.

Advertimos esto no para prejuzgar nuestra cuestión, sino para cuestionar la hipótesis (posible en principio) de un giro antropológico en el Nuevo Testamento, propiciado por supuestos avances de las concepciones judías de la época hacia una antropología helenista; tales avances no son verificables. Habrán de ser, pues, los propios textos neotestamentarios los que respondan por sí mismos a la cuestión.

El estudio de la antropología de los sinópticos cuenta con numerosas monografías⁴. A nuestro objeto interesan, sobre todo, los resultados obtenidos en torno al concepto de *psyché*. Los resumimos concisamente.

a) *Psyché* aparece 37 veces en los sinópticos. De ellas son muy frecuentes los lugares en que la equivalencia *psyché-nefes* es obvia e indiscutible⁵; como ya hemos visto, tal equivalencia está avalada por el uso de los LXX⁶. Es importante al respecto el texto de Mc 8,35 (cf. Mt 16,25; Lc 9,24; Mt 10,39; Lc 17,33), que contiene una célebre sentencia (semejante a la que se encuentra en Jn 12,25): «quien quiera salvar su *psyché* la perderá; pero quien pierda su *psyché* por mí y por el evangelio, la salvará». Aquí no se habla de dos modos de existencia, el terreno del ser humano encarnado y el celeste del alma desencarnada; se habla más bien de una *vida* (*psyché* = *nefes*) contemplada como unidad indivisible, que se logra o se malogra en la medida en que se acepte o se rechace el seguimiento de Jesús, sin que se nos describa más precisamente en qué consiste la *sotería psychês*⁷.

(3) SCHUBERT, 193: «las almas sobreviven a la muerte en el inframundo no sin propiedades corporales»; SCHWEIZER, E., «Sôma», en *TWNT* VII, 1052s.: «para un judío, la representación de un ser incorpóreo es apenas factible o, por lo menos, encierra en sí algo horrendo».

(4) Vid. en REICKE, B., «Body and Soul in the New Testament», en *StTh* 19 (1965), 200-212, bibliografía sobre el tema a partir de 1930. Cf., además, KUEMMEL, W.G., *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zürich 1948; los trabajos ya citados de Dautzenberg y Schmid; SEVENSTER, J.N., «Die Anthropologie des Neuen Testaments», en (VV.AA.) *Anthropologie Religieuse*, Leiden 1955, 166-177; SCHWEIZER, «Pneûma», en *TWNT* VI, 394-453; ID., «Sarx», en *TNT* VII, 98-151; ID., «Psyché», en *TWNT* IX, 635-657.

(5) SPICQ, 206ss.; MORK, 66.

(6) *TWNT* IX, 630s.

(7) DAUTZENBERG, 66; SCHMID, 126; SCHEKLE, 108; SONNEMANS, H., *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*, Freiburg 1984, 341s.; SCHWEIZER (*TWNT* IX, 640-643) y otros concluyen traduciendo *psyché* por «vida».

El añadido de los vv. siguientes (Mc 8,36s.: «¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su *psyché*? Pues ¿qué puede dar el hombre a cambio de su *psyché*?») es redaccional; ambos *logia* han sido yuxtapuestos por la tradición sinóptica, porque uno y otro tratan de la *psyché*, pero el contexto original era distinto. Mientras que Mc 8,35 y par. inculcan la necesidad de seguir a Jesús, Mc 8, 36-37 (= Mt 16,26) resalta un axioma de la sabiduría popular: la vida es el bien supremo, vale más que los restantes bienes. En todo caso, la sinonimia *psyché-nefes* es puesta al descubierto por la versión de Lc 9,25, donde la *psyché* de Mc y Mt ha sido sustituida —probablemente en atención a los lectores griegos del tercer evangelio— por el pronombre reflexivo⁸.

Los dos *logia* citados no suponen, pues, una antítesis alma-cuerpo; la antítesis gira en torno al doble sentido de la palabra «vida» (*psyché*), que puede significar tanto el principio de la existencia terrena, la *vitalidad*, cuanto la salvación, la *vida* en su acepción plenaria, ofrecida a los que creen en Cristo. No es cuestión aquí del valor del alma inmortal, como se entendió a menudo, sino del valor de la obra salvífica de Cristo, único medio de que dispone el hombre para asegurarse la *vida*⁹.

El uso veterotestamentario de significar al hombre entero con el término *nefes* se trasluce de nuevo en textos como Mc 10,45, donde Jesús se apropia el destino del Siervo de Yahvé (Is 53,11), consistente en la entrega de la *vida* en favor de «los muchos»¹⁰, y Mt 11,29 (quien toma sobre sí el yugo de Jesús encuentra descanso para su *vida*), que es un eco de Jr 6,16. En Mc 3,4 (= Lc 6,9), «*psyché* significa, por sinécdoque, un hombre, una persona»¹¹. En Lc 12,16-20, *psyché* designa indistintamente el *yo* (v.19) y la *vida* (v.20), remitiéndonos a expresiones hebreas características: la *nefes* «come y bebe» (Qo 3,13) o «es tomada» (Jb 27,8; 31,30)¹². Mt 26,38 (= Mc 14,34) evoca Sal 42,6, con *nefes* funcionando como pronombre personal. En fin, el co-

(8) DAUTZENBERG, 80-82; SCHMID, 125; SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 644.

(9) KUEMMEL, 16-18.

(10) SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 636.

(11) DAUTZENBERG, 161.

(12) *Ibid.*, 90; GUNDRY, R.H. (*Sôma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976, 113) disiente de la equivalencia *psyché-nefes* en este pasaje con un curioso razonamiento; vid. *infra* la cuestión complementaria de este cap.

tejo de Lc 21,19 —«con vuestra perseverancia salvaréis *tàs psychás hymôn*»— y Mc 13,13 —«el que persevere hasta el fin, ése (*oûtos*) se salvará»— confirma de nuevo la equivalencia *psyché-nefes*, dado que *nefes* se usa comúnmente como pronombre personal¹³.

Podemos concluir que *psyché*, en el lenguaje de los sinópticos, recubre el significado de la palabra hebrea *nefes*, y no responde al concepto «alma» de una antropología «alma-cuerpo». Traducirlo por «alma» daría lugar a malentendidos; la traducción que propone Dautzenberg es «vida», entendiendo ésta como «vida ligada a un cuerpo», sin restringir ese significado a «la vida terrena»¹⁴.

b) Este sentido es indiscutiblemente válido *por lo menos* para los textos examinados, en los que el término *psyché* se utiliza en sentido absoluto. Quedan, sin embargo, por analizar los lugares en que dicho término es usado como relativo, en la polaridad *sôma-psyché*. ¿Inducirá tal polaridad un cambio de significado para *psyché*, es decir, una evolución hacia la antropología de tipo helenista?

Los textos donde aparecen ambos términos juntos son, en comparación con los que usan *psyché* en sentido absoluto, muy raros; hay tan sólo dos casos, ambos en Mt (y un paralelo en Lc); Mc no conoce esta terminología. Tal constatación podría hacer pensar que Mt y Lc presentan, respecto a Mc, una antropología diferenciada, más evolucionada; ésta es, según veremos, la opinión de algún comentarista de los textos en cuestión. Pero, ya de antemano, hemos de observar que la supervivencia, en Mt y Lc como en Mc, de la clásica concepción veterotestamentaria (*psyché = nefes = ser viviente unitario*), antes constatada, no favorece *a priori* esta tesis, a no ser que se admita la coexistencia de esquemas antropológicos diferentes en un mismo autor. En absoluto, no hay por qué rechazar la posibilidad de semejante yuxtaposición; pero, sin duda, es más plausible una interpretación homogénea, si ella está a la vez autorizada por la exégesis.

En Mt 6,25 (= Lc 12,22-23) leemos: «no andéis preocupados por vuestra *psyché*, qué comeréis, ni por vuestro *sôma*, con qué os vestiréis. ¿No vale más la *psyché* que el alimento, y el *sôma* más que el vestido?». Dautzenberg admite, para la primera parte del verso, que *sôma* y *psyché* significan lo mismo, señalan indistintamente al hombre entero; cumplen en suma una mera «función de pronombres refle-

(13) SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 647; SPICQ, 207.

(14) DAUTZENBERG, 165s.

xivos». Pero, añade, en la segunda mitad del verso ambos son usados de suerte que está subyacente el concepto de «cuerpo» en cuanto contradistinto de «alma»¹⁵.

Contra Dautzenberg puede objetarse con Schmid que *psyché* conserva en todo el *logion* una clara referencia a «la vida física», puesto que es relacionada directamente con los alimentos¹⁶. Sería extraño, además, que el mismo término recibiera en la misma frase dos sentidos distintos. En fin, que *sôma* y *psyché* signifiquen lo mismo a lo largo de todo el verso, es decir, ocupen el lugar de «pronombres», como indicaba Dautzenberg para su primera parte, lo confirma el v.31 de Mt (= Lc 12,29), donde los verbos «comer», «vestir», que antes se habían repartido entre *psyché* y *sôma* respectivamente, tienen por único sujeto el pronombre de primera persona. Es decir, el hombre entero es quien está en causa, tanto para alimentarse como para vestirse; «*alma* y *cuerpo* son aquí sólo dos aspectos de la persona biológica», uno de los cuales (el *alma*) es la dimensión interior, que necesita comer para vivir, y el otro (el *cuerpo*) la dimensión exterior, que precisa cubrirse con el vestido¹⁷.

c) El texto que presenta más dificultades a la interpretación que venimos proponiendo es Mt 10,28 (= Lc 12,4-5): «no temáis a los que matan el *sôma*, pero no pueden matar la *psyché*; temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición *psyché* y *sôma* en la gehenna».

El *logion* parece reconocer al hombre la facultad de «matar el cuerpo», facultad que le es denegada, en cambio, respecto al alma; sólo Dios puede «perder alma y cuerpo». Varios exegetas¹⁸ ven aquí un síntoma de que el pensamiento antropológico empieza a helenizarse; el alma inmortal, inasequible a la acción de los asesinos, continuaría viviendo una vez muerto el cuerpo. Reicke opina que el texto presupone la idea del alma separada del cuerpo por la muerte, pero aña-

(15) DAUTZENBERG, 92-94; cf. análogamente GUNDRY, 25.

(16) A.c., 125.

(17) REICKE, 204.

(18) SCHWEIZER; en TWNT VII, 1055 (su posición aparece más matizada, y menos favorable a ver aquí una concepción dicotómica, en su artículo «Psyché», en TWNT IX, 645-646); SCHILLING, O., *Geist und Materie in biblischer Sicht*, Stuttgart 1967, 59; MORK, 68; SCHELKLE, 108; SPICQ, 208, nota 115; GUNDRY, 114s.; GUERRA, M., *Antropologías y teología*, Pamplona 1976, 277, nota 76.

de que el significado de *psyché* es, en este caso, «más bien vago» y, por supuesto, nada tiene que ver con las teorías de Platón o Filón¹⁹.

La postura de Dautzenberg es aún más cauta; el texto opone el temor a Dios («el que puede perder alma y cuerpo en la gehenna») y el temor a los perseguidores (que sólo pueden «matar el cuerpo»); no se está argumentando «a partir de la naturaleza del cuerpo y del alma», sino sobre la base del poder ilimitado de Dios «y desde una perspectiva escatológica»²⁰. Por tanto, se forzaría el texto si se pretendiese deducir de él indicaciones sobre la constitución ontológica del hombre.

En todo caso, la segunda parte del verso, que contempla al hombre de la existencia postmortal como «psyché y sôma», obliga a descartar la idea de que el v.28a se haya escrito pensando en un alma separada que sobreviva a la muerte del cuerpo.

d) Llegados a este punto, se hace necesario preguntarse qué puede significar *sôma* exactamente. Mt es el autor del Nuevo Testamento que, a excepción de Pablo, emplea más veces (catorce) el término; le siguen Lc (trece veces) y, ya a distancia, Mc (cuatro), Jn (seis), Hb y St (cinco)²¹. En varios pasajes de Mt *sôma* designa al hombre entero. Así en 6,22-23, donde se pasa sin transición de *sôma* —vv.22.23a— al pronombre personal —v.23b—²². En 27,52-53 los «cuerpos de los santos» del v.52 son «los santos» del v.53, conjeturables tras el participio masculino —no neutro— *exelthontes*. En 5,29-30, la expresión «todo tu cuerpo» (*hólon tò sôma sou*) equivale, según el paralelo de 18,8,9, al hombre entero²³.

En cuanto al uso de *sôma* en el relato de la última cena (Mt 26,26), Schweizer estima que «denota originariamente y ante todo el yo, la persona de Jesús»²⁴; se habría elegido este vocablo, y no *sarx* (que aparece en el discurso eucarístico de Jn 6,48ss.), porque *sôma* «designa a menudo al hombre en trance de morir»²⁵.

(19) REICKE, 208; la misma precisión en SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1055, nota 362.

(20) *O.c.*, 146-148.

(21) MORISSETTE, R., «L'expression SÔMA en 1 Cor 15 et dans la littérature paulinienne», en *RScPhTh* (1972), 223-239, p. 234, nota 38.

(22) SPICQ, 223 y nota 172.

(23) REICKE, 205.

(24) *TWNT* VII, 1056.

(25) GUNDRY, 25, disiente de esta interpretación.

Este significado de *sôma* como denotativo del hombre entero asu-
miría el uso prevalente que del término hacen los LXX: «*sôma* (en los
LXX) denota al hombre en su aspecto global... (Con *sôma*) siempre
se designa al hombre como totalidad»; en este empleo «está ausente el
uso griego para denotar los cuerpos inorgánicos... y falta también la
comprensión de *sôma* como organismo cerrado en sí mismo... *Sôma*
designa al hombre en cuanto totalidad»²⁶.

e) Así pues, y volviendo a Mt 10,28, podríamos parafrasear la
sentencia evangélica de la forma siguiente: el poder humano sólo es
capaz de privar al hombre de su existencia terrena, de su ser temporal
y mundano (*sôma*), pero no puede quitarle la *vida* (*psyché*); en cam-
bio, el poder de Dios abarca a la persona hasta sus últimas conse-
cuencias; puede quitar al hombre la *vida* enviándolo a la gehenna o
muerte eterna²⁷.

Esta interpretación, en la que *psyché* y *sôma* remitirían indistinta-
mente al hombre entero, y no a dos componentes diversos, se confir-
ma si se atiende al paralelo de Lc 12,4-5²⁸. Efectivamente, el texto lu-
cano deja caer el binomio *psyché-sôma*, reteniendo la expresión «ma-
tar el *sôma*» y omitiendo la expresión paralela «matar la *psyché*»²⁹, se-
guramente porque a los destinatarios de este evangelio, que entende-
rían por *psyché* el concepto helénico de *alma*, les sería sumamente di-
fícil captar la idea original de la sentencia, al resultarles incomprensi-
ble el giro «matar el alma»³⁰.

(26) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1043, 1045; vid., sin embargo, GUNDRY, 16-23.

(27) Así interpretan el *logion* KUEMMEL, 17; SCHMID, 129; ID., *El evangelio según San Mateo*, Barcelona 1967, 265s.; LÉON-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 38s.; SEVENSTER, 176s.; HAAG, E., «Seele und Unsterblichkeit», en (VV.AA.) *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, 59; CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1959, 48, nota 1. Para la entera problemática del texto, cf. MARSHALL, J. H., «Uncomfortable Words. VI: 'Fear him who can destroy both soul and body in Hell' (Mt 10,28)», en *Expository Times* (1970), 276-280.

(28) MANSON, T.W., *The Sayings of Jesus* (London 1971, 106) cree que la versión de Lc sería la original; la opinión contraria, favorable a la primacía de Mt, es la común; cf. DAUTZENBERG, 138; SCHMID, 128.

(29) En 9,25 ya Lc había remodelado la expresión de Mc 8,36, «perder la *psyché*»; SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 646.

(30) El mismo GUNDRY (114, nota 3) se ve obligado a reconocer que la versión lucana mitiga notablemente la supuesta dualidad alma-cuerpo que Mt habría formulado.

Recapitulemos: el examen del material sinóptico ha revalidado las advertencias hechas al comienzo de este apartado. No hemos descubierto ningún texto donde aparezca inequívocamente el esquema *sôma-psyché* en su acepción griega —componentes distintos del hombre entero. En los contados lugares que utilizan a la vez los dos términos, éstos revisten un significado diverso del que le otorga el esquema dicotómico helenista. Cuando *psyché* se emplea en solitario, tras el término reconocemos fácilmente el hebreo *nefes*. Algo semejante ocurre con *sôma* usado aisladamente, que evoca el significado de *basar*, al que traduce corrientemente en la versión de los LXX.

2. Los escritos paulinos

2.1. La terminología

Pablo no ha elaborado, como es obvio, una antropología sistemática³¹; le interesa únicamente la dimensión teologal del ser humano. En este punto coincide la generalidad de sus comentaristas³², así como en señalar que es la imagen veterotestamentaria de hombre lo que suministra al apóstol la base de su propia visión antropológica: «el concepto paulino de hombre —salvo matices particulares— es fundamentalmente el del Antiguo Testamento»³³. El examen de la terminología paulina confirma este aserto.

a) El término *psyché* es «relativamente raro en Pablo»³⁴ y no juega en él «ningún papel importante»³⁵. La continuidad con el Antiguo Testamento se manifiesta en la expresión *pása psyché*, que traduce literalmente al hebreo *kol nefes*, con el significado de «ser vivo» o, más concretamente, «ser humano»: Rm 2,9; 13,1. La equivalencia *psyché-nefes* se impone, por lo demás, en el uso paulino sin excepcio-

(31) Además de los trabajos ya citados, vid. BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965⁵, 193-238 (hay trad. esp.); CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, Genève 1969, 186-195; STACEY, W.D., *The Pauline View of Man*, London 1956.

(32) BULTMANN, 193; CONZELMANN, 186s.; MEHL-KOEHNLEIN, 5s.

(33) SPICQ, 228; cf. ROBINSON, J.A.T., *Le corps. Étude sur la théologie de saint Paul*, Lyon 1966, 231: «en su antropología, Pablo es fundamentalmente lo que él mismo dice ser: un hebreo, hijo de hebreos».

(34) BULTMANN, 204; según HARDER, 97, aparece en él sólo once veces, contra las treinta y siete de los sinópticos.

(35) CONZELMANN, 191; cf. SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 647.

nes; *psyché* significa, como *nefes*, la fuerza vital propia de cada ser, el mismo ser y, en fin, el hombre o el pronombre personal. Rm 11,3 y 1 Co 15,45 citan respectivamente a 1 R 19,10 y a Gn 2,7; en Rm 16,4, 1 Ts 2,8 y Flp 2,30, la ecuación *psyché* = *vida* es palmaria; en 2 Co 12,15, el «vuestras almas» está evidentemente por el pronombre «vosotros».

Sólo una vez aparece *psyché* junto a *sôma*, en 1 Ts 5,23: «que todo vuestro ser, el espíritu (*pneûma*), el alma (*psychê*) y el cuerpo (*sôma*) se conserve sin mancha...». Esta enumeración del *pneûma*, la *psychê* y el *sôma* no pretende sugerir una concepción tricotómica del hombre, como si éste se compusiera de tres elementos diversos; es un modo típicamente hebreo de designar a la persona en la totalidad de sus dimensiones. Expresiones parecidas aparecen en Dt 6,5 («amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza»; cf. Mc 12,29-32); Sal 16,9-10 (en Dios descansan «el corazón», «las entrañas», «la carne», «el alma» del israelita piadoso); etc.³⁶.

Falta, pues, en Pablo «la contraposición dualista alma-cuerpo»³⁷. Más aún; Stacey³⁸ y Schweizer³⁹ han observado que resulta llamativo el que Pablo omita el vocablo *psyché* en pasajes donde, si la suya fuera una antropología de cuño helenista, su uso se revelaría ineludible; tal es el caso, por ejemplo, de 2 Co 5,1-5 y Flp 1,21-23, donde se trata del destino inmediatamente subsiguiente a la muerte del propio Pablo. En 1 Co 15,29-32, el apóstol formula taxativamente la alternativa «o muerte o resurrección» y silencia por completo la tercera vía que podía representar la idea griega de la inmortalidad del alma. Ni siquiera más adelante, en los vv.35-49, cuando habla de la dialéctica continuidad-ruptura entre el hombre de la existencia temporal y el de la existencia resucitada, se menciona la *psyché*. Ciertamente, en ninguno de estos casos puede tratarse de un olvido casual; más bien

(36) CONZELMANN, 187: «los tres conceptos no son definidos, sino ingenuamente acumulados»; cf. SPICQ, 239: en este texto, «el apóstol no ha querido ciertamente dar una enumeración de los elementos constitutivos del hombre», sino señalar funciones o dimensiones del dinamismo humano; análogamente, ROBINSON, 46.

(37) BULTMANN, 204; MEHL-KOEHNLEIN, 22: «*psyché* no es opuesto jamás a *sôma*, como en la filosofía griega». El mismo GUNDRY está de acuerdo con esta constatación, *o.c.*, 84.

(38) *O.c.*, 125-127.

(39) *TWNT IX*, 647, nota 189.

hay que pensar que aquí se está reflejando una posición deliberada, según la cual la voz *psyché* no desempeña ningún papel en la concepción paulina de la relación entre la vida presente y la futura⁴⁰.

b) El término *pneûma* reviste en Pablo diversos significados, de acuerdo nuevamente con la polivalencia del hebreo *ruah*. Ante todo, y al igual que en el Antiguo Testamento, donde *nefes* y *ruah* son frecuentemente equivalentes, «Pablo puede usar *pneûma* en un sentido análogo a *psyché*»⁴¹; así, en 1 Co 16,18 *pneûma* está por el pronombre personal, como en 2 Co 2,13 (compárese el «mi *pneûma* no tuvo punto de reposo» con la expresión sinónima de 2 Co 7,5: «no tuvo sosiego nuestra *sarx*»; en ambos textos, tanto *pneûma* como *sarx* son reducibles al pronombre personal). Lo mismo se diga del empleo de *pneûma* en las saluciones finales de Ga 6,18 y Flp 4,23: «que la gracia... sea con vuestro *pneûma*», esto es, con *vosotros*.

En un solo texto aparecen opuestos *sôma* y *pneûma*: «yo..., ausente en cuanto al cuerpo, presente en cuanto al espíritu...» (1 Co 5,3)⁴². El sentido es claro: aunque *físicamente* ausente, Pablo se hace intencionalmente *presente* para juzgar al miembro prevaricador de la comunidad⁴³. Esa presencia intencional equivale a la presencia personal del apóstol: «reunidos vosotros y mi *pneûma* (= y yo)...» (v.4)⁴⁴.

Como ya ocurre con *ruah*, *pneûma* puede también denotar el espíritu comunicado por Dios, el don gracioso (el carisma) con que Dios distingue al hombre abierto al diálogo con él: «a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu... Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el espíritu que viene de Dios» (1 Co 2,10.12).

c) De esta última acepción de *pneûma* Pablo va a hacer un uso particularmente relevante en la típica contraposición *sarx-pneûma*. La voz *sarx* (carne) significa ante todo, y como el hebreo *basar* (al que traduce comúnmente en los LXX), la naturaleza humana, el hombre en su condición nativa, la esfera de lo constitutivamente débil y caducable: Rm 6,19 («hablo en términos humanos a causa de la debilidad de vuestra carne»); cf. Rm 1,3; 4,1; 9,3; 1 Co 10,18; Ga

(40) HAAG, 59: «Pablo... nunca usa el concepto (*psyché*) en el sentido de la comprensión helenista de la inmortalidad».

(41) BULTMANN, 206.

(42) CAMBIER, J., «La chair et l'esprit en 1 Cor V,5», en *NTSt* 15 (1969), 221-232.

(43) BULTMANN, 209.

(44) Cf. otra interpretación en GUNDRY, 141ss.

4,23.29, donde la fórmula «según la carne» (*katà sárka*), lejos de ostentar el sentido peyorativo al que luego nos referiremos, alude a la descendencia biológica y a la consiguiente solidaridad con un grupo humano.

La equivalencia *sarx-basar* se manifiesta en la expresión *pása sárx*, que traduce el giro hebreo *kol basar* y es paralela a la expresión antes citada *pása psyché* (= *kol nefes*): 1 Co 1,29; Rm 3,20; Ga 2,16. En Rm 7,18 es el mismo texto el que estipula la sinonimia entre *sarx* y el pronombre personal: «nada bueno habita en mí, esto es, *èn té sarkí mou*. Sinonimia que se reitera en el pasaje antes aducido de 2 Co 7,5: «no tuvo sosiego nuestra carne».

Pero Pablo va a imprimir al vocablo un sesgo peculiar que acentúa la idea de debilidad inherente a la «carne» ya presente en *basar*, flexionándola hacia la idea de debilidad *moral*; el hombre en cuanto carne es el ser proclive al pecado o emplazado en su esfera de influencia⁴⁵: Rm 7,18 («nada bueno habita... en mi carne»); 7,25 («soy yo mismo quien... con la carne sirve a la ley del pecado»); Rm 8,6 («las tendencias de la carne son muerte»); etc. En esta línea se sitúan la oposición paulina entre la carne y el espíritu (*sarx-pneúma*), ampliamente desarrollada en pasajes como Rm 8,5-11 y Ga 5,16-24, y el uso técnico de la expresión *katà sárka* («según la carne») regida por un verbo⁴⁶, como antinómica de la expresión paralela *katà pneúma*.

El doble uso paulino de *sarx*, como designación de la condición natural (religiosamente neutra) del hombre o como denotación de su condición pecadora, se evidencia en la distinción entre las expresiones *en sarkí* («en la carne») y *katà sárka* («según la carne»): «aunque vivimos *en* la carne, no combatimos *según* la carne» (2 Co 10,3); la vida «en la carne» es la existencia precedera propia de la textura humana (Ga 2,20: «la vida que vivo en la carne...»); Flp 1,22: «si el vivir en la carne significa un trabajo fecundo...»), pero no necesariamente pecadora.

Este doble uso de *sarx* manifiesta que en la conexión carne-pecado no hay que ver un dualismo metafísico o antropológico del tipo materia-espíritu o cuerpo-alma, sino la tensión —ya conocida por el

(45) SAND, A., *Der Begriff 'Fleisch' in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967; SPICQ, 257s.; MEHL-KOEHNLEIN, 12-17; BULTMANN, 237-246; SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 131ss.

(46) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 130s.

Antiguo Testamento— entre *la carne*, lo que procede del hombre y le es connatural, y *el espíritu*, lo que procede de Dios o la dimensión trascendente del ser humano.

En cualquier caso, y contrariamente a la concepción gnóstico-mítica, la *sarx* no es una potencia extraña al hombre y que le adviene desde fuera, sino que pertenece al hombre mismo, se identifica con el hombre en sí pretendidamente autosuficiente. La carne no es mala por sí misma; *deviene* mala en la medida en que el ser humano decide construir autónomamente sobre ella su existencia. Pues es entonces cuando emerge la radical insuficiencia de la criatura para *vivir recta* y plenamente al margen de su creador. La existencia *carnal* o *según la carne* es existencia pecadora en cuanto que niega la relación constitutiva del hombre a Dios, y de este modo frustra su destino.

Cuán ajena resulte a Pablo en esta comprensión de *lo carnal* el esquema dicotómico del tipo cuerpo-alma, se pone de manifiesto en el hecho de que el apóstol use como sinónimos los adjetivos «carnal» (*sarkikós*) y «ánimico» (*psychikós*) en 1 Co 2,14; 3,1; 15,44; *psychikós* es opuesto, no a lo *corpóreo* o *carnal*, sino a lo *espiritual*, es decir, a lo derivado de la esfera del Espíritu divino⁴⁷. El hombre psíquico, como el hombre carnal, es aquel que, privado de la relación vivificante con Dios y su Espíritu, conduce una existencia «animal», esto es, sólo dinamizada por sus fuerzas y recursos naturales, meramente terrenos y, en cuanto tales, limitados.

d) Queda por examinar la voz *sôma*. Menos frecuente en Pablo que *sarx*, reviste, con todo, una gran importancia, y es además el término cuyo significado preciso suscita mayor discusión entre los exegetas⁴⁸.

En lo que conviene casi unánimemente la exégesis actual (con la excepción de Gundry) es en que *sôma* designa, por de pronto, al hombre entero: «por *sôma* puede ser denotado el hombre, *la persona como totalidad*»⁴⁹; «el *sôma* es la persona entera»⁵⁰; «para Pablo el *sôma* no designa sólo una parte del hombre, sino el hombre visto desde un cierto aspecto»⁵¹; «la frecuente traducción del *sôma* paulino por

(47) MEHL-KOEHNLEIN, 22; CONZELMANN, 191s.; SPICQ, 241.

(48) A los trabajos ya citados hay que añadir: KAESEMANN, E., *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933.

(49) BULTMANN, 196.

(50) ROBINSON, 48, 52, nota 32: «...*sarx* y *sôma*... Cada uno de esos términos representa al hombre entero».

(51) CONZELMANN, 189.

persona, personalidad, o incluso individualidad, se justifica por el hecho de que la palabra mienta siempre al hombre entero, no a una parte»⁵². Se ha hecho proverbial la frase de Bultmann al respecto: «el hombre no *tiene* un *sôma*, sino que *es sôma*»⁵³.

Supuesto este significado fundamental, es de esperar que *sôma* equivalga frecuentemente al pronombre personal: Rm 12,1-2 comparado con Rm 6,13 («vuestrs cuerpos»-«vosotros»); 1 Co 7,4-5 (el «no disponer del *cuerpo*» es «no negarse *el uno al otro*»). Es importante el texto de 1 Co 6,13-20, con la oscilación «cuerpo»-«nosotros» de los vv.13-14, y la expresión «*vuestros cuerpos* son miembros de Cristo» (v. 15), que, comparada con 1 Co 12,27 («*vosotros* sois el cuerpo de Cristo») y Rm 12,5 («*nosotros...* no formamos más que un solo cuerpo»), corrobora la sinonimia cuerpo-pronombre personal; de notar asimismo la equivalencia «un solo cuerpo»-«una sola carne» en el v.16; la función de *sôma* como pronombre reflexivo en el v.18 («el que fornicar peca contra su propio cuerpo», a saber, contra sí mismo); en fin, la expresión «*vuestro cuerpo* es santuario del Espíritu Santo» del v.19, que en 1 Co 3,16-17 aparece así: «¿no sabéis que (vosotros) sois santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en *vosotros*?... *Vosotros* sois ese santuario».

La alternancia *sôma-sarx* del v.16 vuelve a aparecer en 1 Co 15,39-50. *Sôma* puede, pues, equivaler a *sarx* en su sentido neutro (no peyorativo), lo que confirma de nuevo su carácter de designación del hombre entero, y no de una parte del hombre. Todavía más; en el pasaje de 1 Co 15,39ss. quizá lo más importante sea que es justamente el *sôma* lo que garantiza la continuidad del mismo yo en la existencia terrena y la existencia resucitada: «se siembra un *cuerpo* natural, resucita un *cuerpo* espiritual». Según el esquema antropológico alma-cuerpo, sería el alma, no el cuerpo, la realidad puente entre las dos formas de existencia.

Conforme a ese significado fundamental (*sôma* = el hombre entero) habría que entender el término también en 2 Co 5,6-10, pese a la opinión contraria de Bultmann⁵⁴. Si, en efecto, se interpreta el *sôma* de los vv.6,8 y 9 como el cuerpo *físico*, la parte material del compues-

(52) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1063; cf. MORISSETTE, 230: «la designación de la persona entera mediante el término *sôma* es característica de Pablo en los escritos del Nuevo Testamento».

(53) *O.c.*, 195; de ella se hacen eco MEHL-KOEHNLEIN, 10; STACEY, 182; CONZELMANN, 189; ROBINSON, 47; WIBBLING, 377; etc.

(54) *O.c.*, 202: «aquí Pablo se aproxima mucho al dualismo helenista-gnóstico».

to humano, resulta difícil entender el v.10: «...para que cada cual reciba conforme a lo que hizo *dià tou sòmatos*»; en este verso, *sôma* no es una parte del hombre, sino el hombre entero en su existencia temporal; el sentido obvio sería: «...conforme a lo hecho durante la vida»⁵⁵. Las fórmulas «habitar en el cuerpo», «salir del cuerpo», de los vv. anteriores, significan, pues, «permanecer en la existencia terrena», «salir de la existencia terrena»⁵⁶.

Fijado de este modo el sentido fundamental de *sôma*, cabe ya plantearse la pregunta que Bultmann formula: «por *sôma* puede ser designado el hombre, la persona como totalidad. Pero ¿bajo qué aspecto o con qué matiz?»⁵⁷. Y es en la respuesta a esa pregunta donde difieren los exegetas. Así, para el propio Bultmann «el hombre puede ser llamado *sôma* en cuanto tiene una relación consigo mismo»; el hombre es *sôma* «como objeto de su obrar o como sujeto de su acción o pasión»⁵⁸. Esta interpretación ha sido criticada por Käsemann⁵⁹, Robinson⁶⁰, Schweizer⁶¹, Morissette⁶², etc. A Bultmann se le achaca una lectura existencialista de la subjetividad humana, que sería extraña al pensamiento paulino.

A nuestro objeto no interesa seguir detalladamente este debate⁶³. Baste indicar que, contra la interpretación bultmaniana (que concibe al hombre-*sôma* como una entidad solipsísticamente referida a sí misma), parece imponerse la comprensión del *sôma* como el sujeto de una variada gama de relaciones: consigo mismo, con los otros, con el mundo ambiente y, finalmente, con Dios.

En esta línea, Robinson entiende el *sôma* no como un principio de individuación (según parecía estimar Bultmann), sino (en continuidad con el hebreo *basar*) como un principio de solidaridad y comunicación, que hace de él un concepto esencialmente corpóreo y *corporati-*

(55) GARCIA CORDERO, M., «La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento», en *CiTo* (1987), 223-233, opina diversamente: el *dià tou sòmatos* mencionaría «el cuerpo» en cuanto «instrumento *por medio* del cual se realizan» las obras, buenas o malas.

(56) ROBINSON, 49.

(57) *O.c.*, 196.

(58) *Ibid.*, 196s.

(59) *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1965, 32.

(60) *O.c.*, 25 y nota 3.

(61) *TWNT* VII, 1063 y nota 410.

(62) *A.c.*, 231.

(63) Vid. un buen resumen en GUNDRY, 184ss.

vo⁶⁴; es el ensanchamiento de lo corpóreo a lo corporativo lo que convierte a *sôma* en la voz idónea para significar esa realidad comunitaria que es «el cuerpo de Cristo» (1 Co 6,15; 12,27; Rm 12,5; Col 1,18; Ef 1,23; 5,23.30)⁶⁵.

En resumen, *sôma* es el hombre incardinado en el espacio-tiempo (2 Co 5,6-10), solidario de los demás hombres (1 Co 6,15-16), portador de la imagen de Adán y capaz de reproducir la imagen de Cristo (1 Co 15,49), sometido a la debilidad de su condición natural y llamado a una gloriosa transformación de su modo de existencia (1 Co 15,42-44, 50-53; Rm 8,11). Pablo, prolongando la tradición veterotestamentaria y remodelándola a sus nuevas necesidades, hace del concepto *sôma* «la clave de bóveda» de su antropología⁶⁶, que le permite diseñar al hombre en las plurales dimensiones de su ser relacional, no como magnitud comprensible en su cerrada individualidad, sino siempre como lo coimplicado con Dios y con su prójimo⁶⁷. Dicho concepto, liberado de la connotación peyorativa que el apóstol asigna a la *sarx*, deviene el más apto para significar las diversas vicisitudes por las que el sujeto humano atraviesa en su existencia personal y en su relación con Dios.

e) De cuanto antecede podemos extraer las conclusiones siguientes. En Pablo las nociones antropológicas remiten siempre al hombre concebido como totalidad indivisible. Particularmente significativa al respecto es la ausencia de la contraposición alma-cuerpo como partes distintas y mutuamente separables del mismo yo, así como la importancia que cobra en Pablo el término *sôma*. Ese yo encarnado, unitario, es un ser relacional, que se logra o se malogra en su encuentro con el prójimo y con Dios; es un sujeto responsable, capaz de optar por la afirmación de sí mismo o por la apertura al Espíritu, que lo sustrae al ámbito de la *sarx* para introducirlo en una nueva esfera vital.

En ese caso, aun «viviendo en la carne», ya no vive «según la carne»; su «cuerpo viviente», que es ahora «templo del Espíritu», está llamado a transformarse en «cuerpo espiritual». El hombre-carne no tiene porvenir, subyace al imperio de la caducidad y de la muerte. El

(64) *O.c.*, 28s.

(65) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1066; cf. KAESMANN, *Leib...*, 50ss., 174ss.

(66) ROBINSON, 18.

(67) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1079.

hombre-cuerpo, en cambio, puede anexionarse al «cuerpo de Cristo que es la Iglesia» y traspasar así su finitud nativa.

Llegados a este punto, se impone abordar la visión paulina de la categoría «imagen de Dios». En efecto, es en y por Cristo, la genuina imagen de Dios, como se realiza el tránsito de la existencia *carnal* a la *espiritual* y el hombre resulta «nueva creación».

2.2. *Cristo, imagen de Dios; el cristiano, imagen de Cristo*⁶⁸

La caracterización veterotestamentaria del hombre como imagen de Dios es conocida por Pablo: «el hombre no debe cubrirse la cabeza, porque es imagen (*eikón*) y gloria (*dóxa*) de Dios» (1 Co 11,7). La frase siguiente («pero la mujer es la gloria del hombre») parece poner en duda que ella sea también imagen de Dios; en la literatura rabínica existen textos que le niegan esa cualidad⁶⁹. Es, pues, posible que Pablo participase de esta (desafortunada) opinión⁷⁰. Pero en cualquier caso la aportación más original del apóstol al tema de la imagen se localiza en el giro cristocéntrico que le imprime. Adán, que definía para el Antiguo Testamento la idea de hombre y, por ende, la de imagen de Dios, no era sino «figura» (*typos*) del que había de venir» (Rm 5,14), mero boceto aproximativo de la realidad-hombre. Pero además Adán claudicó en su vocación, deformando la imagen por el pecado (Rm 5,12-19). Era, pues, preciso un «Adán» verdadero, un *hombre* cabal en quien la imagen de Dios se reflejase con toda su autenticidad. Ese hombre es Cristo, «quien es imagen de Dios» (2 Co 4,4). ¿Qué significa esta expresión?

Inmediatamente antes, el apóstol se ha referido a «la gloria (*dóxa*) de Cristo». «Imagen» y «gloria» son, pues, asociados en 2 Co 4,4, como lo habían sido en 1 Co 11,7 a propósito del hombre en general. Con ello se quiere indicar que la «imagen» no se limita a ser una simple copia; es además una especie de reproducción que irradia esplendor, que no puede no ser perceptible para quien la contempla. Cristo resucitado lleva impresa la huella de la majestad y santidad divinas,

(68) SPICQ, 286ss.; BARTH, K., *Dogmatique* III/1 (t. 10 de la edic. franc.), Genève 1960, 214-220.

(69) SPICQ, 288, nota 20.

(70) BARTH, 217, no lo cree así: «Para Pablo... el hombre que es *eikón kai dóxa* de Dios es el hombre con la mujer».

es decir, de «la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2 Co 4,6). Con otras palabras, el Señor es la manifestación fidedigna e inequívoca de la divinidad. En Col 1,15 se precisa que Cristo es «imagen del Dios invisible»; ese Dios que no puede ser visto con ojos humanos se hace ahora contemplable en su Hijo; se nos revela en una exacta reproducción que participa de todo el poder de deslumbramiento propio del original. Siendo una persona viviente, esa «imagen de Dios» no es una imitación artificial e inerte, sino una presencia animada de lo en ella reproducido.

Si el hombre (*adam*) era, en cuanto imagen de Dios, gestor y presidente de la creación, Cristo, *la* imagen arquetípica, lo es de forma acabada: «primogénito de toda la creación», la recapitula y le confiere consistencia (Col 1,15.17.18)⁷¹.

A partir de aquí, el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, «que es imagen de Dios»: «nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos» (2 Co 3,18). A diferencia de Moisés, que tuvo que velar su rostro resplandeciente para no atemorizar a los israelitas (Ex 34,33ss.), los discípulos de Cristo no tienen que cubrirse; el fulgor de sus rostros es permanente y progresivo.

Este carácter procesual de la participación de la *imagen-gloria* del Señor se subraya de nuevo en Col 3,10 («revestíos del hombre nuevo, que se va renovando... según la imagen de su creador») y se orienta al término escatológico de la configuración con Cristo por la resurrección: «Jesucristo... transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp 3,21); «del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del celeste» (1 Co 15,49). Toda la existencia cristiana apunta a esto: «a los que de antemano (Dios) conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo» (Rm 8,29). La imagen de Dios en el hombre no es, por tanto, una magnitud estática, dada de una vez por todas; es más bien una realidad dinámica, cuya acuñación paulatina va teniendo lugar en la relación interpersonal del cristiano con Cristo.

(71) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 71-77, con la bibliografía allí indicada.

Así pues, lo que Pablo hace en la teología de la imagen es testificar que la promesa veterotestamentaria se ha cumplido en Jesucristo. El hombre ha sido creado realmente para ser imagen de su creador; pero sólo podía llegar a serlo si el que era «en la forma de Dios» (Flp 2,6) asumía «la forma de siervo», esto es, «se asimilaba a los hombres» (Flp 2,7). Un tal proceso de asimilación de contrarios no era posible sin la alienación de uno de sus dos polos; alguien —o Dios o el hombre— tenía que expropiarse de su ser para así hacer viable al otro su coincidencia con él. El anuncio revolucionario del Nuevo Testamento es que ha sido Dios, no el hombre, quien ha tomado sobre sí la carga de la expropiación. Lo que significa que, para que el hombre sea imagen de Dios, ya no precisa renunciar a su propio ser, sino realizarlo acabadamente; ser imagen de Dios y ser, pura y simplemente, *hombre* es uno y lo mismo *en Cristo*. La empresa de ser como Dios ha dejado de implicar un endiosamiento o una misión imposible, pero porque el que era como Dios ha querido ser-como-hombre.

En la imagen de Dios humanada se nos da, además, *toda* la realidad de lo imaginado; a diferencia del paganismo, cualquiera otra imagen queda abolida, porque es innecesaria. Y lo mismo que Dios se reconoce a sí mismo en Cristo, su icono fiel, reencuentra en nosotros su imagen en la medida en que vamos reproduciendo la de Cristo. La gloria de Dios deviene la nuestra por participación de la de Cristo (2 Co 3,18); de ahí que no debemos cubrirnos el rostro, sino desvelarlo, es decir, mostrarnos sin temor como somos⁷².

En suma, la doctrina paulina de la imagen se desarrolla según este orden de ideas: Cristo, imagen de Dios; el hombre, imagen de Cristo; el hombre, imagen de Dios⁷³. La imagen no puede ser mera transcripción del original; tiene que ser una participación real de lo imaginado, porque sólo así será verdadera imagen, reproducción fidedigna, facsimilar⁷⁴; será, pues, imagen de Dios el que es «en la forma de Dios». A partir de ese momento, se hace ejecutivo el destino fijado al hombre por el gesto creador de Dios: «hagamos el hombre a imagen nuestra». A la luz del acontecimiento-Cristo, este texto veterotestamentario, más que una afirmación sobre el origen, contiene

(72) BARTH, 217.

(73) SCHMIDT, K.L., en *Der Mensch...*, 22; SCHLINK, E., *ibid.*, 95ss., 105s.; SOEHNEN, G., *ibid.*, 378.

(74) KUERZINGER, J., en *Der Mensch...*, 74, 76.

una afirmación sobre el fin, ha de ser entendido teleológica o escatológicamente, y no protológicamente⁷⁵.

Dicho de otro modo, la existencia humana se realiza conforme a su destino cuando se orienta hacia la consecución de la imagen de Dios. Y ello se logra exclusivamente «*en Cristo*»; la fórmula reviste en Pablo una singular importancia⁷⁶ y habrá de ser estudiada en el contexto de la doctrina paulina de la justificación y la gracia. Limitémonos a señalar que con ella el apóstol subraya, como mínimo, la imposibilidad para el hombre de realizar su existencia auténticamente al margen de Cristo. Si el Antiguo Testamento estipulaba que no hay vida verdadera fuera de la relación con Dios, Pablo piensa que no hay vida humana cabal fuera de la conformación con Cristo. *O en Cristo o en Adán*; he ahí las dos únicas posibilidades que se ofrecen a la opción humana. Ser en Adán es pertenecer al «hombre viejo», a la condición efímera y ya caducada; por el contrario, quien es en Cristo es «nueva creación» (2 Co 5,17; Ga 6,15). Los que son en Adán portan sobre sí los estigmas del pecado y de la muerte; los que son en Cristo están conectados a la fuente de la verdadera vida. Cristo, en efecto, es llamado por Pablo «vida nuestra» (Col 3,4), pues es él quien vive en nosotros (Flp 1,21; Ga 2,20).

En la teología veterotestamentaria de la imagen estaba presente la idea de que la dependencia de Dios, lejos de ser una forma de esclavitud, liberaba al hombre de la servidumbre del mundo. En Pablo la dependencia vital de Cristo infiere la libertad: «para ser libres nos liberó Cristo... Hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Ga 5,1.13). Junto a la libertad está el señorío que el hombre ejerce sobre el resto de la realidad: «todo es vuestro; y vosotros, de Cristo; y Cristo, de Dios» (1 Co 3,22-23). De ahí las exhortaciones a no recaer de nuevo en la esclavitud (Rm 6,6; Ga 4,1-3).

Por otra parte, en el Antiguo Testamento el concepto de vida (*hayyim*, plural intensivo) sugería la idea de la plenitud existencial; Pablo asocia análogamente la vida en Cristo con el gozo: «hermanos, alegraos» (2 Co 13,11); «hermanos míos, alegraos en el Señor... Estad siempre alegres en el Señor; os lo repito, estad alegres» (Flp 3,1; 4,4); «estad siempre alegres» (1 Ts 5,16). La raíz de este gozo inalienable es la convicción de que nada puede separarnos «del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rm 8,39).

(75) SCHLINK, 108.

(76) Aparece en sus escritos 164 veces; SCHEFFCZYK, *El hombre actual...*, 97.

3. Consideraciones finales

A lo largo del presente capítulo se ha insistido en la concepción unitaria del hombre como uno de los rasgos típicos de la antropología del Nuevo Testamento, que en este punto se mantendría sobre las posiciones del Antiguo Testamento. Cabe preguntarse ahora qué importancia tiene el que el Nuevo Testamento haya perseverado en esta concepción, pese a que, en el momento en que se redacta, ya es conocida —también en círculos judíos— la comprensión dicotómica que piensa al hombre como ser compuesto de alma y cuerpo⁷⁷.

La cuestión es importante, porque una interpretación del hombre como composición de dos partes (alma *más* cuerpo) no podía tener en la época a que nos referimos otra traducción especulativa que la que le prestaba el dualismo metafísico y antropológico. Dualismo que, pensado coherentemente, hacía inviables dos verdades cardinales de la naciente fe cristiana: la encarnación del Verbo y la resurrección de Jesús y de los muertos. Como se verá en el próximo capítulo, se precisarán siglos de reflexión filosófica y de depuración de los conceptos antropológicos base para hacer compatibles esos dos artículos de fe con el esquema alma-cuerpo. Pretender que los autores del Nuevo Testamento hiciesen este trabajo o contasen ya con sus resultados equivale a pedirles demasiado o a incurrir en un flagrante anacronismo.

Particularmente significativa en este punto resulta la posición de Pablo. El apóstol conocía, sin duda, la concepción dicotómica del ser humano, así como la popular doctrina de la inmortalidad del alma. Sin embargo, y a pesar de los buenos servicios que de ellas podía recabar (por ejemplo, para hacer más comprensible la compatibilidad del ser con Cristo por la muerte y la esperanza de la resurrección escatológica), soslaya sistemáticamente el esquema alma-cuerpo e insiste incansablemente en el carácter *corpóreo* de su concepto de salvación⁷⁸.

Igualmente significativa es la constatación, ampliamente documentada en las obras de Stemberger y Cavallin, de que las fuentes judías extracanónicas no fueron capaces de llegar a una síntesis entre

(77) Sobre la presencia en fuentes judías de este esquema dicotómico vid. las obras de STEMBERGER y CAVALLIN (cf. *supra*, nota 2), así como las secciones correspondientes de los artículos ya citados del *TWNT*.

(78) RUIZ DE LA PEÑA, «El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución», en *RET* (1973), 293-338, particularmente las pp. 320-338.

los dos esquemas antropológicos, el unitario y el dicotómico, que con frecuencia se encuentran en ellas simplemente yuxtapuestos.

Recordémoslo una vez más: para la fe cristiana la antropología es función de la cristología; lo que, según el Nuevo Testamento, define al ser humano no es ni un enunciado abstracto ni el «Adán» del Antiguo Testamento, sino Jesucristo, «la imagen de Dios», el nuevo y verdadero «adán». Pero la cristología pivota a su vez sobre un par de afirmaciones fundamentales que coinciden en subrayar la decisiva importancia de la corporeidad en los dos momentos clave del acontecimiento-Cristo: la encarnación y la resurrección.

Con tales supuestos, nada más natural que los escritores del Nuevo Testamento se encontrasen cómodos con el legado antropológico del Antiguo Testamento; éste, amén de resultar familiar a sus hábitos culturales, ofrecía la inmensa ventaja de integrarse armónicamente con los dos datos cristológicos antes mencionados.

Conviene no perder de vista que, si es cierto que el anuncio del evangelio no tenía por qué enfeudarse en una concreta antropología, no lo es menos que no todos los modelos antropológicos disponibles presentaban el mismo grado de adaptabilidad a sus requerimientos. Piénsese, por ejemplo, en el cúmulo de problemas (lingüísticos y conceptuales) con los que se enfrentaría el anuncio cristiano primitivo si la antropología de base fuese de signo dicotómico o dualista. El Antiguo Testamento estipulaba que Dios ha creado al hombre como unidad psicoorgánica; en cuanto tal, es imagen suya y valor absoluto. Cuando el creador decide hacerse criatura, «deviene carne» (Jn 1,14); este Dios encarnado-humanado es la imagen de Dios antonomástica, y la encarnación será, mediante la resurrección, su estatuto ontológico definitivo, la forma de existencia permanente del ser del Dios-Hijo. A partir de ahí, este estatuto de encarnación no puede ser visto sino como definitorio de lo humano. A la hora, pues, de ajustar cuentas con la idea de *hombre*, el Nuevo Testamento optará por aquella en la que la *carne* es contemplada como la situación base de la condición humana.

Nada de esto podía transmitirse —no al menos con la misma fluidez y prontitud— partiendo de otras precomprensiones antropológicas en las que la dimensión *carneal*, la corporeidad, fuese apreciada bien con reticencia, bien con manifiesta hostilidad.

Como es obvio, la opción antropológica realizada por los autores inspirados resultará problemática en un segundo momento, cuando el mensaje cristiano salga de su solar nativo; entonces habrá de adap-

tarse a otras presuposiciones mentales y formularse en otra constelación lingüística. Pero esta compleja operación de trasvase será ya tarea propia de la teología; de su ejecución habremos de ocuparnos más adelante.

En cualquier caso, la antropología bíblica se organiza con rara coherencia en torno a una idea básica, auténtico hilo rojo de todas sus manifestaciones: el hombre es el ser constitutivamente abierto a Dios. Desde el aliento de vida que el Dios alfarero insufla en el ser modelado del barro (Gn 2,7) al Espíritu que nos es dado (1 Co 2,10.12), pasando por la *vida* de que Jesús habla y que se logra paradójicamente en la medida en que se entrega (Mc 8,35), la idea modular que recorre la entera visión bíblica del hombre es que éste está hecho de tal suerte que sólo en la dependencia de Dios puede realizar su esencia; la imagen cobra su consistencia y su razón de ser del original.

En fin, la comunicación de vida con que Dios gratifica al hombre no se limita a la acción puntual de ponerlo en la existencia, sino que lo acompaña permanentemente, a lo largo de su curso, hasta la consumación final; esa comunicación de vida, además, no afecta únicamente a un presunto estrato superior de lo humano (el alma o el espíritu), sino que embarga y transfigura al hombre entero, hasta alcanzar su punto culminante en la plenitud del *sôma pneumatikón*.

4. Cuestión complementaria: el debate exegético sobre el esquema alma-cuerpo

La tesis mantenida en este capítulo, a saber, que la antropología del Nuevo Testamento, al igual que la del Antiguo, concibe al hombre como unidad psicosomática, y no conoce las nociones de alma y cuerpo como partes distintas de un eventual compuesto humano, es defendida hoy por una consistente mayoría de estudiosos, tanto católicos como protestantes. De un tiempo a esta parte, sin embargo, han aparecido algunos trabajos que ponen en cuestión la validez de esta tesis. En el capítulo anterior hemos mencionado las discrepancias que se registran en torno a la lectura de la antropología de Sb. En lo tocante al Nuevo Testamento, merece reseñarse la posición del exegeta anglicano R.H. Gundry, autor de una monografía sobre el concepto de *sôma* en la teología bíblica y especialmente en la paulina⁷⁹.

(79) Vid. *supra*, nota 12.

La alternativa exegética de Gundry puede sintetizarse en los siguientes puntos:

a) En el griego profano, «*sôma* no es en absoluto un término comprensivo (de *todo* el hombre); ...siempre dirige la atención a lo físico» (p. 15).

b) «Los Setenta no ofrecen un soporte convincente para una definición de *sôma* como la persona entera» (p. 23). Lo mismo cabe decir de la literatura neotestamentaria extrapaulina.

c) En la literatura paulina, la equivalencia detectable en algunos lugares entre *sôma* y el pronombre personal puede explicarse por sinécdoque, o designación de la *pars pro toto*, sin que de ahí sea lícito inferir que la parte *es* el todo. Ejemplo: «ella abofeteó su rostro» = «ella le abofeteó»; en ambas frases «rostro» y «le» son intercambiables, sin que por ello el *rostro* equivalga a la entera persona (p. 29ss.). En otros lugares, añade Gundry, como por ejemplo en 1 Co 6,12-20, la oscilación *sôma*-pronombre no demuestra que *sôma* sea la persona entera, sino que ese término «restringe la referencia del pronombre al lado físico de los creyentes», como se confirmaría por la alusión al templo (estructura física) que el *sôma* es (pp. 75-77).

d) ¿Cuál será entonces el significado preciso de *sôma*, especialmente en Pablo? «*Sôma* denota el cuerpo físico, sinónimo de *carne* en su sentido neutral» (p. 50). «Ni en las cartas paulinas ni en el resto de la literatura neotestamentaria ni en los LXX ni en el griego extrabíblico se encuentra un apoyo plausible para la interpretación de *sôma* como 'la entera persona'... *Sôma* refiere al cuerpo físico en su propia y connatural unión al alma/espíritu... El *sôma* puede *representar* a la entera persona simplemente porque vive en unión con el alma/espíritu. Pero *sôma* no significa 'la persona entera'» (pp. 79-80).

e) Esta interpretación abre «la posibilidad de un cierto dualismo antropológico» en Pablo. Pero Gundry prefiere hablar de *dualidad*, no de *dualismo* ni de *dicotomía*, términos ambos que le parecen excesivos. El cotejo de Pablo con Filón muestra, a su juicio, «el carácter comparativamente no helenista de la antropología paulina». «Dualidad antropológica» no implica «dualismo metafísico» u oposición espíritu-materia y descalificación de ésta⁸⁰. Pero dicha dualidad sí en-

(80) Permitaseme intercalar una observación: este matiz puede resultar comprensible ahora, efectivamente. ¿Podría serlo igualmente en la cultura del tiempo?

traña que «el hombre está hecho de dos sustancias». En el hombre paulino habría, pues, «una dualidad ontológica, un pluralismo funcional y una unidad hegemónica». Por lo demás, Pablo «no pone énfasis alguno en la dualidad» ni está interesado en la antropología como área autónoma (pp. 83-85).

f) ¿De dónde le vino a Pablo esta antropología dual? De la literatura judía del tiempo. En ella se encuentra, en opinión de Gundry⁸¹, «una dualidad antropológica tan clara e incontrovertible que puede describirse justamente como el punto de vista normativo dentro del judaísmo tardío» (p. 87). Nuestro autor se atreve incluso a ir más lejos, y pone en duda que la antropología hebrea, tal y como aparece en el Antiguo Testamento, sea hasta tal punto holista que le falte el concepto de «cuerpo físico» (pp. 117ss.).

g) En la interpretación de Gundry late un interés más teológico que puramente exegético. La ecuación bultmaniana *sôma* = *persona* desemboca irónicamente —advierte nuestro autor— en una «descorporalización» de la idea de resurrección y en una cosmovisión desmundanizada y, a la postre, idealista (pp. 184ss.). El vaciamiento de la «fiscalidad» del *sôma* conduce a Bultmann a un solipsismo antropológico para el que «*sôma* acaba significando la relación del hombre... consigo mismo» (la *selfrelationship*) (p. 194).

h) «En las antropologías monistas, Dios tiende a devenir o un estorbo innecesario o sólo una distante necesidad... En cambio, al existir el hombre como unidad de dos sustancias, espíritu y cuerpo, está requiriendo la fuerza cohesiva de Dios para ser verdadera y plenamente... Una distinción dicotómica dentro del hombre demanda un factor cohesivo fuera de él» (p. 202).

i) Finalmente: «Pablo personaliza plenamente el *sôma* como parte necesaria de la constitución humana... Pero ni desmaterializa el *sôma* en el uso teológico ni le hace comprender a la persona total» (p. 244).

No es éste el lugar para una discusión sobre la exégesis de los textos aducidos por Gundry para ilustrar sus tesis. Tal exégesis es, sin duda, cuestionable. Señalemos algunos ejemplos: nuestro autor cita

(81) Opinión, por cierto, no compartida por otros estudiosos; cf. CAVALLIN y STEMBERGER, que patrocinan un punto de vista mucho más matizado.

Mt 5,29-30, pero silencia el paralelo 18,8.9, que zanja (a mi juicio) la cuestión (p. 24). En 2 Co 5,6-10, el sentido de *sôma* como cuerpo físico —que sería sostenible para los vv.6-9— no cuadra en absoluto para el v.10, sin que Gundry lo explique satisfactoriamente (pp. 47 y 149). En cuanto a 1 Co 6,12-20 (pp. 51ss.), la lectura de nuestro autor (*sôma* no equivale al pronombre, sino que el pronombre equivale a *sôma* = cuerpo físico) no dejará de suscitar perplejidad. Lo mismo ocurre cuando el exegeta inglés homologa el contraste paulino carne-espíritu con la distinción cuerpo-alma (pp. 144ss.).

Es seguramente la precariedad de las apoyaturas textuales en que se basa Gundry lo que explica el escaso eco que ha encontrado su interpretación⁸². La lectura bultmaniana de *sôma* resulta (ya lo hemos indicado) insatisfactoria, mas no por ello es preciso bascular hacia el otro extremo, como lo muestran los distinguidos ejemplos de Robinson, Conzelmann, Schweizer y otros. De todas formas, el libro que comentamos tiene el indudable valor de ofrecer una alternativa a la interpretación hoy dominante; desde este punto de vista, no debería ser ignorado.

Si Gundry centraba su atención en la idea de cuerpo, un estudio posterior del teólogo luterano Fritz Heidler versa sobre la concepción bíblica del alma y está encabezado por un título programático, incluso provocativo, según el cual «la inmortalidad del alma» sería «doctrina bíblica»⁸³. La tesis de Heidler es tan inesperada como original: la antropología bíblica —tanto la del Antiguo como la del Nuevo Testamento— profesa un neto tricotomismo; el hombre consta de espíritu, alma y cuerpo; esos tres términos mientan otras tantas realidades parciales del ser humano, ontológicamente distintas entre sí. «El espíritu es el núcleo personal. El alma es su habitáculo, la forma vital... El cuerpo es el instrumento de la operatividad del hombre interior en la tierra, la 'casa' en la que se realiza la existencia terrena del yo» (p. 109). En consecuencia, «bíblicamente es por completo legítimo hablar de la inmortalidad del alma, que es una inmortalidad de la persona en cuanto alma espiritual» (*Geistseele*) (p. 111) y que conlleva un estado intermedio desencarnado entre la muerte y la resurrección, conocido ya por el Antiguo Testamento.

(82) Muy cerca de sus posiciones se encuentra GUERRA (*supra*, nota 18); los dos libros, el de Gundry y el de Guerra, aparecen el mismo año; sus autores han llegado, por tanto, a conclusiones análogas independientemente.

(83) HEIDLER, F., *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, Göttingen 1983.

Para demostrar esta tesis, el propio autor advierte que no recurrirá a un examen analítico de los textos, sino «a la generalidad de las varias voces» que se dan cita en el canon escriturístico (p. 16). En realidad, este método conduce a una especie de fundamentalismo donde las apreciaciones del autor se convalidan por la mera acumulación de *dicta probantia*, sin distinguir los contextos ni las épocas de redacción, lo que da al conjunto de su argumentación un aire de abigarrado eclecticismo, escasamente convincente.

A diferencia, pues, de la obra de Gundry, el libro de Heidler propone una tesis tan maximalista y aduce en su favor razones tan precarias que no cabe augurarle muchos seguidores. Mas, en todo caso, el hecho de que un teólogo protestante titule un libro como Heidler lo hace habría sido impensable en pasados decenios. Este hecho, junto con el trabajo de Gundry, parece aconsejar prudencia a la hora de considerar como definitivamente solventados —en una u otra dirección— los problemas que plantea la antropología bíblica.