

TESIS 14a: El hombre imagen de Dios.

«Solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre» (GS 22). Buscando el sentido de la propia existencia, el creyente debe situarse en el propio mundo y comprender este último a la luz de la propia fe. Si la misma creación invita al hombre a relacionarse con el otro y con Dios, su creador, la idea bíblica de ser «a imagen y semejanza de Dios» encuentra sólo en Cristo su completa y perfecta expresión (S. Ireneo). En el relacionarse con Dios Padre, *por*, *con* y *en* Cristo (Cf. Col 1,15-20), se desencierra el sentido de las verdades sobre el hombre: el ser persona, única e irrepitible (incluso en la distinción alma-cuerpo), llamada a vivir en estrecha relación de solidaridad con los otros y de tutela de todo lo creado.¹

Prof. Mario Farrugia, sj

1. « “Solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre” (GS 22). Buscando el sentido de la propia existencia, el creyente debe situarse en el propio mundo y comprender este último a la luz de la propia fe...»:

PRINCIPIO HERMENÉUTICO

«Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. Así pues, no es nada extraño que las verdades ya indicadas encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación» (GS 22,1)

El concilio Vaticano II, como sabemos, no ha dedicado expresamente ningún documento al hombre. Pero es claro que la constitución pastoral *Gaudium et Spes* nos ofrece una válida síntesis de antropología. El hombre que interesa es «el hombre individual, en la unidad de cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad» (GS 3).

Los documentos conciliares han centrado siempre su atención en el dogma, en la moral o en la disciplina de la Iglesia, este concilio pone al hombre en el centro de sus consideraciones: «Es la persona del hombre la que hay que salvar, es la sociedad la que hay que renovar...» (GS

¹ «L'uomo immagine di Dio: “Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo” (GS 22). Cercando il senso della propria esistenza, il credente deve situarsi nel proprio mondo e comprendere quest'ultimo alla luce della propria fede. Se la stessa creazione invita l'uomo a relazionarsi con l'altro e con Dio, suo creatore, l'idea biblica dell'essere “ad immagine e somiglianza di Dio” incontra in Cristo la sua completa e perfetta espressione (S. Ireneo). Nel rapportarsi a Dio Padre per, con e in Cristo (Cf. Col 1,15-20), si schiude il senso delle verità sull'uomo: l'essere persona, unica e irripetibile (pur nella distinzione anima-corpo), chiamata a vivere in stretto rapporto di solidarietà con gli altri e di tutela dell'intero creato».

3). Pablo VI comentando la originalidad de dicha constitución decía el día de su promulgación:

«La Iglesia del concilio, sí se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy, en la realidad, se presenta: del hombre vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. Todo el hombre fenoménico, es decir, cubierto con las vestiduras de sus innumerables apariencias, se ha levantado ante la asamblea de los padres conciliares, también ellos hombres, todos pastores y hermanos, y, por lo tanto, atentos y amorosos; se ha levantado el hombre trágico en sus propios dramas, el superhombre de ayer y de hoy y por lo mismo, frágil y falso, egoísta y feroz; luego el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre versátil, siempre dispuesto a declamar cualquier papel y el hombre rígido, que cultiva solamente la realidad científica; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo. (...) Vosotros humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidnos siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo. ¡También nosotros – y más que nadie – somos promotores del hombre!» (Discurso del 7 de diciembre 1965).

Dado que los problemas del mundo que la Iglesia quiere iluminar constituyen «los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombre de nuestro tiempo» (GS 1), y que el concilio constata profundos cambios, desequilibrios, aspiraciones e interrogantes en nuestro mundo (Cf. GS 4-10), es lógico que quiera responder presentando a Cristo como la clave, centro y fin de toda la historia humana; y fundamento de la realidad inmutable que está más allá de todo esto que cambia. Así, a la luz de Cristo, que es imagen de Dios invisible y primogénito de toda criatura (Cf. Col 1, 15), el concilio ilustra el misterio del hombre y colabora a la búsqueda de una solución de los problemas más importantes del momento (Cf. GS 10).

El capítulo 1 de la primera parte de la constitución, que tiene como título «La dignidad de la persona humana», expresa en forma breve y actualizada las verdades fundamentales sobre el hombre: su creación a imagen de Dios; el pecado mediante el cual él abusó de su libertad desde el inicio de la historia, por el que pierde la armonía en su relación con Dios, con sí mismo, con los otros y con toda la creación; la constitución del hombre en unidad de alma y cuerpo; la dignidad de su inteligencia y de su conciencia moral; la grandeza de su libertad; el misterio de la muerte y su iluminación en la resurrección de Cristo; la vocación humana al diálogo con Dios como aspecto más sublime de su dignidad, que da ocasión para tratar los problemas del ateísmo y de la actitud de la Iglesia ante ellos (Cf. GS 12-21). Todas ellas son cuestiones preferentemente protológicas, aunque con una referencia también al destino último del hombre.

Pero la contribución más importante y original del concilio a la antropología teológica no es lo anterior, sino el principio **«cristológico-antropológico»** que establece entre los números 10 (¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte...?), 12 (el hombre imagen de Dios) y 22 de GS.

Ratzinger: *resolutio in hominem + resolutio in theologiam.*«Al hablar sobre Dios descubrimos lo que el hombre es»²1. El Verbo se hace historia (culmen de la Imagen de Dios, GS 22).2. Cristología / soteriología – esencia / existencia.

El Cristo que vivió entre nosotros es el mismo hombre que ha sido asunto por el Verbo. Por tanto, para el cristiano no puede haber diferencia esencia/existencia, ya que en Jesús tampoco existe, sólo existe una única manera de que el hombre sea verdadera imagen de Dios.

3. Jesús: Hijo predilecto del Padre (segundo Adán) – individuo/comunidad de fe.

La misión de Cristo. No podemos separar entre el individuo y la comunidad de Salvación (Cf. 1 Pe 2,10). Así es el rol único del Mesías, no existen otras personas. Por eso existe una doble comprensión del modo comunitario, por ser imagen de Dios.

4. Iglesia – Humanidad: universalidad de Cristo.

Cristo recapitula toda la humanidad, no sólo una parte. Ninguna antropología puede autocomprenderse como división o acepción del hombre. Así sobre LG 16 se ve que GS 12 toma acto de modo evidente de esta universalidad del evento Cristo (GS 22,4: «vale también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible»).

5. Primado absoluto de la acción del Espíritu (GS 22,4).

Cuando hablamos del hombre, es todo hombre, no sólo el creyente. Dios se dirige a todos los hombres, no sólo a los creyentes. Y si hacemos esta reducción hacemos violencia. Así el primado del Espíritu Santo como «capacidad de verdad» dada a todos, no sólo a aquellos que la aceptan.

6. Autonomía de la actividad humana, sin separar fe / razón, fe / esperanza, fe / esperanza / caridad.

En Cristo se supera cualquier división razón-fe, porque el todo llega a su pleno significado en él. Y tampoco entre fe y esperanza o fe, esperanza y caridad... No existe comprensión de la acción humana sin combinar todo esto, lo que permite comprender la verdadera vocación del hombre. El trasfondo es la resurrección de Cristo.

7. Superación del *enigma* mal-dolor-muerte *en y por* Cristo. (GS 22)8. En Cristo, toda palabra antropológica es cristológica (y viceversa). Toda historia humana alcanza la posibilidad de salvación.

Todo saber y actuar humano en la óptica de la fe lleva al hombre a lo que él es: imagen de Dios.

9. Como *imago Dei* y *imago Christi*, el hombre es puente entre el cielo y la tierra, gloria de Dios, gestor de lo creado.

Puente en los dos sentidos.

² J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1996⁸, 159.

10. Todo reduccionismo del *por y en Cristo* es indebido.

Toda visión parcial o reductiva no tiene lugar si tomamos en serio este primer axioma de la tesis: en Cristo se ve el misterio del hombre.

De esta manera con el Vaticano II y, más específicamente, GS 22, se coloca la antropología a la luz de la cristología. Fijémonos brevemente en sus distintas afirmaciones:

-«*El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*»:

¿Quiere decir que aquí se esclarece la ontología del hombre ya desde el primer instante? He aquí el punto que el concilio deja abierto.

-«*Adán, figura del que ha de venir*»:

En nota pie cita el Concilio a Tertuliano (más que creación; garantía de encarnación futura)(Sólo a Jesús pertenece el nombre de "hombre").

-«*Cristo el nuevo (último) Adán... manifiesta el hombre al propio hombre*»:

El hombre, en cuanto destinatario de la Revelación se hace indirectamente objeto de la misma (llamado a ser hijo).

-«*todas las verdades indicadas... en Cristo su fuente y culminación*»:

Evitar extremos («Cristo no tiene nada que decir» o «todo viene de Él»). El concilio deja la puerta abierta a la tentativa de re-iluminar el problema protológico a la luz de Jesús.

-«*Imagen de Dios invisible, hombre perfecto*»:

En Él, la humanidad alcanza el grado más alto (el diseño de Dios sobre el hombre viene realizado plenamente). Por eso, seguir a Jesús no nos hace más buenos sino más hombres (Cf. GS 42).

-«*El cristiano conformado con la imagen del Hijo (primogénito) recibe las arras del Espíritu*»:

Asociado al misterio pascual.

-«*la vocación última del hombre es realmente una sola, la divina*»:

«Divinización» (padres griegos). Significación universal de Jesús más allá de las fronteras de la Iglesia (del modo que solo Dios conoce todos son asociados al misterio pascual).

Por tanto, recuperación de la dimensión cristológica en la concepción del hombre como imagen de Dios. Se reafirma, de este modo, la novedad de Cristo y la unidad del diseño divino salvífico: combinando las dos exigencias. Toda la economía de la salvación se apoya en Cristo. Existe una unidad radical entre creación y salvación, cuando Dios creaba pensaba en la encarnación. La vocación divina del hombre en Cristo, la llamada a ser conforme a Él, ha de existir ya desde el primer instante. La gratuidad total del acontecimiento Cristo no debe llevar al extrinsecismo, pues de lo contrario la salvación sería algo independiente de lo que el hombre es desde su creación.

Todo esto conlleva pensar al hombre como imagen de Dios en términos cristológicos, y no significa desconocer todos los demás aspectos del hombre. La cristología se convierte, por consiguiente, en juicio último de la antropología. Cristo es el diseño último y primero.

2. «...Si la misma creación invita al hombre a relacionarse con el otro y con Dios, su creador, la idea bíblica de ser «a imagen y semejanza de Dios» encuentra sólo en Cristo su completa y perfecta expresión (S. Ireneo)...»:

IMAGO DEI

2.1. Teología de Génesis 1,26-27.

Contexto: El capítulo 1 del Génesis contiene una narración litúrgica-poética para presentar la creación del mundo con el siguiente esquema bipartito:

| | | |
|--|---|---|
| Día 1º: La luz separada de las tinieblas (vv. 3-5) | → | Día 4º: La luz grande y la pequeña distinguen el día y la noche (vv.14-19) |
| Día 2º: El firmamento que separa las aguas (vv. 6-8) | → | Día 5º: Aparecen los animales voladores y los acuáticos (vv. 20-23). |
| Día 3º: Aparece la superficie de la tierra (vv.9-10). La tierra emite la vegetación (vv. 11-13) | → | Día 6º: Aparecen los animales terrestres (24-25) Creación de la humanidad a <i>imagen</i> y <i>semejanza</i> (vv. 26-31) |

El tema de la imagen de Dios en el hombre es uno de los puntos centrales de la antropología veterotestamentaria. Así lo encontramos explícitamente en el documento sacerdotal, en Gén 1,26; 5,1; y 9,6. Mientras, por otro lado, la tradición yahvista no la menciona, aunque sí entienda al hombre como especialmente relacionado con Dios y en posición de privilegio respecto a las otras criaturas.

«Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en la aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gén 1,26-27)

Estructura de los versículos:

Versículo 26:

- «Y dijo Dios»: introducción.
- «hagamos»: plural de deliberación y de intensidad.
- «al ser humano»: especial singular colectivo (‘*adam*, posteriormente *ha’adam*: Gén 1-3).
- «a nuestra imagen»: *b’sèlem* («*b*»=«*a*», «según», «con»); εικων (en la LXX), una participación en modo sensible, una dimensión objetiva.
- «como semejanza nuestra»: *k demût* («*k*» menos fuerte de la «*b*», ¿«como»?; ομοιωσις (en la LXX), una semejanza espiritual y perfecta hacia la cual tendería el hombre, una dimensión a desarrollar.
- «y manden»: plural en el texto masorético.

Versículo 27:

Estilo narrativo que cuenta la creación acaecida (siete palabras actúa en tres versos de cuatro palabras cada uno):

27a=«Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya»,

27b=«a imagen de Dios le creó»

27c=«macho y hembra los creó».

Diferencias entre la creación del hombre y el resto de lo creado:

a)Todas las especies se hacen del ambiente que les precede («El agua bulle...»; «La tierra produce...»). Pero en el caso de la humanidad se dice «Hagamos».

b)Mientras de todo se afirma una subdivisión «según la especie», sólo para la humanidad la sexualidad queda diferenciada como «macho y hembra».

c)A la humanidad solamente le viene confiado el dominio, «manden». Con ella sólo habla Dios como un interlocutor entre yo-tú.

d)Ante Dios Creador, la humanidad se presenta como una sola unidad («creó»), mientras que en relación con lo creado se muestra como multiplicidad de individuos («manden...»). Las otras criaturas vienen confiadas a la multiplicidad en cuanto portadoras del ser imagen de Dios. Es el individuo el que ejercita el dominio, pero en cuanto parte de la única humanidad (no en su nombre personal, en contraposición al resto del género humano).

Otras consideraciones (sobre la diferenciación sexual):

a)Se insiste sobre el paralelismo entre «imagen de Dios» y «macho y hembra»; la división de los sexos aparece ya presente, por tanto, en los inicios: no es algo que aparezca posteriormente a la creación original.

b)En la diversificación sexual de la humanidad (*ha'adam*), no existe subordinación entre macho y hembra. A todos viene dado el dominio.

c)Haciendo el concepto imagen la mediación entre la trascendencia del Creador y la diferencia sexuada de la humanidad, el autor bloquea todo discurso teológico hecho o en clave masculina o femenina.

d)La fertilidad, el dominio y la posibilidad de alimentarse vienen dados a todos, en función del ser ante el resto de lo creado.

ANÁLISIS DE GÉN 1,26.**«Hagamos»**

Muestra la especial trascendencia de la creación del hombre, con características diversas de la creación de los otros seres. Es claro que al motivo de la imagen viene unida la especial preeminencia del hombre sobre el resto de las criaturas.

«Imagen y semejanza»

Es en estos vocablos donde se encierra toda la teología del hombre imagen de Dios en la concepción veterotestamentaria y que, a su vez, ha dado lugar a distintas interpretaciones. Un primer problema es la diferenciación de los significados de los términos «imagen» que aparece dos veces en los dos versículos considerados, y «semejanza», que se encuentra una sola vez. Para algunos, el segundo término buscaría atenuar un poco el primero, es decir, serviría para evitar que la palabra «imagen» pueda dar la impresión de una excesiva identificación entre Dios y la criatura. No obstante, queda claro que la preeminencia del hombre respecto al resto de la creación no elimina la

distancia que lo separa de Dios. En conclusión, el hombre ha estado creado a imagen y semejanza de Dios, pero no es Dios.

En el transcurso de los siglos, la condición de imagen y semejanza divina ha estado identificada con la posesión de un alma racional. Sin embargo, no es correcto aplicar estos conceptos al texto escriturístico. Los exegetas contemporáneos buscan otras soluciones:

a) G. von Rad³: indica que el centro de gravedad, de la afirmación del Génesis, se encuentra en el destino por el cual Dios concede al hombre este don, en la misión que en virtud de ese le viene conferida: es decir, la del dominio y señorío del mundo. En efecto, a la afirmación de la creación a imagen y semejanza de Dios se acompaña el mandato de llenar la tierra y dominar toda la creación. Pero la señoría concedida al hombre no es, evidentemente, absoluta, implica el cuidado por los seres sometidos y en todo momento permanece referido a Dios. De este modo, el hombre, todo hombre, queda constituido como el «rey» de la creación. En esta misma línea de dominio aparece el Sal 8, donde el ser humano es hecho partícipe de los atributos divinos, la gloria, la dignidad y, contemporáneamente, le son sometidas todas las obras de Dios.

b) C. Westermann⁴ y otros autores: sin negar la importancia del motivo del dominio del hombre sobre el mundo en representación de Dios, piensan, por su parte, que habría que insistir más en la relación con Dios mismo. El dominio sobre la realidad creada sería más bien consecuencia que contenido de la condición de imagen de Dios. De esta manera, Westermann piensa que no sólo la condición del hombre es lo que es importante en la afirmación del Génesis, sino, sobre todo, el hecho que Dios crea al hombre a su imagen y semejanza. Por tanto, no viene dicho primariamente algo sobre el hombre, sino sobre el obrar de Dios. Dios crea al hombre a fin que exista ante Él, para que esté en relación con Él; y esto es lo característico del ser humano. Esta condición de imagen, por último, se mantiene no obstante las infidelidades contra el Creador. El carácter de imagen lo protege contra las agresiones, lo hace inviolable, funda el respeto de la vida humana y es determinante como criterio fundamental en la convivencia.

«Hombre y mujer»

El ser humano ha estado creado como hombre y como mujer. Tanto el uno como el otro participan de la condición de imagen, sin que se establezca entre ellos alguna discriminación en este sentido. En esta línea, por ejemplo, ha fundado K. Barth su teoría por la que ve la imagen de Dios en la relación entre los hombres que de cualquier manera repite la relación que se da entre las personas divinas. La bisexualidad es el modo concreto en el cual Dios ha querido reflejar en el ser humano su propia forma de ser y de vivir.

Otros escritos del Antiguo Testamento

El motivo de la creación el hombre a imagen de Dios es también desarrollado en los libros sapienciales del Antiguo Testamento:

1) Eclesiástico 17,1ss: «De la tierra creó el Señor al hombre [...] De una fuerza como la suya lo revistió, a su imagen lo hizo...». Pone el acento sobre el dominio del hombre en la creación, sobre la fuerza divina comunicada al ser humano mediante la cual participa de poder de Dios mismo.

³ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1969.

⁴ C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1981.

2) Sabiduría 2,23s: «Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza...». Habla del don de la inmortalidad, reflejo de la naturaleza divina y, por tanto, participación a la misma vida de Dios.

Sobre la Antropología del Antiguo Testamento: Vocabulario.

Basar, su significado original parece ser el de «carne» (del hombre o del animal, en oposición a los huesos); como en Is 22,13; Lv 26,29; Job 10,11; se puede indicar también como un órgano del hombre o tal vez el órgano viril (Lev 15,2; Ez 16,26); puede ser también el cuerpo entero y de aquí toda la persona; es usado también como pronombre personal (Cf. Nm 8,7; Sal 102,6; 119,12). Indica parentela, así la carne es aquello que vincula al hombre a los otros miembros de su familia (Gén 37,27; 29,14). El hebreo no se entiende separado a los demás, sino unido. «Toda carne» (todo hombre), sirve para designar la humanidad en su carácter de criatura frente a Dios. El AT sale de los esquemas individualistas de las antropologías dualistas, ya que originalmente esta palabra expresa también la existencia social y hasta cierto punto «política» del hombre. En otras ocasiones significa el hombre débil (Cf. Gén 6,3) o en cuanto pecador (Sal 65,3s.). Es interesante notar que mientras los griegos tienen dos palabras para referir la realidad corpórea del hombre («*soma*» y «*sarx*»), los hebreos tienen solo una.

Nefes, traducido en la Biblia griega como «*psiqué*» y en la latina como «*anima*», pero este no es el significado original ni el más frecuente en el Antiguo Testamento. Wolff dice que indica al «hombre indigente»; según Gén 2,7 tiene algo que ver en relación a la vida, al hálito; el hombre si no tiene *nefes*, no es. Originalmente indicaba garganta (Is 5,14; Sal 117,5.9), como órgano que expresa la necesidad del hombre de tomar el alimento (Prov 10,3; 27,2) y de respirar (Jer 2,24; 15,9) secundariamente quiere decir «cuello» (Is 51,23; Sal 44,26; 105,18; 124,7). De aquí deriva el significado de «deseo, anhelo» (Os 4,8; Gén 34,2; Dt 23,25) y «anima» en el significado de sede de los sentimientos y movimientos emotivos (Esd 23,9; Job 19,2; 30,25). Con un sentido más general, «vida» (Sal 30,4; Prov 7,23; 8,35s.; 19,8); significa además «persona» como en Lev 17,10; 23,10; Gén 9,5; es usado como pronombre personal (Gén 12,13; 19,19s, Sal 54,6). En síntesis expresa la necesidad y dependencia del hombre, de modo particular en relación a Dios.

Ruah, traducido como «espíritu». Utilizado preferentemente para hablar de Dios; se trata de un concepto «teo-antropológico». En su significado original indica el espacio vital o aire, del que deriva el hálito o viento (Gén 1,2; 3,8; 8,1; Esd 10,13). En muchos casos expresa la fuerza del «espíritu» propia de Dios o está a su servicio. También es el hálito de Yahveh (Is 42,5; 57,16; Ez 37,6ss; Jb 34,14s.; Gén 6,3; Sal 104,29. Es difícil de distinguir del significado precedente, aquel de la fuerza vital creadora de Dios: Esd 15,8; Sal 33,6. Esta fuerza puede comunicarse al hombre y con ella le viene dada una cualidad extraordinaria: Ez 11,5; Is. 11,2. El «*ruah*» es también un conjunto de fuerzas dependientes de Dios, pero no siempre identificadas con él, que vienen dadas al hombre (Nm 11,25); el mismo vocablo se utiliza en el sentido de disposición psíquica del hombre, causada o no por Dios: Prov 18,4; significa también, la fuerza de la voluntad; noción por principio neutral, pero que asume un valor particular en cuanto puede ser la fuerza de voluntad dada por Dios (Sal 51,12ss). La noción de espíritu resume casi siempre una relación dinámica entre Dios y el hombre, es una fuerza que pone al hombre en el ámbito de Dios.

En el desarrollo sucesivo de los conceptos teológico-antropológico, surge la palabra *Leb* «corazón» con el significado de órgano fisiológico y también de lo más íntimo y escondido que hay en el hombre 1 Sam 16,7; Prov 24,12; sede de los sentimientos Sal 134,6; 104,15. Es la razón del hombre, significado frecuente en el Deuteronomio y la literatura sapiencial.

El tema de la imagen en el Nuevo Testamento: la novedad de Cristo.

El tema de la imagen y semejanza del hombre con Dios es profundamente subrayado en el Nuevo Testamento: sólo Jesús es imagen de Dios (2 Cor 4,4; Col 1,14: «*εικων*»). Otros textos retoman la idea de Génesis, pero son citas secundarias. La

interpretación más específica para Pablo es aquella que recoge la idea de la imagen con la idea de la conformación a Cristo (Cf. Rom 8, 29; 1 Cor 15, 39).

Rom 8, 29: «Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos». Relaciona la idea cristológica con la escatológica: llamados a ser conforme.

1 Cor 15, 49: «En efecto, así es como dice la Escritura: *Fue hecho el primer hombre, Adán, el alma viviente*; el último Adán, espíritu que da vida». Aquí se subraya mayormente la idea escatológica. De hecho, la relación al primer Adán es más evidente. Por otro lado, el contexto, el paralelismo Adán-Cristo, es claro: el primer hombre es hecho de la tierra (Génesis); el segundo viene del cielo (Cristo resucitado). Encontramos nuevamente un sentido cristológico ligado a una dimensión escatológica.

2 Cor 3, 18: «Mas todos 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: así es como actúa el Señor, que es Espíritu». Contexto similar a la perícopa anterior, encontramos nuevamente la idea de la imagen en el hombre, es decir, la configuración con Cristo (imagen de Dios). Está presente también una dimensión de progreso, respecto a los textos precedentes, nos vamos transformando en aquella mismísima imagen.

Col 3, 9b11: «Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestios del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo en todos». Aquí la referencia a Cristo es indirecta, en efecto se dice: «a imagen de su Creador [Dios Padre]». Pero mientras en la primera parte no tenemos alguna referencia cristológica; no así en la segunda parte donde sí se habla de Cristo directamente.

1 Jn 3,2: «Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es». Aquí la referencia, a diferencia de los textos anteriores, no es a la imagen sino a la «semejanza», vista en clave escatológica: la semejanza está vinculada con el momento final. Por otro lado, este texto presente una doble interpretación: nuestra semejanza sería con Dios, el Padre; o, la segunda, el sujeto implícito del verbo es Jesús, y él sería el objeto inmediato de nuestra visión y el punto de referencia para nuestra semejanza divina.

En conclusión, el Nuevo Testamento no habla del hombre creado a imagen de Dios. Sólo dice que nosotros somos llamados a ser una imagen y semejanza de Dios, pero sin hacer referencia a Gén 1,26. El motivo de la imagen y semejanza, que en el Antiguo Testamento era protológico, aquí se convierte en escatológico con una connotación cristológico. El Nuevo Testamento no reinterpreta Gén 1,26, sino que sólo cambia el motivo de la imagen: de protológico a escatológico.

2.2. Teología Patrística

Escuela Alejandrina

Ha visto el «modelo» del hombre en el **Hijo preexistente** y, de consecuencia, la imagen de Dios se contempla en el alma humana. Esta línea parte de Filón de Alejandría y su doctrina de la «doble creación». Esta doctrina, en síntesis, distingue el hombre de Gén 1,26, el *hecho* a imagen de Dios, el intelecto único y universal, reproducido o reflejado en el alma superior de todo hombre; y aquel de Gén 2,7, el hombre *plasmado*, el material, del que no viene dicho que ha estado creado a imagen y semejanza de Dios.

Clemente de Alejandría sigue la misma línea al afirmar que la imagen de Dios es el Logos; y el hombre es, más exactamente, «según la imagen», imagen de la imagen; en el reconocimiento y en el seguimiento de este Logos el hombre se convierte en racional.

Orígenes, por su parte, distingue con claridad el hombre *hecho* del *plasmado*, es decir, el interior del exterior. El primero es invisible, incorpóreo, inmortal; de él se dice que es imagen de Dios. No se dice lo mismo del hombre corpóreo, corruptible, porque Dios no tiene figura humana; también para él el hombre es creado «según la imagen» de Dios, que es el Logos.

Escuela Antioquena

La línea asiática y africana no separará el hombre de Gén 1,26 y el de Gén 2,7. Entenderá, al contrario, que el hombre creado a imagen y semejanza de Dios es aquel plasmado del polvo de la tierra. De ahí la importancia del cuerpo para muchos autores. Antecedentes de esta corriente se pueden encontrar en Clemente Romano y en Justino.

Ireneo será su principal representante. Ante todo, también para él el hombre es «imagen de la imagen»; pero esta imagen es el **Verbo encarnado**. Por esta razón de la primera venida de Jesús se decía que el hombre había estado creado a imagen de Dios, pero solamente con la encarnación se sabe exactamente lo que esto significa. La creación de Adán de la tierra virgen prefigura el nacimiento de Cristo de la virgen María; Adán es la prefiguración de la humanidad de la cual debía revestirse el Hijo, la figura de aquel que debía venir. Queda así claro que no existe otro ideal del hombre que Cristo. Ireneo, sin embargo, retoma la riqueza de las intuiciones paulinas también en otro punto: el modelo a partir del cual Dios crea al hombre no es simplemente el Hijo encarnado, sino su carne gloriosa, la humanidad divinizada de Jesús en su resurrección.

También Tertuliano afirma que el Hijo que debe encarnarse es el modelo a partir del cual Dios ha plasmado el hombre. Y por esto la imagen se refiere a todo el hombre y en modo particular al cuerpo.

Común a ambas escuelas

Común a dichas escuelas es la distinción que se establece entre la imagen y la semejanza. La primera sería una noción más bien «estática», la segunda es esencialmente «dinámica». La imagen se tiene ya por la creación, pero debe ser actualizada siempre de nuevo. En esta actualización y perfeccionamiento tiene su puesto al noción de «semejanza», de progresiva asimilación a Dios. En esta distinción patrística tiene su raíz la enseñanza, común en la teología católica, de la permanencia de la imagen de Dios en el hombre incluso después del pecado, si bien se pierde la semejanza.

Padre, omnipotente, Creador de las cosas visibles e invisibles

En este punto es preciso presentar la relación de la doctrina del hombre como imagen de Dios con la del primer artículo de fe sobre Dios creador. Él es el garante de nuestro ser imagen de Dios.

De esta manera es interesante la consideración de Tomás de Aquino que entiende la creaturalidad del ser humano como la relacionalidad.

Por último, en este sentido se concibe el pecado como la situación en la que la imagen (el hombre), aún permaneciendo como tal, no refiere al prototipo, sino que finaliza en sí sin enviar al prototipo de dicha imagen.

En Occidente

A diferencia de la continua referencia a Cristo de la Patrística, especialmente oriental, en Occidente prevaleció más bien la idea de que el alma es la imagen de la **Trinidad**. En esta perspectiva, el influjo de S. Agustín ha sido decisivo. El Obispo de Hipona buscaba de encontrar en la mente humana la imagen de la Trinidad divina. En su discurso, pone a un lado el hecho de que el hombre haya estado creado solamente a imagen del Hijo porque la esencia de las personas divinas es la misma (contra el posible subordinacionismo de la doctrina arriana). Si anteriormente en la exégesis de Gén 1,26 se insistía en el «*hagamos al hombre*», para mostrar la intervención de las tres personas en la creación, ahora el interés se centra en el «a imagen *nuestra*», con lo que se subraya la unidad ~~de la esencia divina~~ **de la esencia divina**. encontramos en Tomás de Aquino⁵. La imagen de Dios está presente en el alma, porque solamente ésta puede imitar a Dios en lo que es propio de Él: conocerse y amarse. Así el alma es imagen divina en cuanto tiene la actitud natural de conocer y amar a Dios. En el cuerpo encontramos sólo «*vestigia*», huellas, de Dios. El alma es imagen de la Trinidad, no del Hijo (lo que sería contrario, a su entender, a las palabras del Génesis: «a imagen *nuestra*»). Esta opinión, por la cual el hombre es imagen de Dios en cuanto que posee un alma racional, ha sido opinión común por mucho tiempo.

Concilio Vaticano II

El concilio ha colocado al centro de la concepción cristiana del hombre su condición de ser creado a imagen de Dios; ésta es la originalidad de la respuesta cristiana ante las diversas y tantas veces encontradas concepciones antropológicas que se encuentran en nuestro mundo (GS 12). En concreto esto significa para el concilio que el hombre es capaz de conocer y amar el Creador, es decir, de relacionarse personalmente con Dios. A lo que se añade el dominio sobre el mundo y la creación. Por último viene indicada la condición social del hombre, aunque si necesita hacerse notar que la relación entre esta dimensión y la imagen de Dios no es explícita. Por último, el final del capítulo 1 de la *Gaudium et Spes*, en el número 22, coloca la antropología a la luz de la cristología.

Otros textos de interés son: GS 17, combina imagen y libertad; GS 34, el valor de la actividad humana; GS 38, funda la verdadera autonomía del hombre; AG 7, la imagen en perspectiva escatológica; NA 5, la universalidad del ser imagen.

⁵ Cf. *STh* I, q.93.

3. «...En el relacionarse con Dios Padre, *por, con y en* Cristo (Cf. Col 1,15-20), se desencierra el sentido de las verdades sobre el hombre: el ser persona, única e irrepitable (incluso en la distinción alma-cuerpo), llamada a vivir en estrecha relación de solidaridad con los otros y de tutela de todo lo creado.»

IMAGO CHRISTI

3.1. Relación con el principio: protológica.

Entre la «*Imago Verbis*» en el ser creados por la palabra/Palabra y la «*Imago Christi*», que es «generado antes de toda la creación». El Verbo que tiene una doble generación: en la creación y en la resurrección. Es lo de Colosenses «*en Christós*».

3.2. Relación de fin: escatológica.

«*Imago Christi*» en vista de:

- la recapitulación y el cumplimiento («*pleroma*»), tensión entre protología y escatología.
- del *Viniente*, pues somos imagen de aquél que viene, el Resucitado; pero resurrección vivida ya hoy.
- nos abre a la eclesialidad (*el pueblo de Dios*).

3. Corolarios

3.1. El ser persona, única e irrepitable

- entre «*resolutio in hominem*» y «*resolutio in theologiam*»
- entre derechos y deberes.
- entre autonomía y relación.

El pensamiento bíblico presenta una visión fundamental unitaria del hombre. Dicha unidad no significa que no se distinguen aspectos en el ser del hombre: el hombre es un ser único, material, y en concreto corpóreo o carnal; pero a la vez es un ser vivo, y como tal no autosuficiente, necesitado y por consiguiente deseoso, dotado de sentimientos, capaz de adoptar actitudes; razona, reflexiona, hace planes y toma decisiones; y, por último, y esto es lo más importante, está dotado de poder, es capaz de ser movido por Dios, de recibir de él la fuerza vital, de tener buen ánimo.

Estas características es fruto del «espíritu». En efecto, el poder del hombre no es algo que le venga por sí mismo, que posea como algo propio. Es el poder de Dios, la fuerza de su Espíritu la que hace potente al hombre. Esta noción es primordial y originariamente una noción teológica, más que antropológica. Viene a indicar la «fuerza de lo divino».

El hombre llamado a la configuración según Cristo, porque está constituido en su ser mismo por la llamada de Dios a la comunión con él, es un ser «**personal**». Su «ser persona» no es un añadido al ser hombre, sino una característica esencial de este ser. El hombre no es sólo algo, sino alguien, no sólo se pregunta qué es, sino sobre todo *quién* es. El lenguaje mismo nos muestra la diferencia entre el hombre y todos los demás seres que nos rodean. La insistencia de la doctrina de la Iglesia en la creación directa del alma por

Dios, apunta hacia la irrepitibilidad de cada hombre, que no es nunca un mero individuo de la especie.

El hombre es persona, quiere decir, por tanto, que es un sujeto, dueño de sí, libre y, en atención a ello, capaz de configurar su ser de modo creativo. No se puede olvidar que la noción de persona ha entrado en la teología y en el pensamiento cristiano en general no a partir de la antropología, sino de la cristología y de la doctrina trinitaria.

Las definiciones clásicas de la persona, a partir de la bien conocida de Boecio («*persona est rationalis naturae individua substantia*»), que después aceptó santo Tomás, si bien con modificaciones (traduciendo substancia por *subsistencia*), han insistido sobre todo en la individualidad del ser racional, en su irrepitibilidad e incomunicabilidad, en su relativa «independencia». Yo soy yo y no soy otro. Resulta llamativa la ausencia de la dimensión relacional en estas definiciones, cuando las personas de la Trinidad vienen definidas precisamente a partir de la relación. Por ello el pensamiento actual insiste a la vez en estas dos dimensiones como constitutivas de la persona, la individualidad y la autoposición y la apertura al otro, la comunicabilidad. Las dos son igualmente fundamentales y primarias. El yo y el tú se implican mutuamente.

En este punto ha desarrollado H.U. von Balthasar su noción de persona, que él quiere distinguir de la del «sujeto espiritual». Se puede hablar de persona, entiende él, cuando Dios dice a un sujeto espiritual quién es para él mismo, qué significa para el mismo Dios. Con ello lo eleva a la comunión con él, es determinado en su irrepitibilidad cualitativa. En Cristo recibe el hombre la «determinación teológica», que significa para el hombre recibir una «misión», un papel que desempeñar en el «drama» divino-humano. Lo cual sucede a partir de Cristo, en el que persona y misión se identifican. Por tanto, la noción de «persona» aplicada a los hombres sería la siguiente: se pueden considerar tales en cuanto participan de la misión de Cristo; es decir, el concepto de «persona» deriva así, para nuestro autor, de Cristo.

3.2. Llamada a vivir en estrecha relación de solidaridad con los otros, expresión de una auténtica eclesialidad.

El ser personal del hombre nos abre a su dimensión social. La referencia al otro es un acto tan primario como el de la propia irrepitibilidad y la autoposición. Ya las primeras páginas del Génesis nos muestran esta dimensión humana como esencial. Un primer elemento fundamental de esta referencia al otro se halla en la bisexualidad humana. La enseñanza bíblica confirma lo que nuestra experiencia cotidiana nos muestra y nos enseñan las diferentes ciencias humanas. En nuestra sociedad tan despersonalizada, aumenta paradójicamente el grado de dependencia mutua, y se siente la necesidad de «personalizar» las relaciones sociales marcadas a menudo por el anonimato. Pero la teología cristiana, además de recoger este dato, nos muestra cómo esta dimensión social del hombre afecta a nuestra relación con Dios.

En este sentido, abriendo puertas hacia la dimensión eclesial, bastará mencionar la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en la diversidad de funciones y carismas de cada uno para la común utilidad. Nuestra inserción en Cristo y nuestra participación en su vida acontece «socialmente». En la eucaristía alcanza su máxima expresión esta unión de todos con el Señor, en la participación de un mismo pan y de un mismo cáliz. No podemos tampoco pensar en la vida eterna sin tener en cuenta este elemento de la comunión fraterna. Por otro lado, visto desde su lado negativo, podríamos hacer referencia a la doctrina del pecado original como ruptura de la relación con Dios que provoca, a su vez, ruptura de la relación entre los hombres. En la misma línea hay que colocar las nociones de «estructuras de pecado», y otras.

3.3. Incluso en la distinción entre alma y cuerpo.

Las categorías antropológicas helénicas y prácticamente la distinción cuerpo-alma que ha entrado después en el cristianismo y en la cultura occidental, han encontrado un cierto eco por lo menos en el lenguaje bíblico, aunque en ningún momento pueden ser consideradas como dominante.

Por lo que respecta al Antiguo Testamento se suele citar el libro de la Sabiduría.

En el Nuevo Testamento encontramos la contraposición alma-cuerpo en un logion de Jesús (Mt 10, 28: «Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma: temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehenna»; en cambio en la versión lucana, Lc 12, 4-5, no se encuentra la distinción alma-cuerpo). En otras ocasiones el alma se asocia a la idea de la inmortalidad, cuando se habla de las almas de los difuntos (Ap 6,9; 20,4; Heb 12, 23). Pero, en general, en Pablo la antropología gira en torno al cuerpo. (Cf. por ejemplo 1 Cor 15,44ss). No podemos pensar que el Nuevo Testamento muestra una antropología de cuño helenista; pero las categorías que después adoptará la Iglesia no son totalmente ajenas al mundo bíblico.

La concepción del hombre como compuesto de alma y cuerpo, predominante en el mundo de influjo helénico en el que se propagó el cristianismo en los primeros siglos, fue aceptada por éste sin especial problema.

En la patrística, encontramos a muchos autores (Justino, Ireneo, Tertuliano) que harán girar su antropología sobre el cuerpo principalmente; él es preferentemente el hombre que ha de ser salvado, sobre él, en la resurrección, manifestará Dios de modo especial su potencia. Frente a la tendencia helénica de identificar el alma con el hombre, que se desarrollará también en el ámbito cristiano, se va a subrayar la unidad de los dos componentes; tanto el alma como el cuerpo son *del* hombre. Existe por tanto una unidad radical que es el punto de partida.

En otro punto hay que subrayar también la inspiración y la novedad cristiana del concepto de hombre en los primeros pensadores cristianos: es la noción de «espíritu». El hombre «perfecto» no es el que consta de alma y cuerpo, sino de alma, cuerpo y espíritu, donde este último elemento, en su complejidad teo-antropológica, es, al mismo tiempo, trascendente divino y necesario para nuestra perfección».

Sin que todas estas aportaciones hayan caído sin más en el vacío, hay que reconocer que la referencia, al menos explícita, cristológica y teológica ha ido desapareciendo en la concepción del hombre que ha sido general en largos períodos de la historia del cristianismo. Hay que reconocer que los esquemas platónicos han tenido un evidente influjo en el cristianismo.

Santo Tomás, con su fórmula del alma como «única forma del cuerpo», ha hecho sin duda una aportación de inestimable alcance a la antropología cristiana. Su concepción de la unidad del hombre, en la diferenciación entre alma y cuerpo, impide que ninguno de estos dos elementos por separado pueda considerarse el «hombre».

Su síntesis ha tenido un influjo determinante en la teología posterior, y alguna declaración magisterial solemne, en concreto la del concilio de Vienne (1312, Cf. DH 900 y 902), que se expresa en términos muy semejantes a los del Aquinate. Esta alma no es común a todos los hombres, sino individual, racional, intelectual e inmortal, como define el concilio Laterano V (1513, CF. DH 1440). En conjunto la Iglesia ha mantenido una concepción unitaria del hombre, frente al dualismo que considera negativamente el mundo material (idea compatible con la concepción creacionista), y contra el monismo de cualquier signo que reduce, sea en un sentido materialista sea espiritualista, las dimensiones del ser humano. Se subraya, además, el destino trascendente del hombre individual, porque su alma es inmortal en virtud de su naturaleza. Más recientemente el

Magisterio se ha pronunciado en el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* 14 indicando siempre la unidad: «Uno en cuerpo y alma, el hombre...».

En la teología y en el pensamiento modernos se insiste en que el hombre no «tiene» un alma y un cuerpo, sino que «es» alma y es cuerpo. Y en que tanto uno como otro son cuerpo y alma *del* hombre, que es uno; esta unidad debería ser el aspecto primario. Sólo a partir de ella cabe la distinción de estos aspectos o dimensiones, «momentos», nunca partes, de su ser. El hombre es cuerpo, es decir, existe en el espacio y en el tiempo, es parte de este cosmos, está abocado a la muerte; es alma, es decir, trasciende los condicionamientos de este mundo, es inmortal, y en último término todo esto tiene sentido porque el hombre es ser para Dios, está referido a él radicalmente. Hay una dimensión en el hombre irreductible a lo material y mundano, ontológicamente distinto de la realidad corporal. La fe cristiana mantiene esta concepción como algo irrenunciable, porque sólo así puede tener sentido la concepción del hombre creado a imagen de Dios, llamado a la comunión con Dios en Cristo y a la configuración con el Resucitado.

En efecto, es esencial a la visión cristiana de la trascendencia del hombre a este mundo la dimensión dialogal, la comunión con Dios. No se trata de una mera trascendencia del hombre en cuanto alma en las relaciones de este mundo, sino de la comunión con Dios, del «estar con Dios», del ver a Dios cara a cara. Expresiones diversas todas ellas de este aspecto esencial a la trascendencia humana a que nos referíamos. Naturalmente no se trata de hacer jugar lo dialogal o lo relacional contra lo ontológico o viceversa. Es legítimo el intento de considerar estos dos momentos en su unidad: Dios pudo crear un ser precisamente en cuanto lo llama a la comunión con él, y darle, con esta misma llamada, todas aquellas características y dimensiones «ontológicas» que necesita para responder a ella. El hombre es desde el comienzo un ser llamado por el Espíritu de Dios, y por esta misma llamada constituido en alma espiritual. Y por ello no será perfecto si no es en la aceptación del Espíritu. Es claro que este elemento, en cuanto divino, es trascendente. Pero ello no quiere decir que no sea esencial para la constitución misma del hombre que existe, el único que Dios ha creado, y que no se halla ni nunca se ha hallado en el estado de «naturaleza pura». Es la paradoja del ser humano que sólo alcanza su perfección más allá de sí mismo.

Por esta condición espiritual, por su alma, el hombre es inmortal. Así surge el problema del lugar que en este contexto ha de ocupar la idea de la inmortalidad del alma. En realidad, la idea del alma inmortal no se opone a la de la resurrección, sino que es de algún modo su presupuesto: garantiza la identidad del sujeto muerto y resucitado, hace que la intervención de Dios en la fuerza de su Espíritu en la resurrección de los muertos no sea una simple creación «*ex nihilo*», en la que sería imposible reconocernos a nosotros mismos. La inmortalidad se coloca así en la perspectiva de la resurrección. Desde ella tiene sobre todo sentido en la visión cristiana.

3.4. y de tutela de todo el creado.

Conclusión:

La palabra del hombre sobre Dios y sobre sí mismo, *en Cristo*, ¿va hacia una auténtica «*resolutio in theologiam*»?

APÉNDICE 1: CRISTOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA.

Está claro que el desarrollo del Nuevo Testamento está más en clave escatológica que protológica, pero no debemos olvidar que el primer Adán es figura de aquel que debe venir. Cuando algunos Padres (sobre todo Ireneo) han paragonado el Gén con Pablo, no es arbitrario, porque si toda la economía de la salvación se funda en Cristo debe haber una radical unidad entre creación y salvación. La vocación divina del hombre en Cristo, debe existir ya desde primer instante. De otro modo, la salvación sería algo ajeno e independiente de lo que es desde la creación. **Es preciso combinar dos exigencias: la novedad de Cristo y la unidad del proyecto de Dios.** La tarea de la teología está en profundizar la relación entre Cristo y el hombre, entre cristología y antropología (primero y segundo Adán).

K. Barth defiende la idea de que **todo lo que sabemos del hombre, lo sabemos a través de Cristo.** (cfr. Volumen III/2 de su *Kirchliche Dogmatik*): "Quién y qué cosa es el hombre se nos dice en la palabra de Dios en un modo no menos preciso y penetrante de quién y qué cosa es Dios". Jesús es el primero en el designio de Dios, y si se deja que Adán lo preceda es para orientarse todo a su salvación. Si aparecen otros aspectos que no provienen de la revelación, no nos dan al hombre real, sino al "hombre-sombra". Insistir en el plan universal de Cristo no significa caer en el "reduccionismo" de Barth, que termina por disminuir también el significado de Jesús (especialmente aguda es la crítica que le hace H. U. von Balthasar).

Para **K. Rahner**, "la cristología es el inicio y fin de la antropología"; desde el inicio el hombre existe porque el Hijo de Dios debía existir hecho hombre, pero también se debe admitir que los hombres podían existir sin la encarnación, porque ésta no viene exigida por la creación, aunque no podría existir sin la posibilidad de la encarnación misma, ya que la creación se funda sobre la posibilidad que Dios tiene de salir de sí mismo (haciéndose no-Dios). En la creación el Logos mediador ha establecido la "gramática" para su posible automanifestación. Por esto, el hombre se define a partir de la encarnación como: el ser que surge cuando la autoexpresión de Dios, su Palabra, se expresa por amor en el vacío de la nada sin Dios". Pero la cristología no sólo es el principio sino el fin de la antropología. A partir de la cristología trascendental Rahner propone: "**la cristología como antropología que se trasciende a sí misma y esta como cristología deficiente**". Después parte del preguntar del hombre, de su autotranscendencia, de su ilimitada apertura hacia Dios.

En la unión hipostática de Cristo, esta apertura llega a su máxima realización, donde se realiza el único e irreplicable don de la gracia (Espíritu Santo) para la humanidad, que se contiene en la idea del "salvador absoluto". La encarnación de Dios es el caso máximo de realización de la existencia humana; el hombre está necesariamente orientado hacia Cristo, y una vez que recibe el mensaje cristiano se da cuenta de que responde a sus planteamientos e inquietudes.

La crítica principal que se le ha hecho a Rahner es el de haberse quedado prisionero de su propio método (trascendental); acentuando tanto la subjetividad, no dejó espacio para la intersubjetividad. Y lo más fundamental, no parece bien salvada la absoluta gratuidad y novedad del evento Cristo.

Para evitar el peligro de reducir la cristología a la antropología y para rescatar la novedad de Cristo, **W. Kasper**, ha definido al hombre como **una esencia abierta que en Cristo recibe una concreta determinación de contenido.** Se piensa entonces, que radicalmente la esencia del hombre no estaría orientada hacia a Cristo.

Esta *indeterminación* parece desaparecer con la venida de Jesús, porque el hombre recibe en la gracia la plenitud de su naturaleza y su libertad trascendental; encuentra en la Pascua del Señor su más elevada realización, porque la esencia más profunda del hombre llega a su irrepetible y más alta realización: ser un amor que se autotrasciende y se aliena. La esencia humana recibe *alguna* determinación concreta: ser en recepción, su libertad que es liberada en Cristo, llega a su plenitud en la obediencia, en la disponibilidad para el amor. Jesús es una determinación de la apertura del hombre y por otro lado, en Jesús esta apertura llega a su más elevado cumplimiento. ¿Pero, Jesús significa la plenitud de la esencia humana si es sólo *una* determinación de esa? Es más lógico decir que *la* determinación, -para abrir la relación con la protología- es Cristo. ¿Qué relación hay entre el primer Adán y el segundo? Kasper responde que la determinación escatológica es Cristo, hacia el cual el hombre está abierto desde siempre. Si Adán es comprendido por Pablo a la luz de Cristo, del mismo modo a partir de Adán se ve también el significado de Jesucristo, por eso Kasper articula las relaciones entre cristología y antropología en tres puntos: la cristología presupone la antropología; la cristología presupone al hombre como un ser abierto y capaz de elevación y la determinación y consumación cristológica del hombre es simultáneamente la crisis de la autodeterminación que el hombre se ha dado como pecador (el éxodo y la "metanoia" rompen el pecado que atrofia al hombre, la *Pascha Domini* es el camino para la realización perfecta del hombre).

W. Pannenberg acentúa más el aspecto protológico desde Cristo. En la "esencia" de las cosas y del hombre, la fe cristiana ha supuesto una concepción nueva del hombre: lo que es determinante no es el estado primordial, ni una "naturaleza esencial", sino **la novedad de Cristo**, que **presupone la sustitución de toda forma anterior del ser humano con una forma fundamentalmente nueva**. La teología de los Adanes presupone la interpretación de los inicios, al ver el primero a la luz del segundo (2 Cor 4, 4) donde la semejanza se adquiere sólo mediante el bautismo (Rm 8, 29; Cf. Col 3, 10). En Pablo continúa presente la concepción tradicional, según la cual la semejanza con Dios ha caracterizado siempre al hombre... La discordancia entre las afirmaciones es resuelta en la teología primitiva concibiendo a Cristo como el original según el cual ha sido creado el hombre "a imagen, esto es, como copia de Dios". De ahí que el hombre se entienda como historia orientada hacia la salvación manifestada en Cristo y el punto de partida "natural" como apertura a este destino futuro. Cristo no determina únicamente la esencia abierta del hombre, sino hace ver que esa "esencia" está desde el inicio abierta hacia el destino de salvación inaugurado por Cristo. Así concluye Pannenberg uniendo el tema del segundo Adán con el de la imagen (1 Cor 15, 49; Gén 1, 26). Si la verdadera imagen de Dios es Cristo, el primer Adán no puede prescindir, en cuando creado a "imagen y semejanza de Dios", del Segundo.

Es lo que hicieron los teólogos antiguos (sobre todo la línea asiática al no aceptar la idea filosófica del hombre), uniendo la lectura unitaria del Antiguo y Nuevo Testamento para descubrir en ambos el designio de Dios.

En la dialéctica continuidad-discontinuidad entre el primer y segundo Adán no se puede olvidar que está al centro la cruz (con su existencialización para el bautizado).

Conclusión:

1. **Un presupuesto: El hombre como sujeto libre.** A partir de su experiencia humana es válido hacer afirmaciones sobre sí aunque no se llegue a la profundidad del designio de Dios. El orden de la creación está orientado al de la gracia, pero este último no se deduce de los contenidos del primero (es don).

2. **Una superación.** A la luz de Cristo no se puede despreciar el conocimiento del hombre por otros caminos (vs. Barth), al contrario, es profundamente reinterpretado. El hombre como sujeto personal y libre al comunicarse con Dios muestra su libertad, se realiza en respuesta al amor de Dios que nos ha dado a su Hijo (K. Rahner). En Cristo no sólo se colman nuestras esperanzas, sino más de cuanto podemos pensar (W. Kasper).

3. **Una revelación.** La cristología revela el sentido de la antropología, Cristo revela la verdadera esencia del hombre, lo que somos desde el inicio (protología). La radical novedad de Cristo no quiere decir que el hombre haya tenido otra posible determinación al margen de Cristo. La libertad de Dios, maximizada en el don de su Hijo, significa la fidelidad a sus designios (en la elección realizada en Cristo antes de los siglos). El es y ha sido siempre la única determinación del hombre. Hay una profunda unidad entre creación y salvación (Cf. Col 1,15-20), pero no pueden confundirse ni reducirse una a la otra.

Desde siempre se sabía que el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios, pero sólo con la venida de Jesús se ve la verdadera realización de tal afirmación (Ireneo). «Cuando Dios modelaba al primer Adán del barro, pensaba ya en su Hijo que habría de hacerse hombre y ser así el Adán definitivo»⁶.

⁶ L.F. LADARIA, «Antropología», DTF, 94.

Bibliografía

COLZANI, G., *Antropologia teologica. L'uomo paradossoso e mistero*, Bologna 1997.

FARRUGIA, M., *Antropologia teologica. Sussidi per le Lezioni (ad uso degli studenti), 1998-1999², 103-166.*

IAMMARRONE, G., *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e Cristologia*, Roma 1989.

KASPER, W., «Cristología y Antropología», in *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 266-296

LADARIA, L.F., «El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II», in *Vaticano II: Balance y perspectivas*, ed. R. Latourelle, Salamanca 1989, 605-714.

—————, ***Introducción a la Antropología Teológica, Estella (Navarra) 1992, 59-93.***

—————, «El hombre creado a imagen de Dios», in *Historia de los Dogmas, II. El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 75-115.

—————, *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato, 1998².

PANNENBERG, W., *Teología Sistemática, II*, Madrid 1996, 189-251.

RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1989⁴.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios*, Santander 1988.

SANNA, I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo (Milano), 1994, 143-166.

TESIS 14a: El hombre imagen de Dios - ESQUEMA

1. Principio hermenéutico:

- «Solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre» (GS 22).
- Ratzinger: «*resolutio in hominem*» ↔ «*resolutio in theologiam*».

2. Imago Dei:

2.1. Antiguo Testamento:

- **Gén 1, 26-27:** «Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en la aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó».
- G. Von Rad:
 - El dominio y señorío del mundo como contenido.
 - Importancia del destino y misión.
- C. Westermann:
 - El dominio y señorío del mundo como consecuencia.
 - Importancia de la relación con Dios mismo.
- Otros textos: Eclo 17,1ss; Sab 2,23s.
- Vocabulario: *Basar, Nefes, Ruah* y *Leb*.
- Conclusión: clave **protológica** (inicio-creación).

2.2. Nuevo Testamento:

- Textos: Rom 8,29; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18; Col 3,9b-11; 1 Jn 3,2
- Conclusión: clave **crisológica** (Cristo) y **escatológica** (fin).

2.3. Santos Padres:

2.3.1. Escuela Alejandrina: modelo es el **Hijo preexistente**, la imagen es el alma.

- Filón de Alejandría: doble creación:
Gén 1,26 («hecho») y Gén 2,7 («plasmado»).
- Clemente de Alejandría y Orígenes.

2.3.2. Escuela Africana-Asiática: modelo es el **Verbo encarnado**.

- No separación, sino unidad, de la doble creación: una única creación.
- Autores: Ireneo y Tertuliano.

2.3.3. Común a ambas escuelas:

- Distinción entre la «imagen» (estática, por la creación) y la «semejanza» (dinámica, que se actualiza y se progresa hasta llegar a la perfección).

2.4. S. Agustín y Tomás de Aquino: a imagen de la **Trinidad**.

- San Agustín: «*Imago Trinitatis*». En la exégesis de Gén 1,26-27 se insiste no tanto en el «hagamos» (obra trinitaria) sino en el «a imagen *nuestra*» (por tanto, a imagen de la Trinidad).
- Santo Tomás de Aquino: el hombre imagen de la Trinidad, presencia de Dios en el alma.

2.5. Concilio Vaticano II: relación con Cristo.

- Textos: GS 12 (concepciones actuales del hombre); GS 17 (la imagen y libertad); **GS 22** (Cristo-Hombre); GS 34 (valor de la actividad humana); GS 38 (autonomía del hombre); AG 7 (imagen en perspectiva escatológica); NA 5 (universalidad del ser imagen).

3. Imago Christi:3.1. Ser personal, único e irrepetible.

- Relación con el tema de la libertad.
- Concepto primariamente trinitario y cristológico (sentido de relación).
- Posteriormente aplicado al hombre (importancia de la individualidad)
 - Boecio: «*persona est rationalis naturæ individua substantia*».
 - Santo Tomás de Aquino: cambia la «*substantia*» por «*subsistencia*».
- Concepción de H.U. von Balthasar sobre la persona (a diferencia del sujeto intelectual) y la misión dada por Dios que la cualifica.

3.2. Dimensión social-eclesial.3.3. Distinción alma-cuerpo, en unidad.

- Antiguo Testamento: Sabiduría.
- Nuevo Testamento: Mt 10, 28.
- Tomás de Aquino: «el alma es la única forma del cuerpo».
- Magisterio:
 - Concilio de Vienne: asume la definición de Santo Tomás de Aquino.
 - Concilio V Laterano: alma «individual, racional, intelectual e inmortal».
 - Concilio Vaticano II: GS 14.

Apéndice: Cristología y Antropología

- K. Barth: cristocentrismo radical.
- K. Rahner: la cristología es el inicio y fin de la antropología.
- W. Kasper: esencia abierta que recibe de Cristo una determinación concreta.
- W. Pannenberg: novedad de Cristo.