

---

# La imagen de Dios en el hombre. Consideraciones en torno a la cuestión en W. Pannenberg

*The Image of God in Man. A Discussion on Pannenberg  
Position*

RECIBIDO: 16 DE MAYO DE 2013 / ACEPTADO: 30 DE SEPTIEMBRE DE 2013

---

Cecilia ECHEVERRÍA

Universidad del Istmo  
Guatemala  
cefalla@unis.edu.gt

**Resumen:** El hilo conductor es la relación intrínseca entre imagen y destino para W. Pannenberg, cuya consecuencia fundamental consiste, según la autora del artículo, en la concepción de persona humana como *esse ad Deum*, un ser en cuyo origen se halla inscrita también su finalidad. El hombre ha recibido un don al ser *imago Dei*, y eso le da un valor inestimable; pero también existe en su estructura una «disposición» para el desarrollo de ese don. El teólogo contemporáneo W. Pannenberg intenta mostrar que el destino del hombre ha hallado cumplimiento por anticipado en la encarnación de Dios en Jesucristo, y ello constituye la clave para interpretar dinámicamente la imagen de Dios en el hombre.

**Palabras clave:** Imagen de Dios, Pannenberg, *esse-ad-Deum*.

**Abstract:** The leit motiv of this article is the intrinsic relation between image and destination according to W. Pannenberg, whose essential consequence consists, as the author states in her article, in the conception of the human person as *esse-ad-Deum*, a being in whose origin is registered also its purpose. Man has received a gift to be *imago Dei*, and that gift is invaluable; but there is also in its structure a «disposition» for the development of that gift. The contemporary theologian W. Pannenberg tries to demonstrate that man's destiny has found its compliance in advance with God's incarnation in Jesus Christ, and this is the key to interpret dynamically the divine image of man.

**Keywords:** Image of God, Pannenberg, *esse-ad-Deum*.

## I. INTRODUCCIÓN

A comienzos del siglo XIX, el poeta Rilke intuía con unos bellos versos la insondable riqueza del ser humano: «¡Oh misterio insondable, no encontramos lo que somos y buscamos, nunca somos lo que hallamos!»<sup>1</sup> No cabe duda de que la persona humana intuye en sí misma la riqueza originaria de que está dotada y la busca consciente o inconscientemente; y cuando por fin la capta, descubre que lo hallado no se corresponde con la plenitud que buscaba, y entonces, sigue rastreando. Es la perenne indagación en la que se afana el hombre. Intuye en sí mismo algo inédito, no sujeto a la determinación de genes ni al color de la piel, pero no logra aferrarlo, se le escurre de las manos. Esta búsqueda continua –por momentos, ansiosa–, y regida en los últimos tiempos por la desorientación, ha ido plasmando en la conciencia contemporánea la convicción difusa de que la imagen del hombre necesita una profunda restauración<sup>2</sup>.

El hombre es un amasijo de dignidad y miseria. Consciente de sus logros, pero también de sus límites; de su coraje, pero también de sus miedos; de sus conquistas, pero también de sus fracasos; del hecho de ser único e irreplicable, pero al mismo tiempo no indispensable. El hombre se siente dividido, disgregado por los conflictos que laten en su estructura íntima y, a la vez, aglutinado por la unidad de un fin. Su dignidad convive estrechamente con su miseria.

La literatura, por ser un acervo de ideas y de sentimientos, de vidas humanas y de experiencias, es un medio para aprender humanidad, un camino para conocer a fondo al ser humano y así entenderlo mejor. Constituye una fuente antropológica privilegiada que rinde tributo a la esencia de lo humano en todos sus acentos, pliegues y matices. Gracias a la literatura se puede penetrar en los estratos nucleares de la vida humana y clarificar su sentido.

<sup>1</sup> RILKE, R. M., *Elegías de Duino, Los Sonetos a Orfeo y otros Poemas, seguido de Cartas a un joven poeta*, Barcelona: Herder, 2000, 89.

<sup>2</sup> Sobre la centralidad de la persona y el valor de la vida, véase, por ejemplo, CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*; JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 1979; GEHLEN, A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Feltrinelli, 1983; GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Salamanca: Sígueme, 1991; PANNENBERG, W., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; MORICONI, B. (ed.), *Antropologia cristiana, Bibbia, teologia, cultura*, Roma: Città Nuova, 2001, 450; SHÖNBORN, Ch., *El Icono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid: Encuentro, 1999.

En las obras literarias de autores clásicos se perfila nítidamente esta contradicción paradójica del espíritu humano. Calderón de la Barca en su obra *La vida es sueño* hace palpitar intensamente en su protagonista esta discordancia psicológica. Segismundo es contradictorio: es hombre y es fiera, nació libre y está preso; es heredero legítimo del trono, pero está privado de ese privilegio. Don Quijote de la Mancha, el célebre personaje de Cervantes, también es contradictorio: está loco, pero a la vez cuerdo; hace disparates, pero dice verdades tan profundas y ciertas que nadie es capaz de negar. Ambos encarnan la perenne discrepancia humana, por la que pensamos que vivir es soñar y soñamos para vivir seguros de que los sueños no son más que eso: sueños y, sin embargo, nos hacen vivir. El mérito incomparable de los clásicos de la literatura estriba en haber sabido entretejer, con la música de las palabras, lo miserable y lo sublime, lo grande y lo ruin, lo relativo y lo absoluto, lo descartable y lo insustituible del ser humano.

El escenario en que inicia su singladura el siglo XXI es un mundo secularizado y dominado por la desorientación sobre el ser humano. Empero, también esta época se ha visto enriquecida por figuras que, como faros en el horizonte, buscan dar respuesta consistente a los nuevos retos que la crisis de la antropología presenta. Éste es el caso del teólogo alemán Wolfhart Pannenberg que, desde su cátedra de Teología sistemática de la Facultad evangélica de la Universidad de Munich, ha edificado un sólido sistema filosófico-teológico sobre las ruinas que dejó Nietzsche, entre otros, en su derribo de Dios y de la razón humana.

Wolfhart Pannenberg nació en Stettin (entonces, Alemania; hoy, Polonia) el 2 de octubre de 1928. Participó en la defensa de su patria en los últimos días del III Reich, y tuvo que huir a Alemania Occidental. Estudió filosofía y teología en Berlín, Gotinga, Basilea y Heidelberg. En los primeros pasos de su trayectoria fue seguidor de Karl Barth, de quien fue alumno. Con G. von Rad formó el llamado «grupo de Pannenberg» o de Heidelberg. Se reconoce opositor de la teología existencial de Bultmann. En 1956 tomó posesión de la cátedra de teología sistemática de la facultad evangélica de la Universidad de Munich, que ocupó hasta 1994. Pertenece, junto con von Rad, Bultmann, Metz, Moltmann, etc., a una generación de teólogos protestantes de gran espesor teórico. Interlocutor notable en el diálogo ecuménico contemporáneo, del que se han hecho eco teólogos católicos como Congar, Rahner, Schillebeeckx, Scheffczyk, Ratzinger, Von Balthasar, etc. Su apología del cristianismo está hecha a base de coherencia y argumentación racional. Pan-

nenberg es el teólogo protestante que con más intensidad ha estudiado la doctrina y la teología católica, sintonizando con ella hasta el punto de reconocerse «filocatólico»; lo cual le ha reportado ásperas críticas por parte de los protestantes<sup>3</sup>.

## II. CONTENIDO ANTROPOLÓGICO IMPLÍCITO EN LA IDEA BÍBLICA DE IMAGEN DE DIOS

En la obra de Pannenberg, el cristianismo se presenta como la intervención de Dios en la historia humana que ha alcanzado su más alta culminación en la persona de Jesucristo<sup>4</sup>. La revelación de Dios comienza con la creación del hombre «a imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26). Esta verdad teológica, narrada por el relato sacerdotal del Génesis, es el fundamento antropológico alrededor del cual giran todas las otras verdades teológicas sobre el hombre. Por ser imagen de Dios, el destino del hombre es la comunión con Él, que encuentra su consumación en la conformación con la imagen de Cristo. El acontecimiento central de Jesús de Nazaret representa la luz que descubre, descifra y da a conocer el ser del hombre mismo. Sólo a través de Cristo, imagen perfecta de Dios Padre, encuentra su consumación el destino del hombre como imagen de Dios<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> En 1961 publicó, junto con otros de su círculo, *La revelación como historia*, obra que supuso un desafío para las teologías dominantes en Alemania: la barthiana y la existencial. Desde entonces ha ido desarrollando su monumental proyecto teológico desde distintos campos: en el campo cristológico (*Fundamentos de Cristología*, 1964); en el de los fundamentos epistemológicos (*Teoría de la ciencia y teología*, 1973); en el de los fundamentos antropológicos de la teología (*El hombre como problema*, 1962; *El destino del hombre*, 1978; *Antropología en perspectiva teológica*, 1983); y también en el campo ecuménico y de la ética (*Ética y eclesiología*, 1977). El horizonte sistemático aparecía ya en *Teología y Reino de Dios*, 1971, y en los dos volúmenes de *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, de 1967 y 1980 (este último no traducido). En 1991 vio la luz la colosal obra titulada *Systematische Theologie*, en 3 volúmenes. (Sobre la trayectoria vital e intelectual puede consultarse, entre otros: FRAJÓ, M., *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid: Cristiandad, 1986; MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Introducción al volumen II de Teología sistemática*, Madrid: UPCO, 1996, XI-XVIII).

<sup>4</sup> El cristianismo, para Pannenberg, se presenta también como algo consistente, capaz de afrontar la crítica más exigente: «el Cristianismo no puede renunciar a su pretensión de verdad» (*Teología sistemática*, vol. II, cit., y 9 del prólogo). Pannenberg valora las conquistas del intelecto humano y se propone «dar razón de la propia esperanza» (1 Pe 3,15), ofreciendo razones y motivos profundos para creer. Cfr. O'CALLAGHAN, P., «Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth», *Irish Theological Quarterly* 66/1 (2001) 19-49.

<sup>5</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 227.

El objetivo de este artículo es mostrar la raíz de la personalidad del hombre en la relación icónica con Dios. Existe una correspondencia intrínseca entre ser imagen de Dios y la vocación o destino a la comunión con Él. La relación icónica será la base sobre la que se asiente la constitución ontológica del hombre: su *esse-ad-Deum*, su ser-para-Dios. Una relación de dependencia absoluta que no degrada al hombre sino que constituye el fundamento de su dignidad. La dependencia de Dios es la que libera al hombre de cualquier otra dependencia: porque depender de Dios nos hace no depender de nadie ni de nada más, ni siquiera de otro hombre. El hombre es la criatura más perfecta sobre la tierra y ha sido hecho su administrador; sólo de él se dice que es imagen divina.

El «ser imagen de Dios» no le viene al ser humano desde fuera, no es algo añadido, sino que constituye su estructura individual esencial. No creó Dios primero al hombre para luego imprimirle su imagen. El hombre y la mujer no *tienen* una imagen de Dios; *son* desde un principio, en su unidad de cuerpo y espíritu, imagen divina.

La categoría de «imagen» incluye una relación recíproca con Dios: no es sólo el hombre el que con ella queda referido a Dios; es el propio Dios quien hace partícipe al hombre de su conocimiento y amor, y le comunica su vida divina. Dicho con otras palabras, la expresión «imagen de Dios» manifiesta que Dios es el tú ineludible del hombre, pero también que, a la inversa, el hombre es el tú de Dios; éste ha querido reflejarse en aquél como en un espejo. En última instancia, lo que aquí comienza a insinuarse (que el hombre pueda ser el rostro desvelado de Dios) es que sólo en la plenitud del Verbo encarnado, auténtica imagen y gloria de Dios (cfr. 2 Cor 4,4-6), se ha revelado el significado escondido de la misteriosa imagen del Dios uno y trino que es el hombre. La relación icónica con Dios está apuntando prolepticamente a la cristología.

Los relatos bíblicos sobre el hombre como imagen de Dios describen someramente la semejanza con la esencia eterna de Dios y constituyen una reflexión sobre el *esse-ad-Deum* que se halla referido a Dios de forma especial. Cuando el relato sacerdotal explicita que el hombre fue creado «a imagen y semejanza» de Dios está asentando una profunda verdad teológica, una declaración sobre el ser humano y la estructura antropológica que lo constituye radicalmente. Significa no sólo que el hombre ha sido hecho, sino que ha sido destinado o llamado a una vida de relación con Dios, entendido como comunión. Y que esta destinación o vocación sustenta de tal modo la raíz de su existencia que lo constituye intrínsecamente en persona.

### III. LA IMAGEN DE DIOS EN PANNENBERG COMO FUNDAMENTO DE LA PERSONALIDAD HUMANA

La persona humana es un ser limitado capaz de autopoerse y autodonarse en cuanto que es un subsistente de naturaleza humana. Que sea capaz de autopoerse significa que la persona es dueña de sí, independiente y autónoma. Que sea subsistente significa que subsiste *per se*, es decir, que no está a disposición de otro ser sino de su propio ser personal. Ser persona es también ser capaz de diálogo y amor; es ser capaz de experimentarse en el otro, en el tú, como misterio de un ser-en-sí que no se agota en nada de lo que el otro puede percibir desde fuera<sup>6</sup>. El ser del hombre como imagen de Dios no se agota en el hecho de tener autoconciencia, tampoco en el de ser capaz de distinguir y afirmar el propio yo frente a los demás. Tampoco alguien deja de ser persona cuando su autoconciencia no se ha manifestado todavía, o no se manifestará nunca. No es la autoconciencia lo que funda la personalidad sino la relación icónica con Dios abierta a un destino eterno<sup>7</sup>.

Se puede decir que el «yo humano» sólo alcanza su realización plena frente al «Tú» de Dios que lo ha creado. El «yo» humano se realiza y se perfecciona en el «Tú» divino, en el rostro del que es icono porque refleja ya aquí quién es el Padre. «La integridad de la propia vida, independientemente de su fragmentaria realización en cada instante, sólo se encuentra en la relación con su Creador<sup>8</sup>».

El tratamiento teológico-trinitario que Pannenberg desarrolla del concepto de persona supone que la persona se constituye subjetivamente en cuanto tal por la relación con Dios, o por la alienación de sí mismo que comporta negar a Dios y apartarse de su destino. «Todo hombre es persona por su especial relación con Dios: bien (como Jesús) abierto a la comunión con Dios, bien cerrado a ella en contra de su propio destino<sup>9</sup>». El punto problemático, que requeriría una atenta ponderación pero que nos desviaría de la temática central de este artículo, consiste en aplicar por igual a Dios y al hombre la noción de persona sin tener en cuenta la analogía. Pannenberg postula que el concepto de persona sufrió una «ampliación antropológica» bajo la influencia de la teología trinitaria puntualizando que lo específico de la persona, a partir

<sup>6</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 214.

<sup>7</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 214.

<sup>8</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 216.

<sup>9</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 216.

del advenimiento de la encarnación, vendría determinado por sus relaciones con Dios y con los demás. «Si el ser personal de Jesús es el del Hijo eterno en relación con el Padre, también cada hombre es persona por la relación con Dios que funda la totalidad de su ser, ya por participación en la relación filial de Jesús con el Padre, ya en la emancipación de esa relación; pues, incluso al apartarse de Dios, permanece el hombre ligado a su destino a la comunión con Dios<sup>10</sup>».

Afirmar que la constitución objetiva del ser personal viene determinada por la relación es una cuestión no esclarecida aún por la investigación filosófica y de índole bastante discutible. Si definimos a la persona como un ser que se posee a sí mismo y es capaz de donarse en plenitud, no cabe duda de que en Jesucristo se cumple adecuadamente esta noción, pues Cristo, en cuanto Dios, es infinitamente perfecto y, por tanto, posesión absoluta de sí mismo y total autodonación trinitaria. Pero ¿podríamos decir lo mismo del hombre? No parece así, a menos que sigamos una interpretación analógica del concepto de persona. La nota constitutiva de la personalidad es la subsistencia y en el ser humano la subsistencia radica *in nuce* en la substancia (aquello que está debajo) y no en la relación, aunque como sustancia perfecta constituida objetivamente sólo pueda alcanzar su realización subjetiva estableciendo relaciones personales con Dios y con los demás hombres. El Hijo eterno del Padre, en cambio, es una relación subsistente, porque constituye una relación que subsiste como distinta del Padre y del Espíritu Santo en relación de oposición, y en cuanto que es subsistencia relativa constituye una persona, aunque, por la simplicidad divina, la relación se identifica con la sustancia divina y no se distingue más que con distinción de razón<sup>11</sup>.

La realización subjetiva de la persona humana acontece en el encuentro con el otro y se verifica en clave dialógica. Por encima del mundo físico, la persona en el encuentro es capaz de superar la soledad y el sinsentido porque es capaz de hablar. La persona transforma las cosas en lenguaje y presta su voz a las demás criaturas sin habla para que puedan alabar a Dios. No deja de ser significativo teológicamente el hecho de que en el contexto del relato sacerdotal Dios dirija la palabra solamente a la primera pareja humana (Gn 1,28: «y les dijo Dios»; Gn 1,29: «yo les doy»). Dios aparece en el Génesis hablando con alguien. Esto quiere decir que la vida humana desde sus orígenes es diá-

<sup>10</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 216.

<sup>11</sup> Cfr. MATEO-SECO, L., *Dios Uno y Trino*, Pamplona: Eunsa, 1998, 609.

logo con Dios. El ser humano es ante todo un «oyente de la palabra»<sup>12</sup>. El hecho de que Dios establezca un diálogo con el hombre viene a subrayar su vocación o destino a la comunión con Dios. Él es alguien capaz de entender a Dios y de responderle<sup>13</sup>, es alguien dialogal. La opacidad de lo meramente físico se convierte, por la persona, en transparencia. Hay algo en la persona que va más allá de las cosas. Ese algo no es el mundo, no es algo intramundano, es lo que Pannenberg llama destino a la comunión con Dios y lo que la constituye en imagen de Dios, en una imagen personal llamada a la comunión con un Dios tripersonal<sup>14</sup>.

#### IV. EL PASO DE LA IMAGEN-COPIA A LA IMAGEN-MODELO

La fijación del significado de las palabras «imagen» y « semejanza » que emplea el relato sacerdotal del Génesis ha ocupado extensamente a teólogos y exégetas cristianos.

Inicialmente los exégetas se dividen en dos frentes: los que consideran que los términos del código sacerdotal «imagen» y «semejanza» son sinónimos, y los que hablan de una diferencia de significado pretendida deliberadamente por el autor sagrado. San Ireneo de Lyon (130-200) es el primero en distinguir entre imagen y semejanza, significando respectivamente el parecido natural y sobrenatural del hombre a Dios. Ésta es la postura que prevalece en la patrística oriental y occidental hasta la Edad Media. Según la distinción categorial que establece Ireneo, la semejanza se perdió con el pecado original y la imagen permanece como tal.

<sup>12</sup> Así lo consigna el Antiguo Testamento, donde quien no tiene esa capacidad responsorial activa es un hombre acabado (Sal 38,14.15: el moribundo es «como un sordo», «como un mudo»). Salomón pide a Yahvé «un corazón que escuche» (1 Re 3,9), y Dios llama al hombre singular a la existencia (Dt 6,4-9; 30,15-20), para dialogar con él. También los evangelios confirman este rasgo dialogal: serán dichosos los 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; cfr. Mt 10,31; 12,21). (Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 63). Así se titula también el conocido libro de RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, Barcelona: Herder, 1967.

<sup>13</sup> Cfr. BÁEZ, S. J., «L'uomo nel progetto di Dio: Gn 1-3», en MORICONE, B. (ed.), *Antropologia cristiana*, Roma: Città Nuova, 2001, 178.

<sup>14</sup> Sobre el hombre como imagen del Dios trinitario puede verse ARANDA, A., *Identità cristiana: i fondamenti*, Roma: EDUSC, 2007, 133-178.

San Agustín (354-430) es el primer representante de la tradición patristica occidental que no hace distinción entre imagen y semejanza. No es éste el caso de Santo Tomás (1225-1274), quien dedica considerable atención al tema de la imagen divina en el hombre. Asume y desarrolla la distinción que hace Anselmo de Laón entre *vestigium* (seres inanimados y no racionales), *imago creationis* (racionalidad humana, reflejo de la divina), *imago similitudinis* (racionalidad humana, reflejo de la Trinidad: memoria, inteligencia, amor) e *imago recreationis* (el hombre en gracia)<sup>15</sup>. Además, «distingue en su exposición de esta cuestión una doble forma de semejanza: una más general, que sólo concierne a la relación de imagen, y otra añadida a la idea de imagen (*ut subsequens ad imaginem*) en cuanto que la imagen puede ser más o menos semejante con lo representado»<sup>16</sup>.

La doctrina de la reforma protestante y de la post-reforma se apartó de Ireneo y tomó como idénticas las nociones de imagen y semejanza. Debido a tal identificación, al perderse la semejanza de Dios con el pecado, tuvieron que admitir la pérdida también de la imagen. Karl Barth (1886-1968), concretamente, minimiza la tesis de la imagen e interpreta las expresiones de Gn 1,26 como un simple modo de señalar la diferencia entre Creador y criatura<sup>17</sup>.

Con el fin de preservar indemne la comprensión del hombre en cuanto tal, Pannenberg hace suya la distinción de Ireneo<sup>18</sup> entre imagen-copia e imagen-modelo. La imagen-copia sería Adán y la imagen-modelo sería Cristo. Esta distinción ya había sido preparada por la interpretación judía de Gn 1,26 al referir esta afirmación a la sabiduría pre-existente<sup>19</sup> y a la participación en ella del don de sabiduría por el *nous*<sup>20</sup>. Sin embargo, la doctrina cristiana de la imagen de Dios en el hombre ha de tener necesariamente en cuenta las afir-

<sup>15</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 237.

<sup>16</sup> *Summa Theologiae* I, 93, 9.

<sup>17</sup> Cfr. MORALES, J., *El misterio de la creación*, Pamplona: Eunsa, 1994, 214.

<sup>18</sup> Ireneo de Lyon (130-200) es el primero de los Padres que hace una teología de la imagen y semejanza (en *Adversus haereses* IV-V, principalmente), abriendo así el camino a los Padres griegos y latinos. A mi modo de ver, éste es el motivo por el que Pannenberg lo toma como punto de referencia básico: «Esta teología de la imagen es la base antropológica de la teología histórico-salvífica de Ireneo» (PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 234).

<sup>19</sup> Sab 9,9: «Contigo está la sabiduría que conoce tus obras, que estaba presente cuando hiciste el universo, y sabe lo que es agradable a tus ojos y conforme a tus mandatos».

<sup>20</sup> Sab 9,2: «y con tu sabiduría formaste al hombre, para que dominara sobre las criaturas hechas por tí».

maciones paulinas sobre Cristo, como imagen de Dios, en la que han de transformarse todos los demás hombres para explicar el destino del hombre en general a conformarse con la imagen de Dios. «Hay que unir la permanente realidad de la creación del hombre a imagen de Dios con la interpretación de la tesis paulina, según la cual, el hombre en cuanto tal no es la imagen de Dios, sino solamente Jesucristo, y todos los demás hombres necesitan renovar su relación con Dios de acuerdo con esta imagen»<sup>21</sup>, con el original primitivo que sería la imagen modelo.

¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo conectar la imagen-modelo o el original primitivo con la imagen-copia? La respuesta se encuentra en el hecho de que Gn 1,26 (y también Gn 5,1 y Gn 9,6) califica al hombre no como «imagen de Dios» sino como ser creado «a» imagen o «según» la imagen de Dios. Aquí se halla implícita la diferencia entre imagen-modelo e imagen-copia: el hombre es imagen-copia de Dios.

¿Cómo relacionar entonces la imagen-copia con la imagen-modelo? Mediante la semejanza con el modelo. La semejanza puede ser mayor o menor; cuanto mayor sea la semejanza tanto más clara será la imagen y más intensa la presencia del modelo en ella<sup>22</sup>. «La semejanza es entonces constitutiva para la esencia de la imagen, no se puede prescindir de la semejanza, pues hace que la copia del modelo se convierta en imagen en sentido más alto»<sup>23</sup>. Cristo es la imagen perfecta de Dios, el original primitivo, y el creyente debe conformarse con el modelo. No debe hablarse de imagen de Dios, advierte Pannenberg, pensando en un estado de perfección paradisíaca que se perdió con el pecado de Adán, sino pensando en Cristo. La imagen de Dios en el hombre ha hallado su cumplimiento perfecto en la persona de Jesucristo. La concepción plena del hombre como imagen de Dios no se puede obtener sólo a partir de una lectura veterotestamentaria: se impone la interpretación cristológica. Hay que acudir al nuevo testamento, donde está el

<sup>21</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 233.

<sup>22</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 234.

<sup>23</sup> Según algunos exégetas el binomio «imagen»-«semejanza» es una distinción deliberada del hagiógrafo con el fin de mitigar al segundo sustantivo. Dado que en las culturas semitas la imagen tiende a identificarse con lo imaginado, incluso a desplazarlo, decir que el hombre es *tselem* de Dios sería una expresión demasiado fuerte. De la tendencia a identificar la representación y lo representado surgió la prohibición de imágenes vigente en Israel (Ex 20,4) y, todavía hoy, en el Islam. Véase, RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El hombre imagen de Dios, Antropología teológica fundamental*, 44; AUZOU, G., *En un principio Dios creó el mundo*, Estella: Verbo Divino, 1976, 265.

original primitivo, que es Jesucristo, la imagen perfecta del Padre<sup>24</sup>. La auténtica e invisible imagen del Padre asume en la encarnación una humanidad creada a imagen de Dios. Después de la encarnación es imposible separar: no se puede entender al hombre en cuanto tal, en su constitución intrínseca, si no es a la luz de Cristo, la imagen perfecta de Dios Padre. Sólo en la figura de Jesucristo se ha manifestado con toda claridad la imagen de Dios en el hombre<sup>25</sup>. Sólo en Cristo se encuentra la clave de interpretación del hombre como imagen.

Ireneo tiene el mérito de haber establecido sobre la base de una antropología enraizada en el cuerpo, «un lazo de unión de las afirmaciones veterotestamentarias sobre la creación del hombre con las del nuevo testamento sobre Jesucristo como imagen de Dios y sobre el destino del hombre a transformarse en esta imagen»<sup>26</sup>. Lo que define al hombre no es ni un enunciado abstracto ni el Adán del antiguo testamento, sino Jesucristo, «la imagen de Dios», el nuevo y verdadero Adán. «Sólo es específicamente cristiana la tesis de la *encarnación* en un hombre de la imagen divina preexistente, junto con la consideración de que sólo así logra el hombre el destino que lo distingue entre todas las demás criaturas»<sup>27</sup>. Ireneo logró vincular cristología y antropología porque puso a la antropología al servicio de la cristología. A diferencia de los alejandrinos –Orígenes y Atanasio– Ireneo relacionaba las afirmaciones paulinas sobre Jesucristo como imagen de Dios con el *Lógos* hecho *hombre*, y no con el *Lógos* preexistente (*Adv. Haer.* V, 16, 2), el *Lógos Asarkos*. Así lograba fundamentar algunos de los principales misterios del cristianismo –la encarnación del Verbo y la resurrección de Jesús– sobre la base de una antropología englobante y unitaria.

Podemos concluir este punto afirmando que el hombre en cuanto tal no es sólo imagen de Dios, sino también de Cristo; es imagen de la Imagen. Y no sólo los creyentes, sino el hombre en general, aunque no lo sepa. La definición del hombre como imagen de Dios significa que la relación con Dios, la destinación u ordenación a la comunión con Dios, está en la esencia misma del ser humano y no sólo del creyente.

<sup>24</sup> Cfr. 2 Cor 4,4; Col 1,15.

<sup>25</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 235.

<sup>26</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 224.

<sup>27</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 225.

## V. PERSPECTIVA DINÁMICA Y VISIÓN ESTÁTICA DE LA IMAGEN DIVINA EN EL HOMBRE

La idea veterotestamentaria de la imagen de Dios aparece planteada en términos más bien estáticos: el hombre es imagen y representante de Dios en el mundo. Al igual que la imagen representa al modelo (la imagen o retrato del gobernador de un país representa al gobernador frente a su pueblo), el hombre representa a Dios ante la entera creación. Los egipcios consideraban al faraón imagen y representante de la divinidad en la tierra. En la concepción bíblica la condición de imagen no se limita al rey, sino que se dice de todo hombre. Expresa el señorío de Dios sobre su creación a cuya participación y disfrute ha sido llamado el hombre. Por encima de todas las criaturas, según el relato sacerdotal del Génesis, el hombre es representante del dominio mismo de Dios sobre su creación.

Pannenberg se propone superar el concepto de una naturaleza clausurada, invariable, dada de una vez por todas en el origen de la existencia, por una imagen de Dios en el hombre en devenir, en desarrollo, en proceso. La intención luterana de no hacer distinción entre las nociones de imagen y semejanza va encaminada a concebir la semejanza divina como empeño del hombre para completar la imagen de Cristo en nosotros. «La imagen de Dios no se realizó plenamente desde los comienzos de la historia de la humanidad. Su plasmación se halla todavía en proceso»<sup>28</sup>, apostilla Pannenberg. Adán era un mero boceto, un esbozo del hombre definitivo. No era sino «figura» (*typos*) del que había de venir (Rom 5,14)<sup>29</sup>. Es preciso un «Adán» verdadero, un «hombre» cabal, definitivo, en quien la imagen de Dios se refleje con toda su autenticidad. Ese hombre es Cristo, «quien es imagen de Dios» (2 Cor 4,4).

El pensamiento de Pannenberg establece una estrecha vinculación entre la imagen del hombre «en proceso» y la escatología. La imagen de Dios se halla en proceso en vistas a la imagen del segundo Adán, que es la imagen del Creador de Gn 1,26s según la cual el hombre ha de ser ahora «renovado», conformado nuevamente (cfr. Col 3,10). El fundamento del proceso es la resurrección de Cristo, porque ¿cómo nos vamos a revestir de un hombre mor-

<sup>28</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 235. Pannenberg llegó incluso a hablar de «historización de la naturaleza humana por la cristología» («Fundamento cristológico de una antropología cristiana», *Concilium* 86 [1973] 413).

<sup>29</sup> Rom 5,14: «No obstante, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés, aun en los que no pecaron a la manera de la transgresión de Adán, el cual es figura del que había de venir».

tal? El revestimiento, la renovación ha de ser escatológica, es decir, en un hombre resucitado que, por haber alcanzado ya un destino definitivo, por haber vencido el pecado y la muerte, es un «hombre nuevo». Cristo es el destino definitivo, el original definitivo, el «tipo» de la imagen de Dios. El destino del hombre a la comunión se encuentra anticipado (prolepsis) en la resurrección de Cristo, en la manifestación en la carne del Hijo eterno de Dios<sup>30</sup>.

A mi juicio, y en el marco de una percepción católica, el enfoque dinámico de la imagen divina es más adecuado que el estático, porque lo propio y específico de la naturaleza humana es un proyecto a realizar, un fin, pero el hecho de que el fin del hombre le trascienda a sí mismo no parece exigir que su naturaleza sea descrita en términos de «proceso», «desarrollo» o «devenir». Toda la existencia cristiana ha de apuntar «a reproducir la imagen del Hijo» (Rom 8,29); pero la idea de «proceso» connota un estado inacabado de la naturaleza contrario a su constitución ontológica. Lo que se perdió con el pecado original no fue la imagen de Dios, su *esse-ad-Deum*, que es una propiedad de la naturaleza humana creada, sino la semejanza, que constituye la gracia sobrenatural y los dones preternaturales. Tenemos una naturaleza «herida», pero no inacabada ni inconclusa, como se podría deducir de algunas aseveraciones de Pannenberg: «la imagen de Dios en el hombre se está haciendo todavía en el proceso de su historia<sup>31</sup>».

No se trata de una «mala impresión» cuyo despliegue en la historia consiste en la *historización* de la experiencia religiosa por encima de toda situación finita hasta obtener una «impresión nítida y de alta resolución» de la imagen. Ésta no funciona como una meta o patrón que se obtiene como fruto del despliegue de la autoconciencia del espíritu en la historia. En ciertas frases, Pannenberg sufre una hipoteca hegeliana que no consigue superar y que podría desviar al lector de la línea de fondo de su *master argument*.

La imagen de Dios en el hombre ciertamente no es una magnitud estática, sino dinámica, pero su desarrollo no es histórico en el sentido que pretende Pannenberg, sino ético y consiste en revestirse de Cristo al decir de San Pablo: «revestíos del hombre nuevo que se va renovando... según la imagen de su creador» (Col 3,10). En la medida en que vamos reproduciendo la imagen de Cristo en nosotros, Dios «reencuentra» su propia *imagen* en el corazón del

<sup>30</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 238-239.

<sup>31</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 236.

hombre. La criatura humana, por tanto, no puede limitarse a ser una copia del original, sino que debe irradiar el esplendor de la imagen-modelo: «el cual, es resplandor de su gloria e impronta de su sustancia» (Heb 1,3). Y, para poder llevarlo a cabo Dios le ha dado capacidad de alteridad, de respuesta, de trascendencia, de libertad y de amor.

En el pensamiento patrístico la imagen divina en el hombre constituye una cualidad originaria; más aún, es el elemento más característico de la propia condición creatural por el cual Dios lo ha hecho partícipe de su inteligencia, su amor y su libertad. Para la mayor parte de autores patrísticos la imagen es una cualidad imborrable que el pecado puede ofuscar, pero no abolir. La imagen divina ha sido conferida al hombre como don natural, y permanece como tal incluso después de la transgresión de Adán; la semejanza es, en cambio, una cualidad que se puede perder y que está sujeta a desarrollarse a partir de la imagen, como un dinamismo que crece y fructifica en una progresiva asimilación a la forma de Cristo. La imagen se concibe como algo perteneciente al hombre en cuanto tal, y no sólo a su parte espiritual o material, aunque sobre este punto el pensamiento de los Padres presenta algunos matices.

Según los alejandrinos<sup>32</sup>, la noción de imagen se apoya sobre la realidad espiritual del hombre, porque Dios es espíritu y el hombre-imagen participa de esta condición. Entre los antioquenos (a partir de San Ireneo)<sup>33</sup> también el cuerpo es parte de la imagen de Dios y ésta expresa la excelencia material y espiritual del hombre sobre la entera creación visible. Estas diferencias, no obstante, más que contradictorias, son complementarias y obedecen a diversos modos de lectura de Gn 1,26-27.

A partir del acontecimiento de Jesucristo, el relato sacerdotal del Génesis 1,26: «hagamos al hombre a imagen nuestra» contiene más que una afirmación sobre el origen del hombre. A la luz de Cristo contiene una afirmación sobre su finalización, sobre el destino del hombre, sobre el *para-qué* humano. Por eso, la interpretación sobre el hombre como *imago Dei* no es una fórmula metafísica sobre el ser-en-sí del hombre, sino una explicación sobre el *esse-ad-Deum*, sobre el ser-para-Dios porque en su origen está inscrita

<sup>32</sup> La escuela de Alejandría hace su aparición en el siglo III con Clemente y Orígenes y estará representada en Occidente, a partir del siglo IV, por Lactancio y San Agustín. Pone en el alma racional lo específico del ser humano y sitúa en el alma la sede de la imagen divina.

<sup>33</sup> La escuela de Antioquía vio la luz en el fragor de la lucha antignóstica del siglo II. Para los principales exponentes antioquenos de este tema, Ireneo y Tertuliano, no basta con decir que el hombre es imagen de Dios, hay que decir que es tal en cuanto cuerpo-carne.

su finalidad. Siendo el hombre una imagen «finalizada» no podemos contemplarlo más que como una tarea hacia su propia plenitud, como futuro en Cristo.

## VI. EL *ESSE-AD-DEUM* COMO RAÍZ DE LA PERSONA HUMANA

Llegados a este punto de la investigación, ya podemos aportar algunos trazos conclusivos que pongan de manifiesto la originalidad del tema, tan clásico y a la vez insondable de la relación icónica entre el hombre y Dios.

La unión hipostática en Cristo ha marcado –antes y después– el destino del hombre en cuanto tal. Tanto es así, que a partir del acontecimiento de la encarnación se ha consumado la forma más alta de relación con Dios, de comunidad de especie que jamás hombre alguno hubiera acertado a imaginar. Cristo en su humanidad, ha recibido la máxima unión posible con Dios, una unión que el resto de los hombres no podría recibir. A partir de la encarnación el hombre puede comprenderse mejor a sí mismo, porque ve reflejada su imagen en la verdadera y original imagen de Dios que es Jesucristo.

Si el destino del hombre en su creación a imagen de Dios ha hallado su cumplimiento en Jesucristo, es preciso deducir que la creación del hombre a imagen de Dios se hallaba desde el inicio ya ordenada a ese cumplimiento. ¿Cómo entender de un modo más preciso esa relación? ¿Significa que la creación del hombre estaba ya ordenada en la *intención de Dios* a la comunión de Dios con el hombre realizada en la encarnación del Hijo de Dios? ¿O significa más bien que el mismo ser creado del hombre se caracteriza desde el principio por una referencia a Dios y a la comunión con Él que se ha realizado en Cristo<sup>34</sup>? Dicho con otras palabras, la disyuntiva es ésta: ¿existe una relación extrínseca, es decir, en la intención de Dios pero no en la realidad creada, entre la imagen de Dios y el fin del hombre? ¿O estamos hablando de una relación intrínseca entre ambos términos del *master argument*?

Karl Barth presentaba la comunión del hombre con Dios, inaugurada por la alianza de Dios con Israel y llevada a cumplimiento en Jesucristo, como un designio extrínseco a la naturaleza creada del hombre<sup>35</sup>. La realidad creada del hombre no estaría en sí misma orientada a Dios y a ser con Dios, sólo estaría

<sup>34</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 245.

<sup>35</sup> Cfr. BARTH, K., *Dogmatique* III/1, Genève: Labor et Fides, 1960, 225. Citado por PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 245.

así en la intención del Creador. La naturaleza creada del hombre no tiene lugar, según Barth, en la temática religiosa de la vida humana, sino en un ámbito neutral, desprovisto de fundamento teológico, despojado del espacio religioso de la vida, como ocurre en las sociedades secularizadas. En el extrinsecismo de Barth la temática religiosa de la vida en el orden natural es eludida y silenciada sorprendentemente.

A mi juicio, el destino a la comunión con Dios no puede ser meramente extrínseca al desarrollo real de la vida humana. Tal finalidad no puede consistir en una intención del Creador extrínseca a la condición creada del hombre<sup>36</sup>. No puede situarse la intención del Creador de un modo tan ineficaz y extrínseco con respecto a su criatura. ¿Cómo logra Pannenberg superar la aporía estructural de la relación Creador-criatura a que conduce el extrinsecismo de Barth?

Consigue resolver la aporía acudiendo a un concepto clave, capaz de relacionar intrínsecamente la imagen de Dios y su destino y realización de la vida humana: la «disposición». La intención del Creador al crear al hombre no puede situarse en la periferia de la realidad de la criatura, como un artesano que fabrica un producto que luego será distribuido y olvidado por su hacedor. Dios no modela las criaturas al margen de su función específica. Si seguimos con el ejemplo, Dios sería el artesano que modela las obras dotándolas de una configuración específica y particular acorde y coherente con la intención inicial de la tarea, aunque luego el artículo pase a otras manos y usos independientes de su fabricante.

A esta configuración específica y particular la llama Pannenberg «disposición», en el sentido de estructura o finalidad intrínseca relativa a la intención. Esta intención se incoa con el acto creador en el que Dios plasma al hombre a su imagen y semejanza. A esa incoación del proyecto divino sigue una finalización, o una vocación (llamada por Pannenberg «destino») a la comunión con Dios. Tenemos el origen y el fin, pero falta la realización por parte del hombre de la intención creadora.

La realidad creada del hombre se caracteriza desde el inicio por ser imagen de Dios. Pero esto en Pannenberg implica un doble momento de la acción creadora: la dotación del ser «a imagen y semejanza de Dios» y la vocación (o destino) a la comunión con Dios. Dios no quiere sólo lo que la persona «ya

---

<sup>36</sup> Cfr. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 247.

es», sino que la llama (o la destina) a una completa realización de su destino personal a la luz de su ser. La misma realidad creada se caracteriza desde el principio por una referencia a Dios y a la comunión con él en virtud de su ser imagen de Dios<sup>37</sup>.

La creación del hombre a imagen de Dios se halla ordenada a su cumplimiento que se ha realizado anticipadamente en Jesucristo, pero el hombre no deja de ser tarea para sí mismo. El despliegue de la imagen divina en el hombre no ha alcanzado sentido pleno hasta que éste se descubre como un proyecto divino, una tarea, una vocación a la que ha de responder libremente. El hombre ha recibido un don con el ser *imago Dei*, que le da un valor inestimable; es preciso que exista ya en el ser una «disposición» para el desarrollo de ese don.

La relación entre el ser (*imago Dei*) y su vocación (fin) es intrínseca. Lo que en Dios constituye una *intención* finalizadora corresponde en la criatura a una estructura finalizada, a una finalidad intrínseca, inscrita en su ser<sup>38</sup>.

A lo largo de estas reflexiones, he ido descubriendo la riqueza de los implícitos teológicos y filosóficos contenidos en la noción veterotestamentaria de *imago Dei*, epítome del bagaje conceptual antropológico a lo largo de los siglos. La relación intrínseca de la imagen de Dios con el fin del hombre, permite concebir a la persona humana no sólo como criatura de Dios, sino como un ser cuya única explicación consiste en ser-para-Dios. El hombre es *esse ad Deum* desde todas las dimensiones posibles, y eso es lo que indica, mejor que ninguna otra, la fórmula de imagen de Dios; por eso, es insuperable.

<sup>37</sup> PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, 245.

<sup>38</sup> «El destino del hombre a la comunión con Dios, fundado en su creación a imagen de Dios es *intrínseco* a la vida humana. El destino no puede ser una intención del Creador *extrínseca* a la condición creada del hombre. La vida de una criatura a imagen de Dios está intrínsecamente animada por su destino divino, aun cuando el destino divino no se ha consumado aún en los orígenes de la historia humana, sino que alcanzará solamente como fin y culminación de esta historia. Pero es preciso que exista ya en el principio al menos una disposición para este fin» (PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. II, cit., 245).

## Bibliografía

- ARANDA, A., *Identità cristiana: i fondamenti*, Roma: EDUSC, 2007.
- AUZOU, G., *En un principio Dios creó el mundo*, Estella: Verbo Divino, 1976.
- BÁEZ, S. J., «L'uomo nel progetto di Dio: Gn 1-3», en MORICONI, B. (ed.), *Antropologia cristiana*, Roma: Città Nuova, 2001, 167-205.
- BARTH, K., *Dogmatique III/2*, Genève: Labor et Fides, 1961.
- FRAIJÓ, M., *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid: Cristiandad, 1986.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- GEHLEN, A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Feltrinelli, 1983.
- JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 1979.
- MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Introducción al volumen II de Teología sistemática*, Madrid: UPCO, 1996, XI-XVIII.
- MARTÍNEZ CAMINO, J. A., «La teología de W. Pannenberg interpretada por M. Fraijó: crítica de una crítica», *Estudios eclesiológicos* 61 (1986) 425-433.
- MATEO-SECO, L., *Dios Uno y Trino*, Pamplona: Eunsa, 1998.
- MATITO, J. R., *La determinación trinitaria y cristológica de la antropología de Wolfhart Pannenberg*, Salamanca: UPSA, 2002.
- MOLTMANN, J., *Dios en la creación*, Salamanca: Sígueme, 1987.
- MORALES, J., *El misterio de la creación*, Pamplona: Eunsa, 1994.
- MORICONI, B. (ed.), *Antropología cristiana, Biblia, teología, cultura*, Roma: Città Nuova, 2001.
- O'CALLAGHAN, P., «Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth», *Irish Theological Quarterly* 66/1 (2001) 19-49.
- PANNENBERG, W., *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*, Barcelona: Herder, 1976.
- PANNENBERG, W., *El destino del hombre: reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia*, Salamanca: Sígueme, 1981.
- PANNENBERG, W., *Teología sistemática II*, Madrid: UPCO, 1996.
- PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Salamanca: Sígueme, 1993.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander: Sal Terrae, 1988.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander: Sal Terrae, 1992.

SHÖNBORN, Ch., *El Icono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid: Encuentro, 1999.