

ADÁN Y CRISTO EN LA *TEOLOGÍA SISTEMÁTICA* DE W. PANNENBERG

DR. LUIS F. LADARIA
Pontificia Università Gregoriana
Roma

La reciente aparición de la traducción española del volumen II de la *Teología Sistemática* de W. Pannenberg¹, ofrece la ocasión de reflexionar sobre la contribución de un autor protestante al estudio de un tema que ha sido objeto de debate en la teología católica reciente. Antes de entrar en el estudio directo de este autor, hacemos un breve repaso del estado de la cuestión en el Vaticano II y en la discusión teológica entre los autores católicos en los últimos años.

I. EL VATICANO II. GAUDIUM ET SPES 22

El Concilio Vaticano II, GS 22, afirma que el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado y que Jesús revela el hombre al mismo hombre y le manifiesta la dignidad de su vocación²

¹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática II* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1966) [original alemán: *Systematische Theologie*. Band II (Göttingen 1991)]. Por razones de facilidad cito la traducción española, aunque me referiré al original para aclarar posibles ambigüedades.

² "Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo, erat figura futuri (nota: cf. Rom 5,14. Cf. Tertullianus, *De carnis resurr.*, 6: "Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus") scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationis patefacit". También se ha de tener en cuenta en este contexto GS 41:

Pero no es fácil averiguar exactamente el alcance que el Concilio da a estas afirmaciones. Es claro que sólo en el seguimiento de Jesús alcanza el hombre su perfección última y que Cristo es el único salvador de los hombres. La relevancia escatológica de Cristo queda fuera de toda discusión. Pero no tanto su significación protológica: ¿Cómo se relaciona el designio salvador del Padre en Cristo con el momento inicial de la creación del primer Adán, que es figura, forma (τύπος), del que había de venir? Se puede en efecto pensar que el paralelismo entre el primero y el segundo Adán es más bien una contraposición entre ambos que se coloca solo en el terreno pecado-gracia: Adán que trae el pecado y la muerte, Jesucristo la salvación y la vida. Pero puede también pensarse que en la creación de Adán tiene comienzo la realización del designio salvador que en Cristo llegara a su plenitud. El texto de GS no ofrece una respuesta clara. El contexto de Rom 5,14, que el Concilio cita en nota, remitiendo a Adán figura del que había de venir, sugiere más bien la contraposición de Adán, que ha introducido el pecado en el mundo y por cuya desobediencia todos hemos sido constituidos pecadores, y Cristo que nos ha hecho justos en su obediencia. La cita de Tertuliano en la misma nota, por el contrario, parece indicar algo más: Cristo entra en el designio de Dios desde el primer instante de la creación y, al modelar el barro de la tierra, Dios piensa ya en su Hijo que iba a asumir la carne; Jesús se convierte así en el modelo para plasmar al Adán primero. El primer Adán no es así sólo la obra de Dios, sino la garantía de la encarnación futura³.

II. ALGUNAS NOTAS SOBRE LA TEOLOGÍA CATÓLICA POSTCONCILIAR

Sin que este texto conciliar sea siempre punto explícito de referencia, se encuentran en la teología católica posiciones muy diversas sobre la relación entre cristología y antropología. Así K. Rahner ha visto en la cristología la antropología realizada y ha considerado la antropología como la cristología deficiente, en un grandioso intento de construir la

"Quicumque Christum sequitur, hominem perfectum, et ipse magis homo fit". De Cristo como el hombre perfecto se habla también en GS 22, poco después del texto ya citado: "Qui est *imago Dei invisibilis* (Col 1,15), Ipse est homo perfectus...".

³ Tertuliano, *De carnis resurr.*, 8: "Ita limus ille... non tantum Dei opus erat, sed et pignus", texto que sigue casi inmediatamente al que cita el Concilio.

antropología a partir de la cristología⁴. En la creación, y en particular la creación del hombre, en cuanto significa la constatación de la nada de una realidad distinta de Dios en su realidad propia, Dios establece la gramática de su posible autoexpresión⁵. La creación esta así orientada cristológicamente desde el primer instante. La gramática que Dios establece es, precisamente, la apropiada para la autoexpresión que desea. La posibilidad de la creación se funda así en la posibilidad de esta autoexpresión de Dios en su Logos que se hace creatura, que se hace hombre. Nos hallamos así sin duda ninguna ante una antropología radicalmente orientada hacia la cristología. Solo en Cristo, sea de ello consciente o no, puede el hombre alcanzar su plenitud. Los hombres existen de hecho, porque tiene que existir Jesús, en su definición más radical todo hombre es un posible hermano de Cristo. El primer Adán esta así orientado al segundo.

No han faltado críticas a esta concepción u otras parecidas⁶. Sobre todo W. Kasper ha temido que esta orientación tan decisiva del primer Adán al segundo vaya en detrimento de la novedad de Cristo, o en otros términos, que la correspondencia demasiado estricta entre las esperanzas humanas y Jesús pueda significar que es el hombre mismo la medida de la salvación, que ciertamente sobrepasa todas las expectativas. Por ello Kasper hace también uso de la noción de "gramática", pero dándole un contenido muy distinto al de K. Rahner: "La antropología, es, por así decir, la gramática de la que Dios se sirve para su autorrevelación; la gramática, con todo, esta abierta en cuanto tal a múltiples determinaciones"⁷. La gramática que la creación del hombre constituye parece susceptible de muchos usos diversos, no va orientada necesariamente hacia Cristo. La relación entre creación y Cristo queda aquí mucho más abierta: la cristología es solo una determinación de contenidos de la antropología que, como tal, continua abierta⁸.

⁴ Cf. sobre todo *Grandkurs des Glaubens* (Freiburg 1976) 180-202; 211-226. También "Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología", en *MySal* II/1, 454-468.

⁵ Cf. *Grandkurs*, o. c., 221.

⁶ Cf. H. Urs von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid 1993) 208-209, aunque sus observaciones críticas se dirigen más al pensamiento de F. Malmberg, que considera emparentado con el de K. Rahner.

⁷ *Jesús el Cristo* (Salamanca 1978) 62-63.

⁸ Cf. *ibid.*, 62.

Pero si es cierto que la novedad de Cristo siempre ha de salvarse, puede resultar problemática la afirmación de una antropología abierta a muchas posibles determinaciones. ¿Cabe una verdadera plenitud del hombre que no sea en Cristo? ¿Serían igualmente legítimos otros contenidos antropológicos al margen de él? Como se ve, no queda claramente establecida la relación entre creación y salvación. Las diversas posibilidades a que da lugar la gramática antropológica, no debe hacernos olvidar que esta gramática no es previa a la obra de Dios, es creación suya. La articulación entre creación y salvación es un viejo problema, que arranca ya del siglo II, y que necesita un constante repensamiento. El propio W. Kasper ha precisado mucho más estas afirmaciones, un tanto genéricas, en otras publicaciones posteriores⁹. El paralelismo paulino Adán-Cristo no parece que pueda considerarse *exclusivamente* desde la perspectiva pecado-gracia o muerte-resurrección. Está también el camino del hombre terreno al hombre celestial, del hombre psíquico al pneumático, de la primera creación a la última y definitiva. La novedad de Cristo y de la salvación que nos trae, que sin duda va más allá de toda posible aspiración humana, no debe hacer perder de vista la unidad de designio de Dios en Cristo, que abraza la creación y la salvación; en él hemos sido elegidos antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,3-10). Es preciso mantener la tensión entre ambos extremos, sin olvidar uno a costa del otro.

Esta brevísima alusión al *status quaestionis* en la teología católica¹⁰ nos puede servir de trasfondo para comprender la aportación de W. Pannenberg. A ella dedicamos ahora nuestra atención.

III. CRISTO Y EL HOMBRE EN LA TEOLOGÍA DE W. PANNENBERG

El volumen segundo de la Teología Sistemática de W. Pannenberg trata de la creación, la antropología y la cristología. Para nuestro propósito nos

⁹ Cf. "Das theologische Wesen des Menschen", en W. Kasper (ed.), *Unser Wissen vom Menschen* (Düsseldorf 1977) 95-116, y sobre todo "Christologie und Anthropologie": *ThQ* 162 (1982) 202-221. Ya en el mismo *Jesús el Cristo* emplea expresiones que tienen otro tenor, cf. p. ej. 262s: "En Jesucristo no solo se revela quién es Dios para el hombre, sino también quién es el hombre para Dios"; cf. 263s.

¹⁰ Cf. además M. Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo I* (Roma 1982) 186-228; G. Iammarone, *L'uomo ad immagine di Dio. Antropologia e cristologia* (Roma 1989); C. Greco, (ed.), *Cristologia e antropologia* (Roma 1994).

debemos fijar sobre todo en el capítulo antropológico, aunque sin perder de vista los otros dos. Es significativo el título general del capítulo que nos va a ocupar: "Dignidad y miseria del hombre" ¹¹; a la antropología propiamente dicha se une la doctrina del pecado, que quedará prácticamente al margen de nuestra consideración.

Ya desde las consideraciones preliminares del capítulo queda claro que la dignidad del hombre se funda para Pannenberg en el destino (*Bestimmung*) del hombre a la comunión con Dios. En el hombre alcanza la relación de la criatura con el Creador su grado máximo de realización, y ello es así solamente porque el Hijo se ha encarnado. La relación de la criatura con el Creador ha alcanzado su más alta consumación porque el Hijo eterno ha asumido la condición de hombre; la relación del Hijo con el Padre no puede ser superada por ninguna otra forma de relación. Los hombres solo pueden participar de ella porque, por la encarnación, pueden participar de la filiación de Jesús ¹². Tenemos por tanto, desde el primer instante un concepto de la dignidad del hombre fundado cristológicamente. Pannenberg lo relaciona con la doctrina de la creación a imagen de Dios. También ésta se identifica con el destino a la comunión. El ser destinado a esta comunión con el Creador es el hombre en su unidad personal de cuerpo y alma. Antes de entrar en el estudio del destino humano, siguiendo los pasos del autor vemos brevemente qué significa para él el carácter personal que corresponde a todo hombre y que, en última instancia, se funda también en este destino definitivo que Jesús nos ha abierto ¹³.

1. *El carácter personal del hombre*

La realidad personal del hombre no se funda, según Pannenberg en la autoconciencia y en la capacidad de afirmar el propio yo frente a lo demás. Todo esto puede fallar, y el hombre no deja por ello de ser persona. La personalidad se funda en el destino trascendente del hombre,

¹¹ Dentro de este capítulo nos centraremos sobre todo en la sección titulada "El destino del hombre" (*Die Bestimmung des Menschen*), pp. 218-251.

¹² Cf. *Teología Sistemática* II, 189-190.

¹³ *Ibid.*, 218: "La personalidad de cada hombre concreto se fundamenta en su destino a la comunión con Dios" No podemos desarrollar aquí todo lo que Pannenberg explica sobre "el hombre como unidad personal de cuerpo y alma" (p. 196-218). Me limito a unas pocas observaciones sobre su concepto de "persona".

y en último término en la actuación en él del Espíritu divino¹⁴, que da vida a todos los vivientes sin que por ello se convierta en una parte constitutiva de la criatura. Pero esta personalidad, fundada en esta dimensión trascendente del ser humano, se experimenta primariamente en el otro, en el tu, como misterio de un ser-en-si que no se agota en lo que los otros puedan percibir desde fuera. En el otro sale a mi encuentro una integridad existencial no disponible para mi, de tal modo que mi propia vida resulte también interpelada en el encuentro. El encuentro con el tú puede proporcionar la ocasión de interiorizar la propia personalidad y, al mismo tiempo, constituir también el motivo para una autonomía crítica con respecto a todas las dependencias intersubjetivas.

Es sabido que no se puede separar el concepto de persona del ámbito de influencia de la fe bíblica. Solo en ésta se ha comprendido al hombre, y a todo hombre, como objeto del eterno amor divino. Esto es consecuencia de la visión del hombre como imagen de Dios. Pero solamente con el mensaje de Jesús se llega con claridad a la idea de que cada hombre concreto, en su singularidad, tiene ante Dios un valor infinito. El amor de Dios por los descarriados y perdidos es la ocasión de este descubrimiento. Esta dignidad de cada uno se une en el pensamiento cristiano al concepto de persona en relación con la afirmación de la unidad personal de Jesús con el Logos divino¹⁵. En la raíz del concepto de la dignidad de la persona se halla por tanto para Pannenberg un motivo cristológico. Y es precisamente este uso cristológico de la noción, que designa la relación con Dios constitutiva de Jesús, la que permite pasar de esta relación propia de Jesús a la condición personal de todo hombre en virtud de su especial relación con Dios. El desarrollo de la teología trinitaria de la persona la ha llegado a definir como "relación subsistente", lo que equiva-

¹⁴ *Ibid.*, 214. El tema de la presencia creatural del Espíritu divino en el hombre en el pensamiento de Pannenberg merecería más atención que la que aquí le podemos dedicar. Bastaran dos citas literales para dar una idea de su pensamiento: "La concepción bíblica del Espíritu de Dios como principio creador de todo viviente, en cuanto esta 'animado' y tiene vida en si mismo, puede... explicitarse también con respecto a la pluriactividad de la conciencia..." "El aspecto extático de la conciencia es vida superior, interiorización de la vida y, por tanto, también una más intensa participación del Espíritu como principio creador de toda vida" (213). Pannenberg se funda para sus apreciaciones en algunos textos veterotestamentarios (cf. Gn 6,3.17; Job 34,14s; Qoh 12,79); cf. 213s. Queda abierto el problema de la relación de esta actuación del Espíritu con la donación del Espíritu de Jesús resucitado después de su resurrección.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 215.

le a decir que lo más propio de cada persona divina es precisamente su relación con las demás. Esta evolución ha significado un ulterior refuerzo de esta concepción de la persona que pone en el centro la relación con Dios: "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 esta relación; pues, incluso al apartarse de Dios, permanece el hombre ligado a su destino, a la comunión con Dios" ¹⁶.

El ser personal del hombre se funda por tanto en su destino a la comunión con Dios. Y no una comunión cualquiera, sino la participación de la relación de Jesús con el Padre. En seguida va a repetir Pannenberg que esta relación con Dios es la que integra la propia vida, en la realización fragmentaria en cada instante: "La integridad de la propia vida, independientemente de su fragmentaria realización en cada instante, sólo se encuentra en su relación con el Creador" ¹⁷.

¿Por qué desaparece aquí la referencia al Padre? No hay que dar probablemente demasiada importancia a este cambio de terminología. Decisivo es en todo caso que la mismidad personal del hombre, fundada siempre en Dios, se plasma en su carácter definitivo en los diferentes momentos de la existencia, en las diversas situaciones vitales y en las relaciones con los otros ¹⁸.

2. *El hombre imagen de Dios. Adán y Cristo*

El destino a la comunión con Dios, en la participación de la relación de Jesús con el Padre, funda la personalidad de cada hombre concreto.

¹⁶ *Ibid.*, 216. Es interesante notar que la relación con Dios, determinante del ser personal del hombre, se funda en la relación de Jesús con el Padre, cuya participación el hombre acepta o rechaza, pero que en todo caso es constitutiva de su destino. Pannenberg ve por tanto la condición personal del hombre ligada a lo que en la terminología tradicional católica llamaríamos su vocación sobrenatural. Con diferencias que no pueden desconocerse hay una cierta similitud con el concepto cristológico de la persona desarrollado por H. Urs von Balthasar, que no parte tanto de la participación del hombre en la relación de Jesús con el Padre, cuanto de la participación en su misión; cf. *Teodramática 3* (cf. n. 6), 190s.

¹⁷ *Teología Sistemática II*, 216.

¹⁸ *Ibid.*, 217.

Nos toca ahora desentrañar algo más el significado de este destino, que Pannenberg ve en conexión con la idea bíblica de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Al contemplar este destino humano a la luz de la creación del hombre a imagen de Dios se pone ya de relieve el intento de abarcar la protología y la escatología en una mirada de conjunto. En efecto, ni la creación del hombre puede considerarse desligada de la finalidad a que Dios lo destina, ni esta última puede pensarse como un añadido que no encuentre una correspondencia o una base en el ser creatural del hombre.

Por ello se comienza por tratar de la imagen de Dios en Adán y en Cristo¹⁹. No basta la consideración exclusiva de la primera parte del binomio, como se ha hecho con demasiada frecuencia, para tener la visión completa de la enseñanza bíblica sobre la cuestión. La afirmación de Pablo en 1 Cor 15,49, "como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos la imagen del celestial" es ya por sí sola suficientemente elocuente²⁰.

No nos detenemos en la discusión del sentido de las afirmaciones veterotestamentarias sobre la imagen de Dios y su interpretación en la historia de la primitiva Iglesia. No es punto relevante para nuestro propósito. Es en cambio decisiva la afirmación teológica de fondo de que "la teología cristiana tiene que leer la afirmación del relato sacerdotal sobre el hombre como imagen de Dios a la luz de las palabras paulinas y post-paulinas del Nuevo Testamento, que califican a Jesucristo como imagen de Dios (2 Cor 4,4; Col 1,15; cf. Heb 1,3) y hablan de la reproducción de esta imagen por el creyente (Rom 8,29; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18)²¹. Pero, señala Pannenberg con razón, estas afirmaciones del Nuevo Testamento que nos indican la relevancia de Cristo para la salvación del hombre y para la consecución de su destino, no nos dicen nada sobre el hombre "en cuanto tal", sobre su configuración en cuanto criatura de Dios. Solo encontramos algún indicio de ello en la contraposición entre

¹⁹ Cf. *ibid.*, 219, es el título del primer apartado en que se divide la sección.

²⁰ En un estudio anterior, "Fundamento cristológico de una antropología cristiana": *Concilium* 9,2 (1973), 198-416, Pannenberg basándose en éste y en otros textos, habla del ser del hombre como "historia desde el primer Adán al segundo" (p. 401). A esta condición histórica del ser humano habría que dar prioridad sobre la noción abstracta de la naturaleza humana.

²¹ *Teología Sistemática* II, 224.

Adán y Cristo de 1 Cor 15,45-49. Pero el tema no está en absoluto desarrollado o resaltado. Entre Gn 1,26, que muestra una condición que caracteriza a todo hombre desde la creación, y la idea soteriológica y cristológica de la imagen no se ha establecido en el Nuevo Testamento ninguna relación directa.

La unión entre estos dos extremos fue la tarea que correspondió a la teología cristiana. Fue Ireneo el que en primer lugar la llevo a cabo. Su aportación fundamental consistió en la distinción entre Cristo imagen del Padre, que es el modelo según el cual el hombre fue creado (*Urbild*), y el hombre que es imagen en cuanto reproduce este modelo (*Abbild*). Así, al ser los hombres creados *según la imagen* de Cristo, que es en rigor la única *imagen*, se pone en relación las afirmaciones del Antiguo Testamento sobre la creación del hombre y las del Nuevo Testamento sobre Jesús imagen y sobre el destino del hombre a la configuración con él²². Desde el primer instante Dios ha previsto la encarnación de su Hijo, su verdadera imagen, a cuya imagen crea al hombre, puesto que lo destina a la perfecta conformación con él en la resurrección²³. Esto presupone que la imagen de Dios según la cual el hombre es creado es el Hijo hecho carne y no el Logos preexistente. Cuando el Verbo de Dios se hizo carne, "mostró la verdad de la imagen, hecho en persona lo que era su imagen"²⁴. Esto tiene como consecuencia que Ireneo ve la imagen de Dios

²² Cf. *ibid.*, 224 y 225. Pannenberg se funda en *Adv. Haer.*, V, 12,4; 15,4; 16,2. Podría haber citado también un pasaje más claro, aunque el motivo de la imagen no aparece en él directamente: III, 22,3: "Por esto el mismo Adán ha sido llamado por Pablo 'figura del que debía venir' (Rom 5,14). Efectivamente el Verbo, artífice de todas las cosas, había prefigurado en Adán la futura economía de la humanidad de la que habría de revestirse el Hijo de Dios. Dios había establecido en primer lugar el hombre animal, evidentemente para que fuera salvado por el hombre espiritual (cf. 1 Cor 15,45-49). Puesto que preexistía el Salvador, tenía que venir a la existencia aquél que tenía que ser salvado". También Tertuliano, además del texto citado en las notas 2 y 3, cf. *Adv. Mar.*, V, 8,1, y sobre todo *Adv. Prax.*, XII, 3-4. Pannenberg había notado ya esta aportación decisiva de Ireneo en *Fundamento cristológico...* (cf. nota 21), 401.

²³ Notemos que Ireneo es el primero que usa el motivo, ampliamente repetido en la patrística, del "intercambio": el Hijo de Dios se ha hecho lo que nosotros éramos, para que pudiéramos convertirnos en lo que él es: cf. *Adv. Haer.*, III, 19,1; IV, 33,4; V praef., etc. Sobre la perfección del hombre en la resurrección, cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo I* (Madrid 1985) 282, 298. Cf. *id.*, *Antropología de san Ireneo* (Madrid 1969) 28s; 100s; cf. *id.*, "El hombre ideal en la teología de san Ireneo": *Gregorianum* 43 (1962) 449-491.

²⁴ *Adv. Haer.*, V, 16,2: "et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat

reflejada sobre todo en el cuerpo del hombre más que en su alma²⁵. No es secundario este detalle, puesto que permite trazar una línea unitaria que va desde la plasmación original del hombre del barro de la tierra a imagen de Dios hasta la perfecta configuración con Cristo en la resurrección: la perfecta imagen del celeste es la plenitud intrínseca del ser humano porque el primer hombre de tierra fue plasmado ya a imagen del Hijo que iba a encarnarse, morir y resucitar²⁶.

Ireneo, como es bien sabido, ha distinguido entre la imagen de Dios y la semejanza. Esta distinción permite dar cuenta del progreso que se da entre los comienzos de la creación y la consumación escatológica. La imagen se refiere mas bien a la configuración exterior del hombre según el modelo; es una dimensión mas bien estática, recibida en la creación y que el hombre no puede perder. La semejanza por el contrario es una noción dinámica, que implica asimilación, progreso, hacia la plena configuración con Cristo. Es la obra del Espíritu en el hombre. Esta semejanza, dada ya en el comienzo aunque susceptible de ser perfeccionada, se perdió por el pecado humano²⁷.

W. Pannenberg se muestra crítico con esta distinción en numerosas ocasiones. En primer lugar no la considera fundada exegéticamente en Gn

imago eius"; cf. *Teología Sistemática* II, 225s; también Ireneo, *Demonstr.*, 22 (FP 2, 106): "Y la imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué, en los últimos tiempos, se ha manifestado, para dar a entender que la imagen era semejante a sí"; cf. los textos de Ireneo y de Tertuliano cit. en la nota 23.

²⁵ Pannenberg alude también a este punto, *Teología Sistemática* II, 224, pero no lo pone en directa relación con la interpretación cristológica de la imagen.

²⁶ Pannenberg observa con acierto que cuando la imagen se ha referido al Λόγος ὁμοεικός (Orígenes) o, más todavía, a la Trinidad entera (Agustín), difícilmente las afirmaciones cristológicas sobre la imagen pueden decir algo sobre lo que es el hombre en cuanto tal. La encarnación del Logos conserva una relevancia para la antropología, cierto, pero sólo en cuanto medio de la restitución de la gracia perdida por el pecado de Adán. Cf. *Teología Sistemática* II, 226.

²⁷ Cf. *Adv. Haer.*, V, 16,2: "En los tiempos pasados se decía del hombre que había sido hecho a imagen de Dios, mas no se echaba de ver, invisible como era aún el Verbo a cuya imagen había sido hecho el hombre. De ahí también que perdiera fácilmente la similitud. Mas al hacerse carne el Logos de Dios autenticó ambas cosas: demostró la verdad de la imagen, hecho en persona lo que era su imagen, y fijó establemente la similitud, asemejando justamente el hombre al Padre invisible por medio del Verbo visible". Cf. un estudio amplio sobre esta distinción en A. Orbe, *Antropología* (cf. nota 24), 89-148.

1,26s²⁸. No hace falta que nos detengamos en este punto. La distinción entre imagen y semejanza, tal como la han formulado Ireneo y tantos otros escritores de su tiempo, no tiene justificación directa en la letra del Génesis. Otras objeciones son más de fondo. La distinción se ve fundada en una antropología tricotómica que Pannenberg no considera legítima: el espíritu (cf. 1 Tes 5,23), junto con el alma y el cuerpo, pertenecería a la integridad del hombre en cuanto criatura. Esta afirmación se basa en *Adv. Haer.* V, 6,1: "si al alma le falta el espíritu, ese hombre sería solo psíquico... ciertamente es portador de la imagen de Dios en su cuerpo, pero no recibe, por el espíritu, la semejanza con Dios"²⁹. Pero la interpretación de Pannenberg de este texto no es compartida por todos. Así, según Orbe, "solo el alma y la carne integran la naturaleza común a todos los hombres... El Espíritu, jamás definido como componente natural del hombre, es privativo de solos los justos; y estará ausente de los condenados"³⁰.

Otra objeción se refiere al modo de relacionar imagen y semejanza: "La concepción de Ireneo es problemática... porque no sólo distingue un más y un menos en la semejanza, sino porque establece una distinción categorial entre imagen y semejanza, de modo que, después de la transgresión de Adán, pudo perderse la semejanza, permaneciendo la imagen de Dios como tal. Esto no es sostenible, ni exegéticamente ni en cuanto al contenido... porque una imagen deja de ser imagen cuando ya no conserva ninguna semejanza con lo imaginado. Existen malas imágenes cuya semejanza con lo imaginado es exigua. Pero la total pérdida de cualquier semejanza significa la desaparición de la imagen misma. Por el contrario la creciente semejanza hace más clara la expresión de la imagen"³¹. Pero también en este punto puede resultar aleccionadora la confrontación con la interpretación de Orbe: "Hay... imágenes que entrañan perfectibilidad en el acercamiento a su modelo. Encierran un principio de similitud dinámica, destinada a incremento. Imágenes que, no contentas con parecerse al modelo en grado mínimo, han de asemejársele continuamente hasta llegar en lo posible a su misma perfección vital. El término καθ' ὅ-

²⁸ Cf. *Teología Sistemática* II, 234.

²⁹ Cit. en *Teología Sistemática* II, 234, cf. también el contexto.

³⁰ *Teología de san Ireneo* I, (cf. n. 24), 278; *ibid.*, 296: "Según Ireneo, el Espíritu divino infundido en el hombre no es sustancial... De lo contrario el hombre espiritual sería hijo por naturaleza de Dios".

³¹ *Teología Sistemática* II, 234; cf. también *ibid.*, 224.

μοίωσιν... afecta a solas imágenes dinámicamente perfectibles. Tal ocurre en el hombre, creado con arreglo a la forma de su modelo divino y a semejanza de él, para asemejársele vitalmente hasta adquirir su misma perfección" ³².

Un último problema está en parte ligado con el anterior, aunque la crítica de Pannenberg es mucho más matizada. "La idea de una inicial perfección de Adán, presente ya en el inicio de la historia humana y posteriormente perdida, introducía una ambivalencia en el concepto de desarrollo antropológico de Ireneo" ³³; pero inmediatamente antes ha señalado que la recapitulación no significa para Ireneo un restablecimiento, sino una consumación que va más allá del estado original de Adán ³⁴. Si el modelo definitivo según el cual es creado el hombre es Cristo resucitado, entonces parece claro que no se puede hablar de una plenitud realizada ya desde el principio. Pannenberg no parece muy sensible a este matiz.

Las objeciones de Pannenberg a Ireneo pueden por tanto ser matizadas. A pesar de ellas Ireneo es el gran inspirador de su visión. No se pueden fundar ciertamente en el obispo de Lyon quienes tienden a ver la encarnación primaria o exclusivamente ordenada a restaurar una plenitud ya presente en Adán ³⁵.

No se puede ignorar en todo caso el acierto de Pannenberg al estudiar la relación entre cristología y antropología en el contexto de la imagen de Dios que es realidad en Adán y en Cristo. La cuestión no se ha planteado así en la teología católica, tal vez porque el tema de la imagen, demasiado

³² *Antropología...* (cf. nota 24), 136; también *Teología de san Ireneo II* (Madrid 1987) 97: "Fue providencia de Dios que, perdido el vigor de la semejanza divina en el hombre a raíz del pecado, le conservara en su amistad sin quitarle todo vestigio de similitud; y le retuviera su primer destino, dándole ocasión para incrementar —aunque más trabajosamente— 'a imagen y semejanza de Dios'. En rigor pues el hombre: 1) no perdió la imagen, en cuanto imagen, sino en cuanto divinamente (cualitativamente) perfecta; 2) perdió la semejanza divina (cualitativa). Más aún, yendo a matizar: a) no perdió del todo la semejanza divina, sino b) el vigor de la misma..."

³³ *Teología Sistemática II*, 227.

³⁴ Sobre la recapitulación, en este mismo sentido, escribe A. Orbe, *Teología...*, I, 584s: "Recapitulación no significa resumen ni restitución, sino realización o consumación"; *Teología...* II, 337: "'Recapitular' no es compendiar, y menos por iteración de lo primeramente constituido; sino constituir o establecer simplemente en Cristo lo celeste y lo terrestre".

³⁵ Cf. A. Orbe, *Antropología*, 480ss.

limitado a la similitud con Dios del espíritu humano en cuanto dotado de inteligencia y voluntad (y por tanto capaz de conocer y amar al Creador), nada decía sobre la relación con Cristo del hombre en cuanto criatura. W. Pannenberg ha intentado superar esta dificultad con la ayuda de las afirmaciones paulinas y de la síntesis de Ireneo que por primera vez las puso en relación directa con el relato sacerdotal de la creación.

3. *Imagen y estado original*

Pero cumplido este paso Pannenberg siente la necesidad de volver atrás. La imagen de Dios tiene que ver con el 'estado original' del hombre³⁶. Porque si la enseñanza cristiana de la imagen de Dios en el hombre ha de tener en cuenta las afirmaciones paulinas sobre Cristo como imagen de Dios, en la que han de transformarse todos los demás hombres, "no debe ignorar las diferencias entre la consumación en Jesucristo y por Jesucristo de la imagen de Dios en el hombre, por una parte, y las afirmaciones veterotestamentarias sobre la imagen de Dios en Adán, por otra. De otro modo desconocería que solo a través de Jesucristo encuentra su consumación el destino del hombre en cuanto criatura"³⁷. Solamente si se tienen en cuenta las afirmaciones veterotestamentarias, aunque leídas a la luz de Cristo, podemos darnos cuenta de que éste lleva a la perfección el ser creatural del hombre. Pero esta consumación nos lleva por otra parte a diferenciar el estadio final del principio de la historia. La dimensión dinámica de la imagen y la semejanza divinas ha de ser también salvada. Cristo no es simplemente el que devuelve al hombre al estado original. Recapitulación significa, como veíamos, establecimiento y consumación.

Por una parte todo hombre es imagen de Dios por el hecho de la creación, pero por otra solo Cristo es la imagen de Dios y los hombres lo son en cuanto renuevan su relación con Dios de acuerdo con esta imagen. ¿Qué relación tiene con Cristo la condición de imagen del primer hombre? Ireneo tuvo una solución para el caso: el primer Adán tuvo ya cierta semejanza con Dios, la consumación se atribuye solo a Jesucristo. Pannenberg tiene dificultad en seguirle porque interpreta de modo tal vez demasiado férreo la distinción entre imagen y semejanza. Pero su propia

³⁶ Cf. *Teología Sistemática II*, 227.

³⁷ *Ibid.*, 227.

posición no difiere tanto de la del obispo de Lyon, si se ven de un modo más integrado las dos nociones de Gn 1,26s. La imagen y la semejanza de Dios no se realizaron desde el primer instante. Al comienzo la semejanza pudo ser imperfecta. A ello se añade que la obra de Dios quedó desfigurada por el pecado. Por ello sólo en Jesucristo se ve con claridad la imagen de Dios. En el primer momento la imagen y la semejanza se hallan en proceso de plasmación. "Pero porque la semejanza es indispensable en una imagen, la creación del hombre a imagen de Dios ha de hallarse implícitamente referida a una plena configuración de la semejanza con la imagen. Su plena realización es el *destino (Bestimmung)* del hombre que ha irrumpido ya históricamente con Jesucristo y en el que han de participar los demás hombres por su transformación en la imagen de Cristo"³⁸. La creación primera a imagen de Dios se halla por tanto referida a la plena configuración con Cristo. La imagen y la semejanza que empezaban a dibujarse en el primer hombre ¿eran ya las de Cristo? Así parece concebirlo Pannenberg. Pero su crítica un tanto indiferenciada a Ireneo deja abierta la duda de hasta qué punto ha aceptado el esquema fundamental de este último. Para Ireneo parece claro que los rasgos del primer hombre preanuncian ya los de Jesús; desde el primer instante nos hallamos llamados a compartir con él la gloria de la resurrección futura.

La imagen de Dios está por tanto al inicio, pero su plenitud llegará al fin, según Pablo. Puesto que se trata del destino *del hombre* a esta plena conformación con Cristo es obligada la referencia al concepto protológico de la imagen. Pero a su vez este concepto no se puede entender si no se toma en consideración el destino final del ser humano. El Génesis y Pablo se reclaman el uno al otro, en la síntesis cristiana. Por ello, una vez consideradas brevemente las afirmaciones fundamentales sobre la imagen en el estado original, debemos pasar a estudiar el destino del hombre a ser imagen³⁹. A este punto deberé dedicar una atención más detenida.

4. *Llevar la imagen de Cristo, destino final del hombre*

Pannenberg empieza con una constatación: mientras se consideró que la condición de imagen de Dios estaba concluida con la creación, no se podía pensar que esta noción tuviera que ver con la consumación del

³⁸ *Ibid.*, 235.

³⁹ Cf. *ibid.*, 236-251.

hombre. A pesar de las críticas que Pannenberg dirige a la distinción patrística entre la imagen y la semejanza, es difícil no caer en la cuenta de que esta distinción, aun con sus impropiedades, ayudó a mantener la conexión interna entre la constitución inicial y el destino final del hombre⁴⁰. Cuando esta distinción se pierde, la imagen y la semejanza se consideran completas con la creación. Cristo se hace irrelevante para la configuración del hombre "en cuanto tal", y las afirmaciones paulinas sobre la imagen escatológica resultan indiferentes para la protología. Se pierde la síntesis que Ireneo y Tertuliano, e incluso a su manera también Orígenes⁴¹, habían mantenido. Es verdad que para Tomas de Aquino la *similitudo gloriae* es el grado más alto de la imagen⁴², pero el contexto de la afirmación poco o nada tiene que ver con la visión histórico-salvífica de los Padres.

Según Pannenberg ha sido en la literatura sapiencial tardía, y en concreto en el libro de la Sabiduría, cuando se han vinculado de manera explícita el tema de la imagen y el del destino del hombre a la comunión con Dios: "Ser imagen de Dios significa... participación en la sabiduría y justicia de Dios, y, con ellas, también comunión con su imperecedera esencia"⁴³. Estas afirmaciones se relacionan con el estado de Adán antes del pecado. Así el hombre participa en la inmortalidad de Dios (Sab 2,23s). Pero el Nuevo Testamento y en concreto Pablo han seguido otra línea. La inmortalidad se une a la participación en la resurrección de Jesús, al hecho de llevar su imagen y así ser renovados en la imagen del Creador (cf. 1 Cor 15,49; Col 3,9-10). La comunión con Dios, que la sabiduría judía ha presentado como el sentido más profundo de la imagen y semejanza de Dios, se reinterpreta escatológicamente como el destino último del hombre, que en Jesucristo se ha manifestado y en el que

⁴⁰ Así parece reconocerlo él mismo en *Fundamento...* (cf. nota 21), 401.

⁴¹ Cf. *Hom. in Lc.*, VIII,2; comenta A. Orbe, *Antropología*, 111 a propósito de O.: "La creación del hombre 'según la imagen', y juntamente 'hacia la imagen de Dios', entraña la *ὁμοίωσις* o asimilación con Dios, como tarea impuesta a la imagen inicial; y señala *ipso facto* la imagen perfecta de Dios, Cristo, como forma o imagen (ideal) del hombre"; cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris 1955) 217-222.

⁴² Cf. *STh* I, 93,4; cf. otras referencias a la teología medieval en *Teología Sistemática* II, 237, nota 149.

⁴³ *Ibid.*, 238. Sobre imagen y estado original ya *Fundamento...* (cf. nota 21), 402; sobre la libertad del hombre en los comienzos, *ibid.*, 410.

participan ya los creyentes por la fuerza del Espíritu. Sólo en este contexto reciben todo su sentido las afirmaciones éticas de Ef 4,24s y Col 3,12s. Desligadas de esta perspectiva escatológica, estos textos servirían para hablar de la imagen de Dios en Adán (en contra de la intención de Pablo, que en ellos se refiere al hombre nuevo) para apoyar una interpretación simplemente moral del destino del hombre. Según Pannenberg esto habría ocurrido en la teología evangélica moderna, a diferencia de la teología patriótica, que, por el contrario ha visto la conexión entre imagen de Dios e inmortalidad, aunque, como nuestro autor repetidas veces ha afirmado, no ha presentado la inmortalidad con relación a Jesucristo, sino como algo que el primer hombre hubiera podido conseguir de permanecer fiel al mandato de Dios⁴⁴.

El destino del hombre viene dado con su condición de imagen, y por ello el hombre, como criatura de Dios, se halla destinado a la vida con Dios. Desde este destino de futuro se ha de entender su ser presente y se ha de entender sobre todo su personalidad⁴⁵. Recordemos que con esta misma afirmación iniciaba nuestro autor el tratamiento del "destino del hombre". La personalidad constituye el modo como se manifiesta actualmente su destino definitivo. La comunión con Dios es el punto central al cual se ordenan todos los demás. A ella se refiere la misma inmortalidad y también el deber moral de la justicia: en él se trata de la condición para que se pueda permanecer en la esperanza de la comunión con Dios. Una comunión que no se orienta sólo al individuo aislado sino a la comunitariedad del hombre en el reino de Dios. Pero ha de quedar claro que el destino a la comunión con Dios es previo a las relaciones de los hombres entre sí y constituye su fundamento⁴⁶.

La creación del hombre a imagen de Dios significa por consiguiente el destino a la comunión con Dios; y la encarnación de Jesús es el cumplimiento de este destino. Tiene que haber una ordenación de la creación original hacia el cumplimiento de este destino. Pero Pannenberg se pregunta cuál es el sentido de esta relación entre el destino y su cumplimiento: "¿Significa únicamente que la creación del hombre se hallaba ya ordenada *en la intención de Dios* a la comunión de Dios con el hombre

⁴⁴ Cf. *Teología Sistemática* II, 239; 241-243. Pannenberg había hablado ya del problema de la inmortalidad en las pp. 229-230.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 243.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 244.

realizada en la encarnación del Hijo? ¿O significa, mas bien, que la misma realidad creada del hombre se caracteriza ya desde el principio por una referencia a Dios y a la comunión con él que se ha realizado en Jesucristo?"⁴⁷. La respuesta es obvia: el destino del hombre a la comunión con Dios no puede ser algo meramente extrínseco al desarrollo de la vida humana. No puede ser una intención del Creador extrínseca a la realidad creada del hombre. "La intención del *Creador* no puede situarse de un modo tan ineficaz y extrínseco con respecto a su criatura"⁴⁸. No se puede en efecto pensar que Dios no imprima en lo más profundo de su obra, y del hombre en particular, la finalidad a que la destina, que le asigne una consumación, por libre designio de su voluntad, que no encuentre una correspondencia fundamental en lo que desde el primer instante ha creado. La protología y la escatología deben estar íntimamente ligadas⁴⁹.

Pero ¿cómo llega el hombre a la consumación de su destino? Ciertamente no depende el camino solo de él. El destino del hombre es llegar a "ser como Dios" (cf. Gn 3,5); esto es así ya desde el primer instante por la creación a imagen de Dios⁵⁰, y por ello el ofrecimiento de la serpien-

⁴⁷ *Ibid.*, 245.

⁴⁸ *Ibid.*, 247. Leemos ya al comienzo de la obra, *ibid.*, 25: "La afirmación de la mediación del Hijo en la creación hay que entenderla aquí [cf. Heb 1,2; Col 1,16.20; Ef 1,10], de entrada, en sentido *final*. Quiere decir que sólo en Jesucristo se consumará la creación del mundo. Pero por correcto que sea este punto de vista... la mediación creadora del Hijo no puede limitarse a este aspecto. El ordenamiento final de las criaturas a la manifestación de Jesucristo supone mas bien que las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir. De otro modo, la recapitulación final de todas las cosas en el Hijo (Ef 1,10) sería exterior a las cosas mismas, lo que supondría que no sería la consumación definitiva del auténtico ser de las realidades creadas".

⁴⁹ H. Urs von Balthasar, *Teodramatica* 3 (cf. nota 6), 237-238: "...surge también la función mediadora en la creación no solo del Logos, sino de Cristo. Esto quiere decir que todas las cosas sólo han podido hacerse en referencia a su consumación en el segundo Adán... Una vez más: a éste, en cuanto autor de la consumación, no le ha podido establecer en este papel otra instancia que el creador; en caso contrario, no podría ejecutarla *desde dentro*, sino que tendría que poner su sello final *desde fuera* sobre las cosas que habrán sido creadas desde otro origen distinto"; *Teodramatica* 4. *La acción* (Madrid 1995) 104: "...puede aventurarse la formula cristiana de que el hombre, el primer Adán, fue creado con vistas al segundo. No sólo con vistas a Dios (lo que es una expresión verdadera, pero en forma reducida...), sino al Dios hombre...". Las formulaciones de Urs von Balthasar insisten más que las de Pannenberg en la mediación de Jesucristo y no sólo del Hijo.

⁵⁰ Cf. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen 1983)

te resulta "tentador" para él. Pero cuando los hombres intentan apoderarse ávidamente de la igualdad con Dios (cf. Flp 2,6) yerran su destino. "Esta es la razón por la cual tal destino no es directamente accesible a través de la pura actuación humana. Sólo se realiza cuando el hombre se reconoce distinto de Dios y, en su finitud, se acepta a sí mismo como criatura frente a Dios" ⁵¹. Para ello debe renunciar a su propia autoafirmación; sólo elevado por encima de sí mismo por el Espíritu de Dios el hombre es capaz de aceptar su propia finitud.

El pecado es una realidad en el mundo. Por ello la relación del destino creacional del hombre con la encarnación no es la de una correspondencia lineal entre una disposición inicial y una realización, porque la vía que une estos dos extremos ha sido rota por el pecado. Los hombres se han apartado del Logos, no han reconocido a Jesús, no lo han recibido (cf. Jn 1,11). Jesús por consiguiente no es sólo aquel que lleva a cumplimiento el designio inicial de Dios, sino también el que supera el pecado y la tiniebla del hombre. Los hombres pueden ciertamente tener alguna idea vaga y general sobre su naturaleza y su verdadero destino sin conocer a Cristo, pero sólo por medio de Jesús llegarán a conocer su verdadero contenido ⁵². Cristo es la realización del destino del hombre como criatura, pero lo es en cuanto lo libra del pecado ⁵³. Los dos aspectos del paralelismo y contraposición paulinas entre Adán y Cristo se han de ver por tanto en su distinción pero a la vez en su inseparabilidad. No es puramente lineal el camino que lleva de Adán a Cristo, pero tampoco se trata en este último de un comienzo absoluto que no tenga nada que ver con lo que le ha precedido.

Por ello Cristo no tiene que ver solo de manera extrínseca con la condición del hombre. Con él tienen que configurarse los hombres en su comunión con el Padre. Pero lo han de hacer, según Pannenberg, en la comunión con su autodiferenciación con el Padre ⁵⁴. Esto significa para el hombre la aceptación de su finitud en su distinción frente a Dios, como el camino mediante el cual puede la criatura responder a la voluntad

228.

⁵¹ *Teología Sistemática* II, 250.

⁵² *Ibid.*, 320.

⁵³ *Ibid.*, 351: "... consumando al mismo tiempo el destino del hombre como criatura y liberándolo así del extravío del pecado".

⁵⁴ *Ibid.*, 250.

creadora de Dios, que la ha querido en su peculiaridad y en su finitud. Con la aceptación de esta finitud alcanza el hombre la comunión con Dios. Ello es así porque esta comunión tiene que ser participación en la de Jesús con el Padre, y la condición de imagen en el sentido pleno de Cristo "no se ha realizado en el Hijo porque él se haya identificado o igualado con Dios, sino ante todo porque se distinguió a sí mismo del Padre y al Padre de sí, para de este modo revelar al Padre como único Dios. De este modo el Hijo corresponde a la paternidad de Dios de tal manera que solo en relación con él es el Padre desde toda la eternidad Padre y Dios"⁵⁵. El motivo de la "autodiferenciación" es central para la teología trinitaria de nuestro autor. Lo repite en diferentes lugares de su *Teología Sistemática*. A diferencia de Adán, que quiso ser como Dios, Jesús se despoja de la forma de Dios. Para él el Padre es el único Dios. Jesús se diferencia del Padre, se somete a su voluntad. Así da gloria al Padre, el objetivo de su misión a este mundo⁵⁶. Si esto es lo que Jesús muestra en su vida humana, su comunión con el Padre en cuanto se distingue de él, debemos pensar que esta autodistinción es constitutiva también del Hijo eterno en su relación con el Padre: "En el caso del Hijo tiene la autodistinción el sentido de que la otra persona, de la que él se diferencia a sí mismo, es decir, el Padre, sea para él el único Dios, fundándose su propia divinidad precisamente en esta sumisión suya a la divinidad del Padre"⁵⁷.

Pannenberg va desde la Trinidad económica a la Trinidad inmanente para desde ésta volver a la economía salvífica con nueva luz. Una vez que ha llegado a la conclusión de que el ser divino del Hijo se funda en esta sumisión a la divinidad del Padre y en la autodiferenciación con él, puede afirmar que cuando esta diferenciación adquiere figura humana nos encontramos con el "‘hombre correspondiente a Dios’ que, como imagen

⁵⁵ *Ibid.*, 250.

⁵⁶ *Teología Sistemática I* (Madrid 1992) 336-337: "La autodiferenciación de Jesús en cuanto hombre respecto del Padre no sólo constituye su comunión con el Dios eterno, al contrario de lo sucedido con Adán, el primer hombre que, queriendo ser igual que Dios (Gn 3,5) es como se separó de él. Jesús, glorificando al Padre como Dios en su envío y en su propia relación con él, se encuentra él mismo tan unido con el Padre, como respuesta adecuada a lo que el Padre quiere, que Dios, en su eternidad, no es Padre mas que en relación con él... De ahí que dicha autodistinción sea asimismo constitutiva para el Hijo eterno en su relación con el Padre"; cf. también *ibid.*, 330.

⁵⁷ *Teología Sistemática I*, 348.

divina, se halla destinado a la comunión con Dios" ⁵⁸. La vocación de la criatura es la comunión con Dios en su distinción de él. En la encarnación llega a la consumación el ser creado en cuanto distinto de Dios y por ello también en su destino a la comunión con él ⁵⁹. Autodistinción y comunión única con el Padre son, en Jesús, dos caras inseparables de la misma moneda. Por este motivo la asunción de una existencia humana por el Hijo eterno no ha de considerarse "como la adopción de una naturaleza esencialmente ajena a su divinidad, sino como el medio creado por él mismo para su suprema autorrealización en la línea de su libre autodiferenciación del Padre y, por tanto, como forma de realización de su ser eterno de Hijo; precisamente porque en esta existencia humana ha salido del ámbito de la divinidad para estar, como único Dios, unido al Padre en medio de la realidad creada a través de su autodiferenciación de él" ⁶⁰. El ser humano de Jesús nos muestra los rasgos de su filiación divina, pero por otra parte debemos ver en ésta última el fundamento creador de su misma existencia humana.

La argumentación de Pannenberg puede por tanto resumirse así: la divinidad del Hijo se funda en la comunión con el Padre en la autodistinción de él. El Hijo no considera una presa que haya que retener ávidamente el ser igual a Dios. En la encarnación llega esta autodistinción al grado máximo. En ella el Hijo eterno está unido al Padre saliendo en su existencia humana del ámbito de la divinidad. Realiza así el destino del hombre, creado a imagen de Dios para llegar a la plenitud de la configuración con Cristo. Este, a diferencia de Adán, no ha querido ser como Dios (cf. Gn 3,5; Flp 2,6s). Los hombres han de configurarse a imagen del Hijo en su autodiferenciación con el Padre, en su máxima diferenciación que tiene lugar en la encarnación, para así entrar a participar de la comunión del Hijo con el Padre en virtud de la acción del Espíritu de Jesús. De este modo se lleva a cumplimiento el designio inicial de la creación del hombre

⁵⁸ *Teología Sistemática* II, 254.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 251.

⁶⁰ *Ibid.*, 351. También 402-409, esp. 407: "De igual modo que la encarnación del Logos es el resultado del despojo de sí del Hijo eterno en su autodiferenciación del Padre, también la humillación de Jesús en obediencia a su envío por el Padre es, a la inversa, el medio de la manifestación del Hijo en el curso de la historia de su vida terrena... El autodespojo del Preexistente no es pérdida o negación, sino confirmación de su divinidad como Hijo".

a imagen de Dios, es decir, su llamada a llevar la imagen del celeste. En la encarnación llega a la consumación el ser creado en cuanto distinto de Dios llamado a la comunión con él. Pero esto es sólo posible en cuanto Jesús se contrapone al primer Adán que ha introducido el pecado y la muerte en el mundo al querer ser como Dios. Así Cristo, a la vez, consume el destino del hombre como criatura y lo libra del extravío del pecado. Los dos aspectos del paralelismo y la contraposición Adán-Cristo en Pablo se encuentran aquí integrados. El primer Adán encuentra su consumación en el segundo, pero a la vez este último endereza el camino que en aquél se torció. El camino de Adán a Cristo va, podríamos decir, de Gn 1,26 a 1 Cor 15,49, pero también de Gn 3,5 a Flp 2,6. Para poder llevar la imagen de Cristo resucitado es preciso dejar a Dios ser Dios y glorificarlo como tal.

Unico es el designio de Dios sobre el hombre, que sólo en Cristo llega a su cumplimiento. Pero a la vez se ha de poner de relieve la novedad de Cristo, que revela el designio escondido desde la creación del mundo (cf. Ef 3,9) y muestra cual es el verdadero destino del hombre que ha querido buscarse en la alienación de Dios y también por consiguiente de sí mismo⁶¹. Siguiendo con la intuición de Ireneo podemos decir que en su manifestación Jesús por una parte ha revelado lo que significa la creación del hombre a imagen de Dios, y a la vez ha restituido la semejanza perdida por el pecado. Los dos aspectos son dos caras inseparables de la misma moneda, los dos nos muestran que Cristo es a la vez el hombre perfecto y el hombre nuevo⁶².

⁶¹ Cf. *Fundamento...* (cf. nota 21), 413; también W. Kasper, *Christologie und Anthropologie* (cf. nota 9), 213.

⁶² Los dos términos se encuentran en GS 22. "Hombre nuevo" aparece en el título del párrafo; "perfecto" en el texto. Se ha de mantener esa cierta tensión que se da entre los dos expresiones.