

3. CUARTA PONENCIA

A IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

PIETRO ROSSANO

1. En la cultura moderna se ha puesto de relieve una experiencia fundamental y universal que interesa a todos los hombres y mujeres de la tierra, cualquiera que sea la religión a la que pertenecen, e incluso a los que se declaran ajenos a cualquier confesión religiosa.

Se trata de un conjunto de interrogantes acerca del sentido del hombre y de su vida en el universo, que atraviesan toda la historia del pensamiento humano. La declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II ha señalado con estos interrogantes el origen y el fundamento de todas las religiones: «Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, qué está bien y qué es pecado, cuál es el origen y el fin del sufrimiento..., y finalmente, cuál es el misterio último e inefable que envuelve nuestra existencia, de dónde procedemos y hacia dónde nos dirigimos» (NA 1 b).

Se trata también de un abanico de aspiraciones que empujan a ir más allá de lo que el hombre alcanza, hace y construye en los días de su existencia. En términos platónico-agustinianos se podría hablar de inquietud existencial y de eros insaciable que se extiende sin pausa hacia la plenitud de lo que sólo se le ofrece en fragmentos y en grados limitados en el tiempo.

Se trata todavía de un obrar que no acepta límites (*Le vouloir de l'infini*, M. Blondel), de una reacción a la limitación, que hace al hombre contestatario y espontáneamente rebelde frente a los encoframientos que vienen a reprimir su sed de libertad y de absoluto. Es muy significativo que la contestación sea inevitable en las sociedades en las que se impone una ideología sirviéndose de todos los medios de que dispone un estado autoritario. Y es igualmente significativo que la

rebelión provoque, sobre todo en los jóvenes, una sed de absoluto y una inquietud sustancialmente religiosa. «La rebelión que surge inevitablemente en el hombre manipulado por las ideologías modernas se vuelve espontáneamente en dirección opuesta a la de un ateísmo consecuente. Quizá esa rebelión no se oriente hacia las religiones, que a menudo pertenecen a los recuerdos del pasado y que aparecen en forma demasiado folklórica para un hombre educado en una cultura secularizada. Sin embargo, no importa mucho que la experiencia que se produce a consecuencia de esta rebelión no se oriente hacia las religiones; para el futuro del hombre y de la humanidad es mucho más importante que tal experiencia comience a tener una dimensión religiosa» (V. Boublik, *Teologia delle religioni*, Roma, Studium, 1973, p. 171).

2. Cada una de estas dimensiones humanas de orden noético, afectivo y operativo conducen a afirmar una estructura ontológica del hombre que se puede denominar experiencia religiosa fundamental. Hoy día, tanto por parte de los filósofos, como de los psicólogos y de los estudiosos de las ciencias antropológicas, se reconoce una cierta unidad y peculiaridad histórico-psicológica en esta experiencia, que viene a coincidir con lo que a veces se llama religión subjetiva, exigencia espiritual, llamada hacia el absoluto, necesidad de autotranscenderse, y que constituye, en su unidad y variedad, el «spectrum» religioso inherente a cada hombre. Es de notar que su objetivación visible se encuentra, por lo demás, en el cuadro de las tradiciones religiosas, pero no está necesariamente vinculada a ellas. La instancia religiosa se expresa también fuera de las religiones y, en forma más o menos anónima, también en las culturas ateas.

3. Una vez comprobada esta experiencia del propio autotranscenderse en el conocimiento, en el amor y en la acción, como universal histórico-psicológico, radicado en la estructura ontológica del hombre, queda por explicar su origen y su significado. La explicación más obvia y clásica que ha tomado cuerpo en Occidente, aunque también, con formas propias y particulares, en Oriente, es que el continuo autotranscenderse al que el hombre está sometido es el eco psicológico de su vocación última al Absoluto, ya se le conciba en términos personales —como en la tradición bíblico-cristiana y en las teístas—, o bien en términos de finalidad impersonal, como en las tradiciones hindú, budista y taoísta.

4. Pero el teólogo cristiano, a la luz del misterio de Dios y de Cristo, está en condiciones de dar un paso más en orden a una mayor inteligencia de la interioridad del hombre. Tiene la posibilidad de interrogar a la revelación bíblico-cristiana acerca del dato que emerge de la experiencia religiosa fundamental, que hemos delineado como instancia del hombre hacia el Absoluto y el autotrascenderse. Es decir, el teólogo puede moverse a investigar si existen y cuáles son las categorías que ofrece la revelación para explorar la experiencia religiosa, aclarar su raíz, su fundamento y su valor.

Ahora bien, la primera y fundamental categoría que la Revelación ofrece es la de la creación. El hombre es criatura de Dios, criatura privilegiada que se sitúa en el vértice de la trabazón del universo. Desde esta perspectiva, el continuo autotrascenderse que el hombre experimenta en sí mismo sólo puede recibir una explicación teocéntrica. La singular relación de la criatura con el Creador es el origen de la experiencia religiosa, o sea, el conjunto de actitudes personales en las que se revela la creaturalidad del ser. El Absoluto al que el hombre tiende, no es (y lo mismo se puede decir de lo «sagrado») un Anónimo o una realidad indescriptible y omnicomprensiva, sino una Persona frente a la que el hombre se sitúa como ante su «Tú» radical y último. Desde este punto de vista, la experiencia religiosa fundamental aparece como la manifestación histórica de la creaturalidad del ser humano o, si se quiere, como el eco psicológico de una dependencia ontológica radical.

5. Pero la doctrina revelada de la creación ofrece al menos otros dos aspectos capitales que se añaden a la experiencia religiosa: el tema de la «imagen y semejanza» divina en la que es creado el hombre, y el tema insondable de la creación en Cristo y con vistas a Cristo, es decir, para revestirnos según su imagen arquetipal. Querría detenerme brevemente en estos dos datos fundamentales.

El tema del hombre imagen de Dios es uno de los fundamentos de la antropología bíblica. Presente —sin dominarlo— en el Antiguo Testamento hebreo, adquiere mayor relieve en la tradición de los Setenta y recibe definitiva consistencia y desarrollo en el Nuevo Testamento, de donde pasará después a la teología patristica y medieval. Veámoslo en concreto.

El relato sacerdotal del Gen 1, 26-27 contiene el primer núcleo de la teología de la imagen. La creación del hombre (*adam*, el hombre en sentido colectivo, en el sentido de «humanidad») es presentada como una deliberación divina («hagamos al hombre»), y es descrita

por medio del verbo *bara'*, que indica el actuar exclusivo y característico de Dios: «y Dios dijo: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó».

Se ha discutido mucho sobre esta «imagen» (*zelem*) y «semejanza» (*demût*). «Estos dos términos, hace notar la *Traduction oecumenique de la Bible*, definen al hombre, sea varón o hembra —como subraya el v. 27— en relación a Dios; su alcance teológico es más bien discutido. Aparecen también en Gen 5, 4 para expresar la semejanza de un hijo respecto al padre («Adán... engendró a semejanza suya un ser que era su imagen»). Ya en los consejos de un rey egipcio a su hijo Merikare (hacia el 2.000 a. C.) se lee: «Los hombres son imágenes de Dios, salidos de sus miembros». En Gen 1,26 la voz «semejanza» atenúa todo cuanto el otro término, «imagen», hubiera podido sugerir de algo demasiado material.

Esta semejanza es significada (v. 28 y Sal 8,7) por el dominio del hombre sobre la totalidad de la creación. Por otra parte, Ezequiel ve sobre el trono celeste «una figura de semejanza humana» (Ez 1,26). El Nuevo Testamento hará nuevas precisiones sobre esta unión de tipo filial que se da entre el hombre y Dios».

Es difícil decir más en tan pocas líneas. En esta primera página del Génesis viene delineada una relación profunda y misteriosa del ser humano, hombre y mujer por igual, con el Creador. El autor, que no posee una terminología filosófica elaborada, llama a esta relación con los términos, «imagen, semejanza», que «bien sea por su matiz conceptual, o bien por las preposiciones que los rigen (*be* y *ki*) no pueden ser explicados unívocamente» (G. von Rad). La imagen y la semejanza con Dios son descritas a través de sus efectos: la superioridad sobre los animales, la cual fundamenta el derecho a dominarlos. En Gen 9,6 el mismo autor conecta la imagen de Dios con la inviolabilidad de la vida humana: «Quien derrame la sangre del hombre, por el hombre será derramada su sangre, porque Dios ha hecho al hombre a imagen de Dios».

6. En la Biblia hebrea, la teología del hombre como imagen de Dios termina aquí, después de estas afirmaciones iniciales. Esta sorprendente reticencia ha inducido a K. Barth a afirmar en su *Dogmática* (III, 1, 216; Zürich 1945) que la doctrina de los Padres de la Iglesia sobre la «imagen de Dios» ha sido creada de nueva planta y no tiene ningún fundamento bíblico. Anders Nygren, en *Eros und Agape*, elimina el alcance teológico de la imagen, citando a E. Leh-

mann, que dice: «El argumento que se opone más formalmente a la «creación a imagen de Dios» es que ésta se encuentra completamente ausente en el Antiguo Testamento. Si hubiera sido una idea más corriente, hubiera sido utilizada a menudo y también se le hubiera sacado provecho en los numerosos pasajes que se refieren a las relaciones entre Dios y el hombre. Ni los Profetas, ni los Salmos, ni Job, ni el Deuteronomio, tan humano, hablan de esta semejanza esencial de Dios y el hombre... No es casualidad que esta teoría del hombre hecho a imagen de Dios no se haya desarrollado más que en el momento preciso en que la lengua griega se ha introducido en la literatura religiosa del judaísmo» (*Eros und Agape*, I, Gütersloh, 1930, p. 257). «No es casualidad», arguye polémicamente V. Lossky, «he aquí una frase que merece alguna atención»; y en base a la tradición cristiana recuerda a los exégetas hebraizantes el desarrollo de la revelación y la *preparatio evangelica* operada por medio de la versión griega de los Setenta y la reflexión sapiencial, acontecida esta última en los umbrales del Nuevo Testamento. Es aquí donde hacen su aparición en la Biblia los vocablos griegos εἰκόν y ὁμοίωσις, con las respectivas evocaciones culturales de matiz platónico-estoico. Ya el Sirácida, comentando el pasaje de Gen 1,26-27, dice: «Le ha revestido de fuerza como El, lo formó a su imagen: κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς (17,3). Pero el libro de la Sabiduría contiene dos importantes desarrollos: «Dios creó al hombre para la inmortalidad; lo hizo a imagen (κατ' εἰκόνα) de la propia naturaleza (αἰδιότητος); en otros códices se lee «a imagen de la propia eternidad» (αἰδιότητος), pero, en el contexto, no cambia el significado: el autor reflexiona sobre el tema de la creación y ve en la inmortalidad (literalmente ἐφ' ἄθαρσία, en la incorruptibilidad) uno de los modos de ser del hombre «a imagen de Dios» (2,23).

No es menos importante, por las premisas cristológicas que contiene, el texto de Sab 7,26: la Sabiduría es llamada «reflejo (ἀπαύγασμα) de la luz eterna, espejo inmaculado de la actividad de Dios, e imagen (εἰκόν) de su bondad». El Nuevo Testamento dirá que el Hijo es el «reflejo» del esplendor de Dios y la «imagen» perfecta de él (cfr. Heb 1,3; 2 Cor 4,4; Col 1,15).

7. Por consiguiente, será en el Nuevo Testamento cuando la doctrina bíblica del hombre «imagen de Dios» recibirá su plenitud. «C'est dans le contexte de l'Incarnation (disons plutôt: c'est par le fait, par l'événement de l'Incarnation), apunta con acierto Lossky, que la création de l'homme à l'image de Dieu reçoit toute sa valeur théologique qui restait inapparente (ou assez pauvre) sous la lettre

de récit sacerdotal de la création, vue par l'eségèse critique» (Op. cit., p. 134).

Es sobre todo en el Nuevo Testamento donde surge el dato sólido y tradicional, hecho de modo espontáneo, de que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. «El hombre no debe cubrir la cabeza, dice S. Pablo, porque es imagen (εἰκών) y gloria de Dios» (1 Cor 11,7). «Con la lengua —amonesta seriamente Santiago (3,9)— alabamos al Señor y Padre nuestro y maldecimos a los hombres, que están hechos a semejanza de Dios: καθ'ὁμολώσιν θεοῦ». Estos pasajes, no obstante, pasarían casi inadvertidos si el Nuevo Testamento no hubiese introducido un elemento nuevo en la teología de la imagen. El que realice este paso será San Pablo, quien, sobre la premisa de que la Sabiduría es «irradiación... e imagen» de Dios (ἀπαυ=γασμα, εἰκών, Sab 7,26), dirá que «Cristo es imagen de Dios», es «la imagen del Dios invisible» (2 Cor 4,4; Col 1,15). Se trata aquí de un elemento doctrinal nuevo, preparado —como hemos dicho— por la tradición sapiencial, que va más allá del ámbito de una simple *teognosia per Christum*, en cuanto que la imagen visible desvela el arquetipo de «Dios invisible». Porque, en el Nuevo Testamento, Cristo es llamado «imagen de Dios», esencialmente en clave antropológica: el hombre está llamado a revestirse de la imagen de Cristo para realizar su destino y alcanzar así el nivel de la imagen divina conforme al cual fue creado: «Aquellos que el Padre ha conocido desde siempre, también los ha predestinado a ser conformes a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29).

Y la conformación con la imagen de Cristo comienza ya en la vida presente, bajo la acción del Espíritu, para alcanzar su pleno cumplimiento en la parusía y en la vida eterna. «Y todos nosotros, con el rostro descubierto, reflejando la gloria del Señor como en un espejo, seremos transformados en aquella misma imagen, de gloria en gloria, según la acción del Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18). Y en la parénesis de la Carta a los Colosenses: «Despojaos del hombre viejo en sus acciones, y revestios del hombre nuevo, que se renueva, por un conocimiento pleno, a imagen de su Creador» (Col 3,9-10; cfr. Ef 4,24). Que el revestirse de la imagen perfecta de Cristo suceda sólo al final de los tiempos, es anunciado claramente en la primera carta a los Corintios: «Y así como hemos llevado la imagen del hombre en la tierra, así llevaremos la imagen del hombre celeste» (1 Cor 15,49; cfr. Fil 3,21; I Io 3,2).

8. Me satisface recordar aquí que este triple nivel de la imagen que se verifica en el Nuevo Testamento, encuentra un perfecto análi-

sis en la *Summa* de Santo Tomás: *Imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo, secundum quod habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis quae est communis omnibus hominibus. Alio modo secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tantum imperfecte: et haec est imago per conformationem gratiae. Tertio modo secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae* (I, q.93, a.4 C).

9. La idea de que Cristo es el modelo concreto en el que el hombre realiza la imagen de Dios se refuerza por el contexto neotestamentario que presenta a Cristo como principio, centro, meta y modelo final del hombre y de la historia: en el designio divino, todo ha sido subordinado a El, para que condujese al Padre todas las cosas (cfr. 1 Cor 15 25-28; Ef 1,10; Col 1,15-20; Apoc 22,13). Así pues, si según el designio de Dios, Cristo es el advenimiento del hombre, adquirir la imagen de Cristo llega a ser el gran imperativo y fin del hombre.

Así se esclarece la importante y debatida cuestión acerca de la naturaleza y el contenido de la imagen de Dios en el hombre, una cuestión tratada ya por Platón en el conocidísimo pasaje de Teeteto: «φυγή δέ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τό δύνατον: «Fuga quiere decir asimilarse al Dios todo cuanto es posible, y asimilarse quiere decir llegar a ser con inteligencia justos y santos» (*Teet.* 176 b).

Puesto que según el designio divino, en base al Nuevo Testamento, la imagen de Dios en el hombre es crística, se realizará en la medida de la imitación y el seguimiento de Cristo. La persona y las disposiciones interiores de Cristo se convierten así en el parámetro según el cual se realiza y se expresa la imagen de Dios en el hombre. Y se tratará esencialmente de aquellas disposiciones fundamentales de amor y de donación a Dios y a los hombres que S. Pablo y S. Juan han puesto de relieve en la Trinidad divina y en la persona y obra de Cristo. Se comprende así que Boulgakof haya podido escribir: *la faculté d'aimer est le sceau de l'image de Dieu en l'homme... La possibilité objective de l'amour, absent chez le sujet monohypostatique, pour qui l'égoцентризм seul est possible, est fonction de la 'pluri-unité' du genre humain... à l'image de la Trinité* (S. Boulgakof, *Le Paraclét*, Paris, Aubier, 1946, p. 301). Y antes que él, Kierkegaard, en los *Actos del amor*, comentando 1 Cor 13,5: «El amor no busca lo suyo», escribía: «El amor no busca lo suyo, pues

buscar las cosas propias es precisamente egoísmo, egolatría, egocentrismo o como quiera que se llame este estado de ánimo. ¿Dios no es el amor? Entonces, puesto que ha creado al hombre a su imagen (Gen 1,26-27), el hombre debe llegar a ser perfecto al igual que El es perfecto (Mt 5,48); por consiguiente, debe alcanzar la perfección que es propia de Dios, asemejarse a la imagen que es propia de Dios: ¿no busca El lo suyo? Ciertamente, busca lo suyo propio, que es el amor, y lo busca dándolo todo: puesto que Dios es bueno y sólo hay uno que es bueno: Dios, que lo da todo (Mt 19,17). ¿Cristo no es el amor? Pero El viene al mundo para ser el Modelo, para atraer así a los hombres, a fin de que se asemejen a El y lleguen a ser suyos de verdad. ¿No buscaba entonces sus propias cosas? Sí, buscaba lo suyo sacrificándose por todos, y todos deben parecerse a El en sus cosas, en la dedicación al Sacrificio (S. Kierkegaard, *Gli Atti dell'amore*, Milano, Rusconi, 1983, p. 450).

10. Todos sabemos que la doctrina de la imagen y semejanza ha tenido desarrollos importantes en la Cristología y en la antropología de los Padres, sobre todo orientales. En la teología medieval, la doctrina de la imagen de la Trinidad en las criaturas racionales ha llegado a ser, siguiendo a S. Agustín, un tema habitual; y se ha distinguido entre la *imago* presente en las criaturas racionales, donde se apunta en el sujeto la concepción de un verbo y la procesión de un amor (*nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus Sanctus est amor voluntatis*), y lo que se encuentra en las criaturas irracionales, en las que habría tan sólo un *vestigium* de la Trinidad (cfr. *Summa Th.*, I, q.45, a.7; q.93, sobre todo a.4). Y hay que mencionar también la clara precisión del Concilio Lateranense IV: «Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

En la moderna teología de los manuales se ha discutido bastante cuáles son los contenidos de la imagen divina en el hombre, y si la imagen debe circunscribirse rigurosamente a sus elementos espirituales o ha de incluirse también el cuerpo en la unidad, armonía y sabiduría del diseño de Dios. No debe asombrarnos esta referencia al cuerpo si se tiene presente la afirmación de Ireneo acerca de que Dios pensaba en la Encarnación del Hijo mientras modelaba la arcilla de Adán (*Adversus Haereses* III, 22,3; PG 7,958). Y se debe recordar una vez más el destino del cuerpo, que ha de revestirse el modelo de Cristo resucitado.

En el Magisterio eclesiástico y pontificio contemporáneo, el axio-

ma del hombre imagen de Dios ha llegado a ser usual a la hora de reivindicar la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales, inherentes e inalienables, sobre todo en lo que se refiere a la libertad religiosa. En un discurso reciente, en la clausura del *V Colloquio di Studi giuridici* del Instituto *Utriusque Iuris* de la Universidad Pontificia Lateranense, decía Juan Pablo II: «Entre los derechos del hombre, se incluye con justicia el derecho a la libertad religiosa, porque la dignidad de cada persona tiene sus raíces en su relación esencial con Dios Creador y Padre, a cuya imagen y semejanza ha sido creada, en cuanto dotada de inteligencia y de libertad... Sin embargo, es un derecho en función de un deber. Más aún: como ha repetido muchas veces mi predecesor Pablo VI, es el más fundamental de los derechos en función del primero de los deberes: el de moverse hacia Dios a la luz de la verdad, con aquel movimiento del ánimo que es amor» (*L'Osservatore Romano*, 11.3.84).

11. A este respecto, se pueden sacar algunas conclusiones sobre la imagen de Dios presente en el hombre: la imagen es principio de manifestación del arquetipo; en este sentido, según la Biblia hebrea, el hombre es la única imagen de Dios; el Antiguo Testamento prohibía toda imagen de Dios (Ex 20,4-5); sólo el hombre es imagen suya sobre la tierra. Además, la imagen es expresión de una realidad común, todo lo analógica que se quiera, pero —a pesar de ello— siempre común: cualquier aspecto del arquetipo está presente en la imagen, y la imagen refleja elementos del arquetipo. San Gregorio de Nisa encontrará aquí elementos de gran valor para su teología trinitaria: «El Hijo está en el Padre como la belleza de la imagen reside en la forma arquetipal... El Padre está en el Hijo como la belleza arquetipal habita en su imagen» (*Contra Eunomium* I; PG 44, 636). Para indicar esta realidad común entre el arquetipo y la imagen, los Padres griegos hablarán de *συγγένεια*, de *οὐκείωσις*. La imagen divina se realiza en Cristo, al cual se ordena cada hombre. En este sentido, cada hombre es sellado por Cristo, incluso antes de su encuentro personal con él. Pero lo que querría subrayar aquí es que la realidad común entre la imagen y el arquetipo se hace fundamento de una relación particular, de una tendencia ontológica —es decir, inscrita en el ser— de la imagen hacia la Realidad arquetipal. Una tendencia que en el ser humano se manifiesta históricamente en términos de aspiración trascendental, que no es categorial ni temática. Es decir, se reconoce y se afirma en términos teológicos elementales que la criatura-imagen tiende esencialmente hacia su arquetipo-creador y Redentor.

12. Llego así al término de estas consideraciones, conectando con el comienzo, es decir, con la experiencia religiosa de la humanidad. Se ha dicho que una experiencia religiosa fundamental pertenece al patrimonio común del género humano, y que manifiesta una profunda unidad psicológico-histórica también en el ámbito de su variedad. Ahora bien, los datos proporcionados por la Revelación cristiana sobre la imagen creatural de Dios en el hombre y sobre su vocación a Cristo, imagen perfecta de Dios y futuro del hombre, aparecen como una gran categoría teológica capaz de comprender, interpretar y valorar la experiencia religiosa que está en la base de todas las religiones del mundo.

Alcanzamos así un fundamento sólido para calificar la experiencia religiosa de la humanidad, en las grandes manifestaciones históricas, como la epifanía de la imagen creatural de Dios en el hombre y como la señal y el encaminamiento radical de su vocación a Cristo. Y analizando el contenido y los imperativos de la imagen de Dios, sobre todo tal como se revela en su forma crística, se obtiene también un parámetro para valorar el contenido espiritual de las religiones, su patrimonio ético y místico.

Evidentemente, entre la experiencia religiosa fundamental y las religiones históricas se interponen muchas mediaciones histórico-geográfico-étnicas, por no referirnos también a la personalidad de sus fundadores, sobre los que se hacen sentir, a veces fuertemente, los límites, las ambigüedades, las deformaciones a las que está sometido el hombre en su búsqueda religiosa. Por consiguiente, no será suficiente una teología de la imagen de Dios en el hombre para valorar completamente las religiones; pero, ciertamente, representa una base teológica para justificar lo que se lee en el Decreto *Ad Gentes*, donde se habla de «semillas del Verbo» latentes en ellas y de «riquezas espirituales distribuidas por Dios a las gentes» (AG 11; cfr. NA 2).

13. En esta revaloración teológica de la experiencia religiosa humana y de las tradiciones religiosas de la humanidad, surge espontáneo el interrogante acerca de cuál es la peculiaridad y la diferencia del cristiano frente al no cristiano en el designio de Dios y en la economía de la gracia. Sobre este punto se ha difundido recientemente, sobre todo por los discípulos de Karl Rhaner, la teoría de los «cristianos anónimos» o desconocidos, en base a la cual no existiría una diferencia ontológica e histórico-salvífica entre los discípulos de Cristo y los no cristianos: la única diferencia consistiría en el hecho de que para

los cristianos la fe es explícita, categorial, consciente, mientras que para los no cristianos sería implícita, no categorial, no temática; pero la autocomunicación salvífica de Dios sería la misma en el cristiano y en el no cristiano.

Semejante teoría no parece responder a cuanto hemos dicho acerca de la peculiar participación del cristiano *per fidem* en la imagen de Cristo, que induce en él una presencia particular del Hijo y de su Espíritu en orden a la caridad. Se debe reconocer que la imagen de Dios está presente en todos, y sobre todos se deja sentir la iluminación y la atracción del Verbo como luz de la conciencia e invitación a entregarse y superar el egoísmo; pero al «pequeño rebaño» que camina en la fe y en los sacramentos, le es concedido, junto con el «sello» y las «arras» del Espíritu, una participación singular y específica en la imagen del Hijo: son «predestinados», «elegidos», «llamados», no ya por sí mismos, sino para la edificación del Cuerpo de Cristo, *ad laudem gloriae eius* (Ef 1,13-14).

14. Una palabra de síntesis y de conclusión: la Declaración conciliar *Nostra aetate*, en el pasaje ya citado, afirma que todos los hombres se preguntan *quid sit illud ultimum et ineffabile mysterium... ex quo ortum sumimus et quo tendimus* (1b). La presente reflexión teológica se ha propuesto arrojar un poco de luz sobre ese misterio último e inefable que afronta la existencia humana desde el principio hasta el fin, pero, sobre todo, sobre el sujeto humano que procede de aquel misterio y al cual se encamina.

Y la tesis es que el misterio inefable del origen del hombre es Dios Uno y Trino, que lo crea a su imagen y semejanza; que el misterio último al cual tiende es la participación en la vida trinitaria *facie ad faciem* (cfr. 1 Cor 13,12); que el sujeto humano, cuya trayectoria discurre entre las dos orillas del Misterio, tiene la impronta de la imagen divina que debe desarrollarse. Esta imagen divina y crística, impresa ya en el nacimiento de cada ser humano, se concreta para los cristianos en el encuentro personal con Cristo; en todos ellos debe crecer bajo la acción del Espíritu, según la imagen ejemplar de Cristo.

De este modo se proyecta una luz singular sobre el hombre y sobre el dinamismo religioso-cultural de la humanidad, en sus orígenes y en su destino, y se intuye cuál debe ser la misión del cristiano, llamado a reproducir de modo particular la imagen de Cristo en él, cooperando así a que crezca en los otros.

