

La Naturaleza Humana

5

Ser humano es ser un portador de la imagen de Dios, creado a su semejanza y originalmente justo y santo. La persona completa es la imagen de toda la deidad. Ha habido un extenso debate en la iglesia Cristiana acerca de la imagen de Dios en la humanidad. Algunos la buscaron esencialmente en la racionalidad humana, otros en el dominio sobre la creación, otros en la libertad de la voluntad o en las cualidades morales tales como el amor y la justicia. El naturalismo racionalista Pelagiano y Sociniano identificaron la imagen con una libertad humana de selección moral, abriendo la puerta a una visión evolucionista que mira la esencia de la humanidad en un interminable proceso de mejoramiento por voluntad propia. Esta visión se halla diametralmente opuesta a la Escritura, la cual no considera un primitivo estado animal como una etapa inicial en la historia humana. La ciencia tampoco provee evidencia para esta hipótesis y enfrenta numerosas objeciones filosóficas y teológicas. En contra de la visión naturalista de la naturaleza humana la tradición Católica Romana plantea una naturaleza sobrenatural que mira a la infusión en la gracia como el medio por el cual los seres humanos realizan y llegan a merecer su verdadero fin sobrenatural, la visión de Dios. La gracia eleva la naturaleza.

La teología Protestante rechazó los elementos clave de este entendimiento dualista, especialmente el carácter meritorio de la elevación de la naturaleza. Los Reformadores juzgaron que la posición Católica Romana también debilitaba la idea del pecado original. Pero había diferencias también entre los Protestantes. Los Luteranos tendían a identificar la imagen con los dones originales de justicia mientras que los Reformados incorporaban a toda la esencia humana en la imagen, aunque hablan de un sentido restringido y de un sentido amplio de la imagen. No obstante, es importante insistir que toda la persona es la imagen de todo, esto es, todo el Trino Dios. El alma humana, todas las facultades humanas, las virtudes de conocimiento, justicia y santidad, e incluso el cuerpo humano, reflejan a Dios. La encarnación de nuestro Señor es prueba definitiva de que los humanos, no los ángeles, son creados a la imagen de Dios, y que el cuerpo humano es un componente esencial de esa imagen. Desde el principio se dispuso la creación y la naturaleza humana fue creada inmediatamente de manera que esta estaba así preparada, y adecuada para el más alto grado de conformidad para con Dios y para la morada más íntima por parte de Dios.

La esencia de la naturaleza humana es el hecho de haber sido creado [y ser] la imagen de Dios. El mundo completo es una revelación de Dios, un espejo de sus atributos y perfecciones. Cada criatura, a su propia manera y grado, es la personificación de un pensamiento divino. Pero entre las criaturas solamente el hombre es la imagen de Dios, la auto-revelación más alta y más rica de Dios y por consiguiente la cabeza y corona de toda la creación, la imagen de Dios y el epítome de la naturaleza, tanto un *mikrotheos* (microdios) y un *mikrokosmos* (microcosmos). Incluso los paganos han reconocido esta realidad y han llamado al hombre la imagen de Dios. Pitágoras, Platón, Ovidio, Cicerón, Séneca y otros exponen claramente que el hombre, o al menos el alma del hombre, fue creado a la imagen de Dios, que él es el pariente y descendiente de Dios.¹

No solamente eso, sino que virtualmente todos los pueblos tienen tradiciones de una era dorada. Entre los Chinos, el pueblo de la India, los Iraníes, Egipcios, Babilónicos, Griegos, Romanos y otros, uno encuentra historias de un tiempo inicial cuando los humanos vivían en inocencia y felicidad absoluta y en comunión con los dioses. Estas historias eran celebradas en cantos por los poetas Hesíodo, Ovidio y Virgilio, y reconocidas por los filósofos en su realidad.² Sin embargo, solo la Escritura arroja una luz plena y verdadera sobre esta doctrina de la semejanza divina del hombre. La primera narrativa de la creación cuenta que, luego de una deliberación intencional, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (*bçs?almçnû midmûtinû, kat eichona*

1. T. Pfanner, *Sist.. theol. gent.*, 189ss.

çmeteran kai kath homoiôsin, ad imaginem et similitudinem nostram, Gén. 1:26, 27). En Génesis 5:1 y 9:6 se repite además que Dios creó al hombre en la semejanza de Dios (*bidmût elôhîm*) y en la imagen de Dios (*b?úelem ?lôhîm*). El Salmo 8 canta del hombre como el amo de toda la creación, y Eclesiastés 7:29 nos recuerda que Dios hizo al hombre erguido (*yšr*). En cuanto al resto, el Antiguo Testamento dice poco del estado original de integridad (*status integratis*). Más que cualquier otro pueblo, Israel era un pueblo de esperanza; se enfocaba en el futuro, no en el pasado. Incluso el Nuevo Testamento dice relativamente poco acerca de la imagen de Dios en la que originalmente fue creada la humanidad. Hay una mención directa de ella solamente en 1 Corintios 11:7, donde el hombre es llamado “la imagen y gloria de Dios,” y en Santiago 3:9, donde se dice de los humanos que son “hechos a la semejanza de Dios.” Lucas 3:38 también llama a Adán “el hijo de Dios” y Pablo cita a un poeta pagano para decir que “linaje suyos somos” (Hch. 17:28). Sin embargo, de manera indirecta, también Efesios 4:24 y Colosenses 3:10 son aquí de gran importancia. En estos

2. J. G. Friderici, *De Aurea Aetate Quam Poëtae Finxerunt* (Leipzig, 1736); H. Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechts* (Freiburg i.B.: Herder, 1876); O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879), 84ss.; J. H. Oswald, *Religioese Urgeschichte der Menschheit* (Paderborn: Schöningh, 1887), 37ss.; E. L. Fischer, *Heidenthum und Offenbarung* (Mainz: Kirchheim, 1878); O. Zöckler, *Bibliche und Kirchenhistorische Studien* (München: C. H. Beck, 1893), V, 1ss.; O. Willmann, *Geschichte des Idealismus* (1894), I, 1-136 [(Braunschweig: F. Vieweg und Sohn, 1907)]; C. P. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* (Amsterdam: P. N. van Kampen, 1897-99), II, 93ss., 197.

versículos leemos del “nuevo hombre” del cual deben “vestirse” los creyentes, y de este nuevo hombre se dice que fue creado “según la semejanza de Dios en justicia y santidad verdaderas,” y que se va “renovando en el conocimiento según la imagen de su creador.” Aquí se implica que el nuevo hombre, del cual se visten los creyentes, fue creado por Dios, en conformidad con Dios y su imagen, y que esta conformidad emerge específicamente en la justicia y en la santidad las cuales son el fruto de la verdad apropiada. Sin embargo, esto se refiere a la creación original puesto que las palabras que Pablo emplea se derivan claramente del registro de la creación [del Génesis]; y en tanto que la *anakainousthai* (Col. 3:10) del creyente describe con claridad esta creación como una renovación. Por lo tanto, subyacente a Efesios 4:24 y Colosenses 3:10 está la idea de que el hombre fue creado originalmente a la imagen de Dios y que en la re-creación es renovado según ese modelo.

Sin embargo, la Escritura no solamente relata el hecho de la creación del hombre a imagen de Dios sino que también explica su significado. Aunque las dos palabras “imagen” y “semejanza” (*slm* y *dmwt*, *eikôn* y *homoiôsis*) ciertamente no son idénticas, tampoco se ha de hacer alguna distinción material entre ellas. Son usadas de manera intercambiada y se alternan sin ninguna razón específica. Ambas ocurren en Génesis 1:26 (cf. 5:3); en 1:27 y 9:6 (cf. Col. 3:10) solo se hace referencia a la imagen y en Génesis 5:1, Santiago 3:9 solamente a la semejanza. La distinción entre ellas se resume en esto: *slm* significa “imagen,” tanto arquetipo (*Urbild*) como ectotipo (*Abbild*); *dmwt* significa “semejanza,” tanto ejemplo (*Vorbild*) como copia (*Nach-*

bild). El concepto de “imagen” es más rígido, el de “semejanza” es más fluido y más “espiritual,” por así decirlo; en el primero predomina la idea de un prototipo, en el último, la noción de un ideal.³ La semejanza es una calificación adicional, una intensificación y un complemento de la imagen. La “semejanza” como tal es más débil y más amplia que “imagen”; un animal tiene algunas características en común con el hombre (semejanza) pero no es la imagen del hombre. La “imagen” nos dice que Dios es el arquetipo, el hombre es el ectotipo; “semejanza” añade la noción de que la imagen se corresponde en todas las partes con el original.⁴ Así como hay poca distinción entre estos dos conceptos, así también hay pocas diferencias entre las preposiciones “en” (*b*) y “después” (*k*) usadas en relación con esto. Estas dos también son usadas alternadamente: en Génesis 5:1 tenemos *b* por *demût* e igualmente en el verso 3, y también *k* por *selem*; el Nuevo Testamento tiene *kata* por *eikôn* (Col. 3:10) pero también en el caso de *homoiôsis* (Santiago 3:9). De allí que no se pueda construir nada sobre esta base; todo lo que podemos decir, junto con Delitzsch, es que en el caso de *b* uno piensa en el prototipo como en un molde para vaciar metal, en el caso de *k* como en un modelo puesto delante de nosotros. Por lo tanto no hay razón, con Böhl,

3. F. Delitzsch, *Un Nuevo Comentario del Génesis*, trad. por Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), 98-100, sobre Gén. 1:26; cf. también W. Riedel, *Alttestamentliche Untersuchungen* (Leipzig: A. Deichert [George Böhe], 1902), 42-47.

4. Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber*, qu. 74; T. Aquino, *Summa Theol.*, I., qu. 93, art. 9; J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, § 18; A. Polanus, *Syn. Theol.*, V, 10 enz.

de derivar a partir de la preposición b la conclusión de que la imagen de Dios es una atmósfera y el elemento en el que el hombre fue creado.⁵

Además de estas palabras, la Escritura ofrece la siguiente información en cuanto a la imagen de Dios. Primero, está claro que las palabras “imagen” y “ semejanza ” no se refieren a ninguna cosa en Dios sino a algo en el hombre, no al arquetipo increado, sino al ectotipo creado. La idea no es que el hombre ha sido creado según algo en Dios llamado “imagen” o “semejanza,” de manera que pudiese ser, por ejemplo, una referencia al Hijo, sino que el hombre ha sido creado según Dios de tal manera que él es su imagen y semejanza. Además, esta creación a la imagen de Dios no se halla en ninguna manera restringida, ya sea por el lado del arquetipo o por el lado del ectotipo. No se dice que el hombre fue creado solamente en términos de algunos atributos, o en términos de solo una persona en el ser divino, ni que el hombre porta la imagen y la semejanza de Dios solamente en parte, digamos, solamente en el alma, o en el intelecto, o en la santidad. El caso es más bien que la totalidad de la persona humana es la imagen de toda la Deidad. Tercero, el significado de la imagen de Dios nos es además explicada por el Hijo, quien en un sentido totalmente único es llamado la Palabra (*logos*), el Hijo (*huios*), la imagen (*eikôn*), o el sello distintivo de Dios (*charaktêr tou theou*) (Juan 1:1, 14; 2 Cor. 4:4; Col. 1:15; Heb. 1:3) y a quien debemos ser conforma-

dos (Rom. 1:29; 1 Cor. 15:49; Fil. 3:21; Efe. 4:23ss.; 1 Juan 3:2). El Hijo ya porta estos nombres ahora porque él es “Dios de Dios” y “luz de luz,” teniendo los mismos atributos del Padre. Él es llamado así no por causa de alguna parte de su ser sino porque su naturaleza se conforma de manera absoluta a la de Dios. Esto, a su vez, también se aplica al hombre. Como el Hijo, así el hombre, como tal, es total y completamente la imagen de Dios. Está esta diferencia, por supuesto, que lo que el Hijo es en un sentido absoluto el hombre solo lo es en un sentido relativo. El primero es el único Hijo unigénito eterno; el segundo es el hijo creado de Dios. El primero es la imagen de Dios *desde dentro*, el segundo lo es *desde fuera* del ser divino. Uno es la imagen de Dios en una manera divina, el otro lo es en forma de criatura. Pero de esta manera, entonces, y dentro de sus límites, el hombre es la imagen y la semejanza de Dios. Finalmente, la Escritura aquí y allá nos dice de qué maneras la imagen se revela y se manifiesta abiertamente. El pleno contenido de esa imagen de Dios no se encuentra desarrollada en ningún lugar. Pero Génesis 1:26 indica claramente que la imagen de Dios se manifiesta a sí misma en el dominio del hombre sobre todo el mundo creado (cf. Sal. 8; 1 Cor. 11:7). La descripción del estado paradisiaco en Génesis 1 y 2 demuestra que la imagen de Dios incluye la conformidad a la voluntad de Dios (cf. Ecl. 7:29). Y la re-creación en conformidad a la imagen de Dios, o de Cristo, consiste principalmente en vestirse del nuevo hombre el cual, entre otras cosas, consiste de justicia y santidad en la verdad.

Definiendo la Imagen

Sobre el contenido de la imagen de

5. E. Böhl, *Dogmatik* (Amsterdam: Scheffer, 1887), 154ss.; cf. en oposición A. Kuyper, *De Vleeschwording des Woords* (Amsterdam: Wormser, 1887), viiiss.; *Daubanton, *Theol. Stud.* (1887), 429-44.

Dios hubo inicialmente una amplia gama de opiniones en la iglesia Cristiana. A veces era localizada en el cuerpo humano, luego en la racionalidad, o en la libertad de la voluntad, luego otra vez en el dominio sobre el mundo creado, o también en otras cualidades morales tales como el amor, la justicia y otras similares.⁶ Pero gradualmente dos opiniones saltaron a primera plana ya sea una junto a la otra o como opuestas, ambas apelando a la distinción entre imagen (*slm*) y semejanza (*dmwt*). Algunos, como Clemente de Alejandría, Orígenes y otros, señalaron que Génesis 1:26 en realidad dice que Dios planeó crear al hombre según su imagen y semejanza pero que, según el verso 27, le creó solamente a su imagen, es decir, como un ser racional, para que el hombre mismo adquiriera semejanza con Dios por el camino de la obediencia y la recibiera al fin como su recompensa de la mano de Dios.⁷ Otros, por otro lado, creían que junto con la imagen, es decir, una naturaleza racional, el hombre también recibió inmediatamente la semejanza como un don y que, habiendo perdido ese don por el pecado, lo recuperaría a través de Cristo.⁸ La primera visión, que uno pudiera llamar la visión natura-

lista, encontró apoyo en la doctrina del libre albedrío. Por consiguiente, sus adeptos no podían concebir la santidad como un don divino otorgado a la humanidad desde el principio, sino solo como un bien que él tendría que conseguir por sus propios esfuerzos morales.⁹ Muchos teólogos, por consiguiente, enseñaban que la humanidad fue creada en un estado no de santidad positiva sino de inocencia infantil.¹⁰

Naturalismo

Fue a tales pronunciamientos que Pelagio apeló más tarde cuando identificó la esencia y el estado original del hombre con la indiferencia moral, con nada más que una libertad formal de la selección moral. La imagen de Dios, enseñaba Pelagio, consiste solo de una posibilidad natural de perfección dada por Dios que no puede perderse y que es, por lo tanto, todavía una parte de todo ser humano. Dios confiere la habilidad (*posse*) pero la voluntad (*velle*) es asunto nuestro.¹¹ Más tarde esta visión encontró aceptación entre los Socinianos quienes ubicaban la imagen de Dios únicamente en el dominio humano sobre la naturaleza;¹² entre los Anabaptistas quienes decían que el hombre, como una criatura finita terrenal, no era aún la imagen de Dios sino que podía llegar a ese estado solamente por el renacimiento;¹³ entre los Disi-

6. Cf. J. C. Suicerus, s.v. "e????," en *Thesaurus Ecclesiasticus* (Amsterdam: J. H. Wetsten, 1682); Petavius, *Opera Omnia*, "de sex dier. Opif.," II, 2; W. Münscher, *Lehrbuch des Christlichen Dogmengeschichte*, ed. Por Daniel von Coelln, 3a ed. (Cassel: J. C. Krieger, 1832-38), I, 339ss.; K. R. Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig: Hirzel, 1888), §56.
7. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, II, 22; Orígenes, *Sobre los Primeros Principios*, III, 6.
8. Ireneo, *Contra las Herejías*, V, 16, 2; Atanasio, *Contra los Arrianos*, II, 59; idem, *Contra los Paganos*, 2; idem. *Sobre la Encarnación*, 3.

9. A. Harnack, *Historia del Dogma*, 7 vols., trad. por N. Buchanan, J. Miller, E. B. Speirs, y W. McGilchrist, ed. por A. B. Bruce (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), II, 128-48.
10. Tertuliano, *Tratado sobre el Alma*, 38; Teófilo, *A Autolytus*, II, 24, 27; Ireneo, *Contra las Herejías*, IV, 38.
11. Agustín, *Sobre la Gracia de Cristo*, I, 3ss.
12. O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 484.

dentés,¹⁴ los Racionalistas y los Sobrenaturalistas,¹⁵ y numerosos teólogos modernos,¹⁶ todos los cuales miraban al estado de integridad como un estado de inocencia infantil. Como norma estos teólogos aún se adhieren a la realidad histórica de tal estado original. Pero en su visión de la imagen de Dios en los primeros humanos materialmente concuerdan con aquellos que, separando la idea del hecho, niegan la realidad de un estado de integridad y localizan la imagen de Dios únicamente en la personalidad libre del hombre, su naturaleza racional o moral, en una mezcla ético-religiosa, en la vocación del hombre para entrar en comunión con Dios.¹⁷ Entonces, esta visión les lleva, de manera inconsciente, a aceptar la teoría de la evolución, según la cual la esencia del

hombre se sitúa no en lo que era o es sino en lo que él, en un proceso interminable de desarrollo y por sus propios esfuerzos, puede llegar a ser. El paraíso se encuentra adelante, no detrás de nosotros. Un simio evolucionado merece preferencia por encima de un hombre caído. El hombre, quien originalmente portaba la imagen de un orangután o de un chimpancé, gradualmente se impulsó hacia arriba, desde un estado de brutalidad cruda al de una noble humanidad.

Apenas necesita decirse que la Sagrada Escritura se halla diametralmente opuesta a esta teoría de evolución. Por consiguiente, las iglesias Cristianas rechazaron casi por unanimidad la visión Pelagiana naturalista

-
13. *Nota del Editor*: Bavinck cita aquí a Menno Simons, *Werken*, 125, 126, 180. Probablemente se está refiriendo a la obra de Simons *Una Doctrina Fundamental de la Palabra de Dios* de 1556 o a *La Verdadera Fe Cristiana que Convierte, Cambia, y Hace al Corazón Humano Piadoso, Sincero, Nuevo, Pacífico, Gozoso y Bendecido* de 1556, los cuales tratan – ambos – con el “nuevo nacimiento.” Estos dos tratados pueden encontrarse en *Las Obras Completas de Menno Simon* (Elkhart: John F. Funk & Brother, 1871), I, 165-78, 103-63; cf. H. W. Erbkam, *Geschichte der Protestantischen Sekten* (Hamburg y Gotha: F. & A. Perthes, 1848), 461; J. Cloppenburg, *Op. Theol.*, II, 144ss.
14. *Conf. Remonstr.*, V, 5; S. Episcopius, *Apologia pro Confessionibus*; idem, *Instit. Theol.*, IV, 3, 7; P. Van Limborch, *Theol. Christ.*, II, 24, 5.
15. J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §99; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), §§115, 116; F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munich: Seidel, 1802), §70.

16. I. A. Dorner, *Un Sistema de Doctrina Cristiana*, trad. por Alfred Cave y J. S. Banks, 4 vols., ed. rev. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1888), II, 77-84; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1849-52), II, 298ss.; J. Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde*, 2 vols. (Breslau: J. Mar, 1844), II, 457ss. [*La Doctrina Cristiana del Pecado*, trad. por Wm. Urwick, 5ª ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868)]; G. Beck, *Lehrw.*, I, 186ss.; Beck, *Chr. Glauben.*, II, 328; H. Martensen, *Dogm.*, 139 [*Dogmática Cristiana*, trad. por William Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871)]; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik* (Leipzig: Dorffling & Francke, 1861-68), I, 432; O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand*, 40ss., 333; Grétilat, *Theol. Syst.*, III, 464ss.; P. Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerdheid in Hunne Eigenaardigheid* (Groningen: Scholtens, 1855), 89ss.; J. I. Doedes, *De Leer der Zaligheid Volgens het Evangelie in de Schriften des Nieuwen Verbonds Voorgesteld* (Utrecht: Kemink, 1876), §24; J. I. Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81), 145; J. I. Doedes, *De Heidelbergsche Catechismus* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1881), 69.

de la imagen de Dios y del estado original del hombre. Aparte de los argumentos para la hipótesis Darwiniana, los que ya refutamos anteriormente, no hay realmente pruebas históricas directas para el estado animal del hombre tal y como es descrito por los teóricos evolucionistas. Todos los huesos y cráneos que se han encontrado prueban, al ser estudiados detalladamente, que derivan de seres totalmente iguales a nosotros. Mientras más retrocedemos en la historia encontramos una condición de altos niveles

relativos de civilización en la China, India, Babilonia y Egipto. No se halla ninguna prueba de que los pueblos de esas áreas hayan evolucionado a partir de un estado animal. La apelación a los así llamados pueblos primitivos, quienes en ese sentido tampoco carecen totalmente de cultura, es infundada, pues no puede probarse que se hallan más cerca que los pueblos civilizados al estado original de la humanidad. Hay mayor razón para creer que, estando aislados de la humanidad, gradualmente decayeron hacia un estado de barbarismo. Todos portan el carácter de los degenerados quienes, como ramas separadas de un árbol, fueron arrancadas del tronco principal y, sin recibir frescas vitalidades desde el exterior, se marchitaron y desaparecieron.¹⁸

La cuestión con respecto al estado primitivo de los humanos, por consiguiente, no es realmente histórica sino filosófica,

17. I. Kant, *La Religión dentro de los Límites de sólo la Razón*, trad. por Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Brothers, 1934), 21-23; J. G. Fichte, *La Vocación del Hombre*, trad. por William Smith, 2ª ed. (Chicago: Open Court, 1910); G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* (Stuttgart: Fr. Frommann, 1959), vol. 15, 199ss. (“Vorlesung über die Philosophie der Religion, Erster Band,” *Werke*, XI, 183ss.); F. Schleiermacher, *La Fe Cristiana*, ed. Por H. R. MacIntosh y J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928); D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), II, 72; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurich: Füssli, 1869), II, 562; Lipsius, *Dogm.*, §§420, 440; A. Ritschl, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4a ed. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), III, 314; C. E. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelische Dogmatik*, 3a ed. preparada por Horst Stephan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 306ss.; J. Kafan, *Dogmatik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1901), §39; Th. Häring, *Der Christliche Glaube*, 2a ed. (Calw: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1912), 248ss. (Trad. Inglés por John Dickie y George Feries, *La Fe Cristiana: Un Sistema de Dogmática*, 2 vols. [Londres & New York: Hodder & Stoughton, 1913]); J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, 2 vols. (Lausanne: Georges Bridel, 1895-96), I, 132, 139; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, 2 vols., 2a ed. (Leyden: P. Engels, 1850-51), I, 304ss., II, 67ss.

18. Th. Waitz, *Ueber die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen* (Leipzig: Fleischer, 1859), 334ss.; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd und Völkerkunde*, 5a ed. (Leipzig: Dunccker & Humboldt, 1878), 135ss.; F. Ratzel, *Völkerkunde* (Leipzig: Bibliographisches Institut), I, 4ss.; Steinmetz, *De Studie der Völkerkunde* (1907); W. Schneider, *Die Naturvölker* (Paderborn: Schöningh, 1885); C. Gutberlet, *Der Mensch* (Paderborn: Schöningh, 1903), 475ss.; *Froberger, *Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der “voraussetzungslosen” Völkerpsychologie* (1903); O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsman, 1877-99), II, 744ss.; F. G. Vigouroux, *Les Livres Saints*, 4 vols. (París: A. Roger & F. Chernoviz, 1886-90), IV, 171ss.; J. Guibert, *En el Principio*, trad. por G. S. Whitmarsh (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1900), 366-79.

puesto que ese estado – por definición – precede a toda evidencia histórica. La respuesta que se dé a esa cuestión está determinada por la idea que uno tenga de la naturaleza humana. Mientras más piensa uno sobre este ser, más imposible se hace el imaginar la historia humana iniciando con un estado bárbarico o animal. La vida, la conciencia, el lenguaje, la religión, la diferencia entre la verdad y la falsedad, y así sucesivamente, no pueden explicarse desde la perspectiva de la evolución sino que presuponen un origen que les sea propio, una creación ex nihilo. Esto es evidente incluso en la teología de los modernistas. Ellos de hecho niegan la creación del hombre a la imagen de Dios, y por tanto, también niegan el estado de integridad, pero la idea de creación repentinamente aparece una vez más en el punto más crítico. O la conciencia es algo específicamente humano; o al menos la religión tiene su propio principio original en los humanos. O, si la evolución ha sido aceptada como principio interpretativo también en este punto, se le pone fin en el caso de la dimensión ética y esta teología insiste en su independencia; la vida moral y la disposición moral es única (*sui generis*) y tiene su propio origen (*sui originis*).¹⁹ Pero esta posición intermedia entre la creación y la evolución es insostenible. Fue repetidamente sostenida por una variedad de escuelas Pelagianas de pensamiento; de allí que buscaran una teoría intermedia. El primero humano no fue un animal ni un ser humano perfectamente santo sino un niño inocente. No era ni positivamente bueno, ni positivamente malo, sino que se encontraba en algún punto entre ambos; era

moralmente indiferente, podía hacer ya sea una cosa o la otra. Como hecho real no era nada; potencialmente lo era todo, piadoso y malvado, santo e impuro, bueno y malo. La disposición y la habilidad (*posee*) se originaron por la creación, pero todo lo que se construyó sobre ese fundamento de potencialidad se desarrolló por el trabajo y la volición propios del hombre. Ahora, como notaremos en la siguiente sección, hay un elemento de verdad en este cuadro en tanto que los primeros humanos no habían alcanzado aún el bien más alto y por tanto tenían aún que desarrollarse. Pero aparte de este punto, y por muchas razones, esta opinión es totalmente inaceptable.

En primer lugar, la Escritura claramente enseña que los humanos fueron, tanto física como psíquicamente, creados como adultos en “una edad de vigor.”²⁰ El registro del Génesis de los primeros humanos es muy simple pero su estado era el de agentes totalmente crecidos, conscientes y de actuación libre. La creación a la imagen de Dios (Gén. 1:27; Ecl. 7:29; Efe. 4:24; Col. 3:10), la bendición de la procreación y la multiplicación (Gén. 1:28), la aprobación divina (Gén. 1:31), el mandamiento probatorio (Gén. 2:17), el acto de nombrar los animales (Gén. 2:29), la declaración con respecto a Eva (Gén. 2:23, 24), la manera de la tentación (Gén. 3:1ss.), y la actitud de Adán y Eva después de la caída (Gén. 3:7ss.), todas estas cosas atestiguan en verdad que los primeros humanos fueron creados positivamente buenos, no moralmente indiferentes. El único contra-argumento podría quizás basarse en el hecho que los

19. S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstwetenschap*, I, 1ss., 213ss.

20. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, VI, 13, 14; P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 17.

primeros humanos no conocían la vergüenza. Esto, por consiguiente, ha sido siempre traído a colación por la oposición como un argumento muy fuerte.²¹ Sin embargo, esto no es lógico porque antes de la caída la vida sexual era muy bien conocida para los primeros humanos (Gén. 1:27, 28; 2:23, 24), y porque la vergüenza se deriva específicamente de la caída y no por un despertamiento hacia la sexualidad.

Segundo, esta opinión sufre de una falta de resolución y complica más el problema que se halla frente a nosotros. Es irresoluta en tanto que, por un lado, favorece la evolución, pero habiendo llegado a cierto punto, una vez más paga tributo a la creación. No quiere una parte de una creación del hecho pero sí asume una creación de potencialidad. Habla de una habilidad (*Fähigkeit*) sin disposición (*Fertigkeit*); y considera la creación de un niño, tanto en un sentido físico como psíquico, como más simple y más razonable que la de un adulto. Como tal esto es inherentemente absurdo, pues uno que cree en la creación más que en la evolución de la potencialidad ya no puede más objetar en principio la doctrina de la justicia original y el estado de integridad. Pero, por encima de eso, hace el asunto aún más difícil de imaginar. La potencialidad no se desarrolla automáticamente en realidad. Max Müller declaró correctamente: “Si intentáramos describir al primer hombre como un ser creado como un niño, y como uno que fue gradualmente desarrollando sus capacidades físicas y psíquicas, no podemos comprender cómo se las arregló, ni siquiera por un día, sin auxilio

21. H. Ellis, *Geschlechtstrieb und Schamgefühl* (Leipzig: Wigand, 1900); W. Franken, *Ethische Studien* (Haarlem, 1903), 110-28.

sobrenatural.”²² En la misma línea se halla el comentario de Schelling: “Considero, definitivamente, el estado de cultura como original en la raza humana.”²³ Y también J. G. Fichte escribió: “Uno se pregunta – si en verdad es necesario asumir un origen de toda la raza humana – ¿quién produjo la primera pareja humana? Ellos tuvieron que ser producidos – un ser humano no pudo haberlos educado. De allí que tuvieran que ser producidos por otro ser racional, uno que no fuese un humano. Esto es naturalmente cierto solo hasta el momento cuando pudiesen educarse el uno al otro. Un espíritu los adoptó, a la manera muy bien descrita en un venerable documento antiguo, el cual, generalmente hablando, contiene la más profunda y más sublime sabiduría y postula resultados, a los cuales, al final, toda filosofía ha de retornar.”²⁴ Para esquivar un milagro, se deben asumir muchos milagros.

Tercero, subyaciendo en esta opinión se halla el error de que la santidad innata no puede en verdad existir. Se nos dice que la santidad es siempre el producto de la lucha y del esfuerzo. Si Adán hubiese sido creado como un ser positivamente santo,

22. M. Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, 3a ed. (Leipzig: Mayer, 1866), 410.

23. F. W. Schelling, *Ausgewählte Werke*, vol. 3 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), 520-29 (“Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums,” [1803], *Werke* 1/5, 286-95); idem, vol. 3, 643-45 (“Philosophie und Religion,” [1804], *Werke* 1/6, 57-59).

24. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (Jena: Gabler, 1796). Trad. al Inglés por A. E. Kroeger, *La Ciencia de los Derechos* (New York: Harper & Row, 1970 [1889]).

era necesariamente bueno y sin la libertad de ser de otra manera.²⁵ Como resultado, estos teólogos tienen que idear un estado entre el bien y el mal, la santidad y la impureza, un estado indiferenciado que es anterior a la dimensión moral sea en un sentido bueno o malo y del cual los humanos tienen entonces que evolucionar por un acto de la libre voluntad en una dirección o en otra. En ese caso al hombre se le priva de toda sustancia intelectual y ética y la imagen de Dios es localizada en una personalidad puramente desnuda y meramente formal.²⁶ Sin embargo, tal concepto de personalidad es una mera abstracción, a la cual – en la realidad – nada se le corresponde. Ningún ser humano puede ser concebido sin ciertas cualidades de intelecto y voluntad. Un estado completamente indiferenciado de la voluntad, sin ninguna inclinación en una dirección u otra, es simplemente una imposibilidad. Igual como en la naturaleza sólo un buen árbol puede producir un buen fruto, así también en la vida ética una buena naturaleza precede a las buenas obras. Para actuar uno debe primero *ser* (*Operari sequitur esse*). Por consiguiente, la Escritura enseña que tanto en la creación como en la re-creación la santidad es un don que procede de Dios. Uno que tenga

este don puede desarrollarlo más en palabra y en hecho; pero uno que no lo tiene no puede nunca adquirirlo.

Finalmente, esta opinión le hace menos que justicia a la justicia de Dios, quien le ha permitido a su criatura ser tentada más allá de su poder para resistir. También fracasa al no hacerle justicia a la seriedad de la tentación, la que entonces se convierte en una hábil pieza de artimaña, ni al carácter de la caída, que deja de ser un pecado terrible y se transforma en una desgracia sin culpa, un destino casi inevitable. Elimina las fronteras que existen entre el estado de integridad y el estado de corrupción, y permite al hombre mantener intacta la imagen de Dios, la cual existe en algo puramente formal, incluso después de la caída. Concibe la relación entre lo formal (personalidad, libre voluntad) y lo material (la vida religiosa y ética) tan amplia y dualista como Roma lo describe entre las cosas puramente naturales y el don sobreañadido, con la única diferencia que en el caso de Roma la santidad es el fruto de la gracia y en el caso de Pelagio y sus seguidores es un producto del capricho.

El Súper Naturalismo del Catolicismo Romano

Al lado de, y en contra, de esta visión naturalista de la imagen de Dios se levantó otra visión que podemos llamar súper naturalismo. No surgió a partir de la distinción entre “imagen” y “ semejanza,” aunque también fue más tarde asociada con esta distinción. Ni se basa en la interpretación de Génesis 1 y 2, en tanto que muchos teólogos reconocen que esto no ocurre allí, al menos no literalmente. Se derivó de la idea – una que gradualmente fue surgiendo en la iglesia Cristiana – del estado de gloria (*sta-*

25. R. Rothe, *Theologische Ethik*, 5 vols., 2a ed. Rev. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §480ss.

26. C. E. Nitzsch, *System der Christlichen Lehre*, 5a ed. (Bonn: Adolph Marcus, 1844) 211; J. Müller, *Die Christliche Lehre von der Sünde*, I, 154ss., 493ss. [*La Doctrina Cristiana del Pecado*]; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogm.*, I, 432; G. Thomasius, *Die Christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des Kirchlichen Rehrbegriffs*, 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-89), I, 110ss.; G. Beck, *Christliche Glaube*, II, 333; J. I. Doedes, *De Leer der Zaligheid*, 55ss.

tus gloriae) al cual los creyentes son elevados por Cristo y por su Espíritu (Juan 1:12; Rom. 8:14-17; 1 Cor. 2:7s.; Efe. 1:15ss.; 2 Ped. 1:2ss.; 1 Juan 3:1, 2, etc.).²⁷ Gradualmente, bajo la influencia Neo-platónica, este estado de gloria fue visto como una condición que trascendía en mucho el estado natural, no solo en un sentido ético sino también en un sentido corporal. En las disputas cristológicas después el siglo cuarto esta idea se hizo tan prominente que la deidad de Cristo y la del Espíritu fueron afirmadas particularmente con el argumento de que para los humanos ellos eran los autores de su deificación. La esencia del estado de gloria llegó a ser más y más la visión de Dios según su esencia (*per essentiam*), conformidad a la deidad o deificación, una participación en la naturaleza divina que no era solamente moral sino corporal, una “unión de fusión” con Dios.²⁸ Añadida a esta doctrina del “estado de gloria” se hallaba la de la naturaleza meritoria de las buenas obras. La gracia infundida, que era otorgada en el bautismo, era definitivamente necesaria, pero también capacitaba a una persona a hacer tales buenas obras para que pudiera, en condición de *ex condigno* (por mérito pleno)²⁹ ganarse la bendición eterna, la visión de Dios *per essentiam*.

A partir de estas dos ideas, la visión mística del destino final del hombre y la condición meritoria de las buenas obras,

nació la doctrina Católica del “don sobreañadido” (*donum superadditum*). El primero en formularla fue Alexander Hales. La bendición celestial y la visión de Dios, la cual es el destino final del hombre – y así fue para Adán – pueden ser merecidas *ex condigno* solamente por buenas obras que, como tales, estén en concordancia con ese destino final. En otras palabras, como ese destino, ellas tienen un carácter sobrenatural y por tanto proceden de un principio sobrenatural: la gracia infundida. La justicia que Adán poseía como ser humano y terrenal en virtud de la creación no era, por supuesto, suficiente para ese fin. Así que, para que Adán alcanzara su destino final él también necesitaba que se le diese una gracia sobrenatural, esto es, la *gratia gratum faciens* (“la gracia que hace que uno agrade o complazca a Dios”), la imagen de Dios. “Pero esta elevación de la criatura racional es un complemento sobrenatural; y por lo tanto, ni la consagración ni la adopción, ni ninguna elevación (*assumptio*) de este tipo ocurre por medio de alguna propiedad de la naturaleza sino solo por medio de un don sobreañadido a la naturaleza. Esto consagra la naturaleza, para que pueda ser un templo, asimilándola para Dios, para que pueda ser un hijo o una hija, aliándola con Dios o haciéndola una con Dios por medio de una conformidad a la voluntad para que pueda ser una novia. Sin embargo, esto sucede por la mediación de Dios a medida que la gracia la convierte en algo que le agrade a Él.”³⁰

27. M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1933), II, 272-81.

28. Veá H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 154-58.

29. *Nota del Editor*: Cf. Richard A. Muller, *Diccionario de Términos Teológicos Latinos y Griegos* (Grand Rapids: Baker, 1985), s.v. *meritum*, 190-92.

Esta doctrina halló aceptación general entre los Escolásticos,³¹ fue incorporada en el Catecismo Romano,³² fue posteriormente defendido y sostenido contra los

30. Alexander de Hales, *Summa Theol.*, II, qu. 91, membr. 1, art. 3.

Reformadores, Baius, Jansen y Quesnel,³³ y constituye uno de los núcleos característicos y más importantes en la teología Católica Romana.³⁴ Pero aunque en sustancia hubo consenso, en los puntos subordinados hubo una variedad de diferencias. Algunos, tales como Hales, Buenaventura, Alberto el Grande, Duns Scotus, Biel y otros, afirmaban que el don sobrenatural de la *gratia gratum faciens* era distinto de la justicia original que el hombre poseía inmediatamente

por naturaleza al momento de su creación, y que fue otorgada más tarde en el tiempo, después de esta justicia original.³⁵ Según ellos el hombre primero fue creado con “justicia original” (*iustitia originalis*), la que le capacitó para ganarse la gracia que hace aceptable por un mérito de congruencia (*gratia gratum faciens ex congruo*); y habiendo recibido esta última podía, por medio de ella, ganar la bendición celestial *ex condigno*, algo que se merece o un mérito pleno. Pero Tomás se opuso a esta idea, porque en ese caso la *gratia gratum faciens* se hallaba también fundamentada sobre méritos si no se hubiese perdido o adquirido para todos sus descendientes un don personal dado a Adán y no podría, entonces, ser otorgado sin mérito a los niños pequeños en el bautismo. Por lo tanto, Tomás enseñaba que en el momento de su creación Adán había recibido la *gratia gratum faciens* junto con la justicia original.³⁶ El Concilio de Trento evitó tomar partido en esta disputa entre los Franciscanos y los Dominicos y solamente declaró (Sesión V, 1) que Adán había “perdido la santidad y la justicia en las que había sido constituido.” Aunque más tarde los teólogos generalmente siguieron a Tomás y dejaron que la justicia original coincidiera *de hecho y en el tiempo* con la *gratia gratum faciens*, la posición, de manera ideal y lógica, siguió siendo la misma.

La teología Católica Romana tiene una concepción dual de la humanidad: el hombre, en un sentido puramente natural, sin

-
31. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 95; Buenaventura, *The Breviloquium*, II, c. 11, 12, V, c. 1; Comentarios de T. Aquino, Buenaventura, Duns Scotus, e.a., en *Sentencias*, II, dist. 29.
32. *Catecismo Romano*, I, 2, qu. 18, 3.
33. R. Bellarmine, *De Gratia Primi Hominis* (Heidelberg: Rosa, 1612); H. Denzinger, *Las Fuentes del Dogma Católico (Enchiridion Symbolorum)*, trad. por Roy J. Deferrari, 30^a ed. (Londres y St. Louis: Herder, 1955), n. 881ss.
34. Cf. Además de las obras antes mencionadas, M. Becanus, *Summa Theologiae Scholasticae* (Rothmagi: I. Behovrt, 1651), I, tract. 5; A. Casini, *Controv. De statu purae naturae*, impreso como un apéndice al libro II; Petavius, *Opera Omnia*, “de opif. Sex dierum” (*Theol. Dogm. Ed.* [1868], IV, 587-653); *Theologia Wirceburgensi (Theologia Dogmatica: Polemica, Scholastica et Moralis)*, VII, 145ss.; G. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), III, 166-82; M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischer Dogmatik*, II, 239-514; M. J. Scheeben, *Naturaleza y Gracia*, trad. por Cyril Vollert (St. Louis: B. Herder, 1954); C. Schätzler, *Natur und Uebernatur* (Mainz: Kirchheim, 1865) [*Nota del Editor*: La cita de Bavinck dice simplemente *Natur u. Gnade.*]; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 vols., 3^a ed. (Freiburg i.B.: Herder, 1879-80), 326ss.; C. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, III: De Deo creante et elevante (Freiburg i.B.: Herder, 1916-25), 76-111 enz.

-
35. Alexander de Hales, *Summa Theol.*, II, qu. 96 m. 1.; Buenaventura, *Sent.* II, dist. 29, art. 2, qu. 2 enz.
36. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 100, art. 1; *Sent.*, II, dist. 20, qu. 2, art. 3, dist. 29, qu. 1, art. 1.

la gracia sobrenatural, es en verdad sin pecado pero posee solamente una religión y una virtud natural y tiene su destino en la tierra; el hombre dotado con el don sobreañadido de la imagen de Dios tiene una religión y una virtud sobrenatural y un destino en el cielo. Pero con esta noción dual del hombre la investigación no había terminado. Tan pronto como uno intentaba imaginarse lo que implicaba la primera idea del hombre y lo que implicaba la segunda, uno se metía en problemas con los varios dones concedidos al primer ser humano. La inmortalidad y la impasibilidad no podían ser llamadas estrictamente naturales, pues ellas no son cualidades que pertenecen al cuerpo terrenal de Adán como tal y podían perderse. Por otro lado, no podían tampoco ser consecuencia de la *gratia gratum faciens*, pues entonces el hombre, en su estado puramente natural sin el don sobreañadido hubiese sido susceptible a la muerte y al sufrimiento, y en ese caso la muerte no hubiese sido la pena por el pecado. Lo mismo es cierto de la lujuria excesiva (concupiscencia). Según Roma el conflicto entre la carne y el espíritu es natural. Por lo tanto, la sujeción de la carne al espíritu es algo sobrenatural, no algo dado con la creación como tal. Al mismo tiempo, no puede tampoco ser atribuida solo a la *gratia gratum faciens*, pues en ese caso un ser humano sin pecado sin el don sobreañadido no sería posible. Por consiguiente, entre las dos ideas descritas antes Roma tenía que insertar una tercera noción – la preternatural.

Por lo tanto, los seres humanos se conciben como dotados con dones naturales, preternaturales y sobrenaturales. Estos son tres tipos de justicia, un tipo natural, uno preternatural y uno sobrenatural. No es

sorprendente que algunos teólogos, tales como Berti, Norisius, y otros, no pudieran imaginar un ser humano dotado solamente con dones naturales y preternaturales. En términos del poder absoluto de Dios (*potentia absoluta*) tal humano era en verdad posible pero no en términos de su poder ordenado (*potentia ordinata*) (i.e., poder ejercido en y a través del poder natural). La visión beatífica en realidad pertenece propiamente al hombre por naturaleza “al menos en lo que concierne a la inclinación y al apetito” (*saltem quoad inclinationem et appetitum*).³⁷ Pero aún si se sostiene lo concebible y la posibilidad de un ser humano en su estado puramente natural, siguen presentes todo tipo de diferencias en la doctrina de la imagen de Dios. Algunas teologías hacen una distinción entre la “imagen” y la “ semejanza ” de tal manera que la primera abarca los dones naturales y la segunda los sobrenaturales. Otros, como el Catecismo Romano, aplican ambos conceptos a los dones sobrenaturales. Hales, Buenaventura, Tomás y otros, al considerar la justicia original, pensaron en la justicia natural, pero el Catecismo Romano y los teólogos aún más posteriores se refieren especialmente a los dones sobreañadidos como justicia original. Algunas veces la inmortalidad, la impasibilidad, la libre voluntad y la restricción de la concupiscencia fueron derivadas de un don divino y otras veces de la “imagen” o de la “semejanza,” y también a veces fueron atribuidas a la justicia original.³⁸ El Catecismo

37. G. Perrone, *Prael. Theol.*, III, 167; J. H. Oswald, *Religiöse Urgeschichte der Menschheit* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1885), 52ss. (*N. del E.*: cf. J. H. Oswald, *Die Schöpfungslehre im allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen* [Paderborn: F. Schöningh, 1885]; C. Pesch, *Prael. Dogm.*, III, 109).

Romano simplemente enumera todas estas cosas y no alcanza una visión consistente del conjunto completo: gracias a un don divino Adán no fue susceptible a la muerte y al sufrimiento; su alma fue creada a la imagen y semejanza de Dios; además, su concupiscencia fue restringida y hecha sujeta a la razón; entonces, a todo esto, Dios añadió justicia original y dominio.³⁹ Entonces, en la cima de todo esto, aparece el desacuerdo sobre la naturaleza de la *gratia gratum faciens*, su relación con el Espíritu de Dios, con el alma y sus facultades, con las virtudes teológicas, con las buenas obras, y así sucesivamente. Todo esto basta para mostrar que la doctrina Católica Romana de la imagen de Dios es inherentemente incompleta y en parte por esa razón deja de satisfacer la mente teológica.

Crítica del Súper Naturalismo

Esta doctrina es inadecuada, en primer lugar, porque se basa en una visión equivocada del destino final del hombre. El estado de gracia y de gloria, en la que la iglesia de Cristo es una participante tanto aquí como en el más allá, es descrito de la manera más espléndida en la Sagrada Escritura como el estado de los hijos de Dios, como participación en la naturaleza divina, como la visión de Dios, como vida eternal, como dicha celestial, y así sucesivamente. En este asunto no hay desacuerdo entre Roma y nosotros: Lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni

concibió el corazón del hombre, eso es lo que Dios, en la dispensación del Nuevo Testamento del pacto de gracia, ha preparado para aquellos que le aman (1 Cor. 2:9). Pero Roma mira este destino humano final, que ha sido realizado por Cristo, como una visión Neo-Platónica de Dios y como una fusión mística del alma con Dios.⁴⁰ Y eso no es lo que la Escritura enseña. Todos esos beneficios que Cristo ha adquirido para los suyos no son solo otorgados en el estado de gloria sino que son, en principio, concedidos ya aquí sobre la tierra (1 Cor. 2:9) y no incluyen, incluso según Roma, la visión de Dios *per essentiam*. Volverse un hijo de Dios es el fruto de la fe (Juan 1:12; Rom. 8:14s.; Gál. 4:6; 1 Juan 3:1, 2). La vida eterna es nuestra porción ya aquí y consiste en conocer a Dios en la faz de Cristo (Juan 3:16, 36; 17:3). Cristo es y sigue siendo el camino al Padre, al conocimiento y la visión de Dios (Mat. 11:27; Juan 1:18; 14:6; 1 Juan 3:2b). La visión de Dios puede ser solamente alcanzada en el camino de la vida Cristiana ética (Mat. 5:8; 1 Juan 3:6). Incluso la participación en la naturaleza divina no es algo solo para el futuro sino una meta prevista para ahora por el otorgamiento de las promesas de Dios aquí en la tierra (2 Ped. 1:4) y otra vez, mediada éticamente (Heb. 12:10).

Segundo, la Escritura en ninguna parte enseña que este estado de gloria, que se ha iniciado ya en el estado de gracia sobre la tierra, sea “sobrenatural” y “sobreañadido” en el sentido Católico Romano. Ciertamente este estado de gracia y gloria sobrepasa en mucho el alcance del pensamiento

38. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 95, art. 1; *Sent*, II, dist. 19, qu. 1, art. 4; C. Pesch, *Prael. Dogm.*, III, 89ss.

39. Catecismo Romano, I, 2, qu. 18, 3. Para la doctrina de la Iglesia Ortodoxa Griega, cf. Georgius B Matulewicz, *Doctrina Ruserorum de Statu Justitiae Originalis* (Freiburg i.B.: Herder, 1904).

40. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 154.

y la imaginación humano (1 Cor. 2:9; 13:12; 1 Juan 3:2). Sin embargo, se debe recordar que según 1 Corintios 2 es la sabiduría de esta edad y el espíritu de este mundo y el hombre no espiritual (vv. 6, 8, 12, 14) de quienes permanecen ocultos estos beneficios divinos; y esta persona “no espiritual” (carnal) es aquel que es guiado solo por el instinto animal, carente del espíritu de Dios, y por lo tanto, está entenebrecido en su mente. Añada a esto que lo que Dios otorga, y otorgará, a los creyentes seguirá siendo para ellos un inmerecido don de la gracia, un don que por siempre y para siempre les impulsará al asombro y a la adoración. Recuértese además que Cristo no solamente adquirió lo que Adán había perdido sino también lo que Adán, por vía de la obediencia, hubiese ganado. Por lo tanto, los beneficios salvíficos del pacto de gracia sobrepasan en mucho el alcance de nuestros propios pensamientos; pero nada en la Escritura sugiere siquiera la noción que todo esto es un “súper aditivo” que originalmente no pertenecía a nuestra naturaleza humana.

Tercero, la conclusión a la que llega Roma a partir de estos beneficios de la gracia en Cristo por el estado de Adán antes de la caída es incorrecta. Roma razona de la siguiente manera: Si el estado de gloria para los seres humanos restaurados consiste en la conformidad con Dios, debió haber consistido en ese estado también en el caso del primer humano. Y si ese estado de gloria es ahora alcanzado por los creyentes solo por vía del estado de gracia, lo mismo debe ser cierto de Adán antes de la caída. La relación entre el estado de gracia y el de gloria, según Roma, consiste en el hecho de que en la justificación el hombre recibe gracia infundida, y en virtud de esta gracia realiza

buenas obras las cuales, *ex condigno*, le merecen la vida eterna. Todo este esquema es luego transferido al primer humano. Su destino final también era el estado de gloria, un estado que podía alcanzar solamente por medio del estado de gracia por el cual podía *ex condigno* merecer la vida eterna. Como en el estado de gloria, así también la gracia en cuestión es sobrenatural por su misma naturaleza, en un nivel por encima del hombre natural, y por lo tanto es un don sobreañadido. Este razonamiento por parte de Roma es correcto en tanto que desde la imagen de Dios, en el caso del humano restaurado, se infiere la del primer ser humano. De hecho, hay solamente una imagen de Dios. Es también correcto, en tanto que se asuma que el destino final de Adán no era otro que aquel que el creyente recibe ahora a través de Cristo: la vida eterna. De hecho, no hay sino un ideal para el hombre. Pero este razonamiento también es incorrecto.

Es incorrecto porque entre “gracia” y “gloria” se construye un puente meritorio y luego se procede a aplicársele también a Adán. El valor meritorio de las buenas obras solo puede ser tratado más tarde. Sin embargo, en este punto se debe señalar, aún si la visión Católico Romana del destino final del hombre fuese correcta, que Roma aún no tiene derecho de concebir la gracia en un “adecuado” sentido sobrenatural. Es también posible, después de todo, formular una relación forjada por Dios entre ciertas promesas de recompensa y ciertas obras, de tal manera que las recompensas no son, en un sentido estricto, dignas de mérito *ex condigno* por causa de esas obras. La promesa de vida eterna hecha a Adán en caso de obediencia era de tal naturaleza como la que los teólogos Reformados enseñaron en

su doctrina del pacto de obras.⁴¹ Había un mérito *ex pacto* (que surgía a partir de un pacto), no *ex condigno*. Las buenas obras del hombre nunca merecen la gloria del cielo; nunca son del mismo peso y valor (*condignidad*). Sin embargo, Roma, al introducir la idea del carácter meritorio de las buenas obras tanto en el caso del creyente como en el de Adán, deja de hacerle plena justicia a la gracia. La gracia, en el pensamiento Católico Romano, cambia totalmente su carácter. Permanece en contraste físico, no ético, con la naturaleza. No presupone el pecado y la culpa, sino solamente una naturaleza inferior. Por un lado, lo transforma todo en gracia y así se asegura que ya no hay ninguna gracia en lo absoluto. Gracia, en el caso de Adán y del creyente, aunque es en verdad gracia, es gracia sólo en el sentido en el que también la vida, el intelecto, la sabiduría, el poder, y así sucesivamente, son gracia. No hay razón aquí para llamar por el nombre “gracia” solamente al don sobreañadido. El hecho que Adán fue creado y recibió un intelecto y una voluntad fue también e igualmente gracia, aún cuando hay diferencias cuantitativas entre los varios dones de gracia. De esa manera, en realidad todo lo que Dios inicialmente le concede al hombre en la creación o en la recreación se convierte en gracia. Pero eso es verdad solo en ese momento inicial. Para el momento en que el hombre ha recibido esos dones iniciales, dice Roma, él mismo es impulsado por esa gracia para ir y laborar, y todo lo que recibe de aquí en adelante lo recibe como una recompensa por sus méritos. Aún la vida eterna deja de ser un don verdaderamente lleno de gracia por parte de Dios sino una recompensa adecuada, digna y proporcional a la labor realizada.

41. Cf. el siguiente capítulo.

Todavía podría llamarse un don de gracia solo porque el poder que capacitó a los humanos para realizar obras meritorias fue un don de gracia. Es tal y como los Pelagianos lo pusieron en tiempos antiguos: la capacitación (*posse*) viene de Dios, la voluntad (*velle*), viene del hombre.⁴²

Cuarto, hemos indicado antes que la doctrina Católico Romana del don sobreañadido ha llevado, y tenía que llevar, a un triple entendimiento de la naturaleza humana. Para Roma no hay solo una idea y una ley moral y un destino para la humanidad. Igual que en otros ámbitos relacionados con la criatura, así también en el mundo humano, la jerarquía y los rangos también persisten. En lo abstracto cabe la posibilidad que haya un humano con justicia natural, otro con justicia preternatural, y un tercero con justicia sobrenatural. El primero de estos tres humanos se halla apenas por encima de un animal, sujeto a una concupiscencia desmedida, al contraste natural entre la carne y el espíritu, lo mismo que al sufrimiento físico y a la muerte temporal. Pero en su voluntad aún queda el poder de hacer el bien, el de no dejar que la concupiscencia desmedida lo conduzca hacia actos pecaminosos, y de esta manera vive una vida natural pero aún sin pecado. El ser humano después de la caída virtualmente aún se corresponde con esa imagen. Aunque el pecado original aún es frecuentemente interpretado no solo en

42. El valor de la declaración de Bensdorp necesita ser juzgada en este contexto: “La doctrina Católica mantiene de manera espléndida la gratuidad absoluta de la gracia. No lo es solo *con respecto a los hechos*, sino que por su misma naturaleza es totalmente gratuita.” *De Katholiek* 115 (1898): 81.

un sentido negativo sino también en uno positivo, es sin embargo consistentemente percibido como debilitado hasta el grado en que el contraste físico entre la naturaleza y la gracia sustituye a la antítesis ética entre el pecado y la gracia. Según muchos pensadores Católicos, consiste negativamente solo en una pérdida del don sobreañadido que Dios, en su buena voluntad, le concedió al primer humano.⁴³ Por lo tanto, el ser humano, careciendo ahora de ese don, sigue siendo una persona humana perfecta y completa en su tipo – y sin embargo, sería difícil para él, especialmente a lo largo del tiempo, permanecer así, y no obstante, si así lo desea, puede permanecer sin pecado. Esto explica el juicio afable de Roma con respecto a los niños que mueren sin ser bautizados y de los paganos que han hecho buen uso de la luz y de los poderes de la naturaleza. No tienen culpa, y por lo tanto, no serán castigados; reciben una penalidad de pérdida (*poena damni*), no de los sentidos (*poena sensus*).

Sin embargo, Dios no creó al primer humano como tal hombre natural. Inmediatamente le dio también una justicia preternatural. De allí que Adán no estuviese sujeto a la concupiscencia desmedida, al sufrimiento y a la muerte, incluso a la muerte física, aparte del don sobreañadido real (i.e., *gratia gratum faciens*). Esta es una segunda idea del hombre que es concebible y posible. Tal persona podía haber guardado los mandamientos de Dios sin una resistencia por parte de la carne (el don de integridad) pero no obstante su justicia hubiese seguido siendo natural y no haber merecido la visión de Dios *per essentiam*.

43. Cf., e.g., J. H. Oswald, *Religiöse Urgeschichte*, 59, 137ss.

Luego, esta segunda concepción del hombre es llevada un paso más allá por la adición del don sobreañadido el cual da como resultado un ser humano completo con justicia sobrenatural. Como es el caso a través del sistema Católico Romano, así también aquí en la doctrina de la imagen de Dios encontramos el contraste entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo humano y lo divino, entre lo terrenal y lo celestial, y una hueste de gradaciones en cada una de estas categorías. En la vida ética y religiosa hay una amplia gama de rangos, clases y niveles de prestigio. No toda la gente se halla – o aspira – al mismo nivel. Si Dios se halla en el centro, sus criaturas se encuentran alrededor de Él en círculos cada vez más amplios. El hombre natural es quien se halla más distante de Él; luego viene el hombre preternatural; finalmente, el hombre sobrenatural. Y en la última clase nuevamente hay toda clase de distinciones y grados. Hay clérigos y laicos, monjes y gente ordinaria, preceptos y consejos, una moralidad inferior y una superior. En el nivel más alto se encuentra el místico quien por la meditación, la auto-disciplina estricta y la oración alcanza la contemplación ya aquí en la tierra. Y por sobre los humanos se hallan los ángeles, a su vez organizados en todo tipo de rangos. Todo tiende a elevarse hacia Dios en una cada vez más creciente proximidad hacia Él. La fusión del alma con Dios es la dicha más alta. Así, en el Catolicismo, hay un lugar para todos. Toma en cuenta la capacidad y aptitud de cada persona. Tiene variados ideales para diferentes personas. No hace las mismas demandas morales y religiosas para todos. Pierson destacó correctamente este hecho; solo que consideró como principio y esencia lo que no es más que consecuencia y apariencia.⁴⁴ Fue en contra de esta filosofía

Neo-Platónica Areopagita que la Reforma, tomando su posición en la Escritura, tomó acción. La Escritura no conoce de tal contraste entre lo natural y lo sobrenatural. Conoce solamente una idea de humanidad, una ley moral, un destino final, un sacerdocio que es la porción de todos los creyentes.

Quinto, es claro por esto que la razón por la que Roma enseña una justicia preternatural y sobrenatural no es que, de otra manera, la condición imperfecta de la justicia original no pueda ser explicada. Es cierto que los teólogos Católicos Romanos se mantienen presentando esta objeción contra la enseñanza de la Reforma: la justicia original pertenece o no a la esencia del hombre; si lo primero es verdad, está sujeta a falta, o, si no obstante se pierde, entonces el hombre de esa manera pierde una parte de su esencia y deja de ser un ser humano completo. Pero, sin importar cuánto se repita esta objeción, no fue para escapar de esta objeción que Roma llegó a la doctrina del don sobreañadido. La misma dificultad todavía se adhiere a la visión Católica Romana puesto que Adán también tenía justicia natural y original. Esta justicia natural, aunque es natural y fluye de los principios y poderes básicos del hombre natural sin el auxilio sobrenatural (aunque no sin la ayuda universal de la preservación divina), puede todavía sin embargo perderse y de hecho muchas personas la pierden. Aún así, hasta el pecador más degenerado, uno que carezca de toda justicia natural, es aún un ser humano. La posibilidad de perder y la pérdida real de la

justicia original, por lo tanto, no puede servir en lo absoluto como un argumento en contra de su carácter natural. Si tal fuera el caso, también la justicia natural que Roma enseña tendría que ser llamada sobrenatural. La cuestión entre Roma y nosotros es una muy diferente.

La justicia original puede perderse porque es una propiedad incidental (un accidente) de la naturaleza humana, no parte de su sustancia. Pero entre los “accidentes” que como tales pueden perderse una vez más Roma hace una distinción entre aquello que es naturalmente un “accidente” y aquello que es sobrenaturalmente un “accidente.”⁴⁵ Sin embargo, en nuestra visión, toda justicia natural es un “accidente” natural; según Roma, la *gratia gratum faciens* es un “accidente” sobrenatural. ¿Por qué ocurre eso? No para hacer posible, o para aclarar, la posibilidad del hecho de la pérdida en sí, sino porque sin ella el hombre sería una criatura defectuosa. Roma enseña de manera expresa que, dado el hecho que Dios quería hacer un ser que consistiera de alma y cuerpo, espíritu y materia, él ya no daría forma a estos dos, alma y cuerpo, en una armonía completa más de lo que podría hacer un círculo cuadrado. La carne y el espíritu, por su misma naturaleza, batallan la una contra el otro, y sin la gracia sobrenatural Dios no puede impedir el conflicto entre estos dos elementos. Bellarmine declara claramente que el hombre está compuesto de carne y espíritu y por lo tanto tiende en parte a un bien corporal y en parte a un bien espiritual; y que “por estas propensiones diversas o contrarias existe un cierto conflicto en el uno y el mismo ser humano.” Además enseñó que

44. A. Pierson, *Geschiedenis van het Rooms-katholicisme tot op het Concilie van Trente*, 4 vols. (Haarlem: A. C. Kru-
seman, 1868-72), I, 24ss.

45. Bensdorp, *De Katholiek*, CX, 56.

“desde el principio de la creación la divina providencia, para aplicar un remedio *a esta enfermedad o debilidad de la naturaleza humana que surge de su condición material*, le añadió al hombre un cierto don notable, a saber, la justicia original, como para sostener, aunque por una especie de brida dorada, la parte inferior a la superior, y esa parte superior es la que se sujeta fácilmente a Dios.”⁴⁶ Aquí se afirma claramente que la carne, por su misma naturaleza, se opone al espíritu. La materia es un poder que se levanta contra Dios, uno que no es per se pecaminoso como en el Maniqueísmo, pero es, no obstante, de un orden inferior, se mueve totalmente en una dirección que le es propia, y automáticamente tienta al hombre a involucrarse en la batalla y el pecado. Ese poder es incluso de tal magnitud que la razón sola no puede, al menos no con gran dificultad, controlar el movimiento del alma. Para al fin se necesita una gracia sobrenatural especial. Como en la filosofía de Plotino, aquí la materia es una creación que se halla sumamente alejada de Dios, es hostil por naturaleza a todo lo que es espiritual, y por lo tanto ha de ser restringida por la fuerza.

Finalmente, en sexto lugar, la doctrina de Roma del don sobreañadido implica una visión muy peculiar del Cristianismo. En la visión de Roma, la religión Cristiana en realidad también [nos] sirve para salvarnos del pecado; pero principalmente, y más importante, su propósito es restaurarle al hombre la gracia que le había sido concedida a Adán como un don sobreañadido pero que él perdió. Esta gracia era tan nece-

saria para el hombre antes de la caída como lo es para nosotros hoy y era tan sobrenatural entonces como lo es ahora después de la caída. Así pues, según Roma, la gracia es un don sobrenatural como tal y no incidentalmente (*per accidens*), no solo por causa del pecado.⁴⁷ El pecado no ha cambiado en ninguna manera la naturaleza de la gracia. Quizás la gracia ha sido incrementada por el pecado; pero tanto antes como después de la caída era idénticamente la misma, a saber, una elevación [del hombre] *por encima de la naturaleza*. Ese es su carácter y esencia. Por consiguiente, el Cristianismo puede también aún ser una religión de redención; pero principalmente no es una *reparación* sino una *elevación* de la naturaleza; sirve para elevar la naturaleza por encima de sí misma, esto es, para divinizar la humanidad. En el caso de Adán la *gratia gratum faciens* sirvió para esa meta; ahora el Cristianismo sirve para esa meta. Así pues, antes y ahora su gracia es la misma; esto es, el elemento esencial en el Cristianismo no se necesitó para cuando la caída; era ya necesaria antes de la caída. Así como la elevación de la naturaleza, el Cristianismo ya estaba presente para Adán antes de la caída. La recepción de la gracia infundida se halla ahora vinculada – aparte de las preparaciones – específicamente a la creencia en dos dogmas: la Trinidad y la encarnación.⁴⁸ Ahora entonces: lo mismo era cierto en el caso de Adán. Aún antes de la caída él estaba familiarizado con ambos dogmas.⁴⁹

46. R. Bellarmine, *De Gratia Primi Homi-*
nis, 5, cf. 7; Bendsorp, *De Katholiek* 115
(1898): 256.

47. R. Bellarmine, *De Gratia Primi Homi-*
nis, 5.

48. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogma-*
tiek, I, 579.

49. Becanus, *Theol. School.*, I, tr. 5, c. 2; H.
Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, 3a
ed., 332; C. Pesch, *Prael. Dogm.*, II, 89
enz.; T. Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, qu.
2, art. 7, qu. 5, art. 1.

La encarnación, por esta lógica, era por tanto necesaria antes de la caída y aparte del pecado. En otras palabras, para que el hombre pudiera volverse como Dios, Dios tenía que volverse hombre. Esta ley se hallaba en efecto tanto antes como después de la caída. Ahora, únicamente como un componente subordinado, la encarnación trae expiación con ella. Pero para Roma el punto de gravedad no yace en la satisfacción por el pecado ni en el perdón del mismo, sino en la humanización de Dios y en la divinización del hombre.⁵⁰

La Visión de la Reforma de la Imagen

Los Reformadores rechazaron de manera unánime esta enseñanza, especialmente porque conducía a un debilitamiento de la [doctrina] del pecado original. Su oposición estuvo dirigida principalmente contra la tesis Escolástica: “Aunque se pierden las cualidades sobrenaturales, las naturales aún permanecen íntegras.” Y a partir de allí razonaban hasta la imagen de Dios. Si por el pecado, por la pérdida de la imagen de Dios, el hombre se había vuelto totalmente corrupto, ésta también debió haber pertenecido a su naturaleza. Así pues Lutero sostenía “que la justicia no era un don que venía desde afuera, separado de la naturaleza del hombre, sino que... era verdaderamente parte de su naturaleza, de manera que era parte de la naturaleza de Adán el amar a Dios, el creerle a Dios, el conocer a Dios, etc.”⁵¹ Pero incluso los Reformadores tuvieron que sostener una distinción entre lo que quedó y lo que se perdió de la imagen de Dios. Para ese fin usaron las palabras

“sustancia,” “esencia,” “atributos,” “dones,” incluso “dones sobrenaturales.” La Apología de la Confesión de Augsburgo llama “dones” al conocimiento y al temor de Dios en Adán, y la Fórmula de Concordia habla de las “propiedades concreadas en el paraíso de la naturaleza.”⁵² Los dogmáticos Luteranos ciertamente llamaron natural a la imagen de Dios en tanto que la naturaleza humana no podía ser pura sin esa imagen y fue inmediatamente concreada con esa imagen. Pero negaron que la imagen de Dios fuese natural en el sentido de que ésta haya fluido automáticamente de la naturaleza humana como tal y fuese por lo tanto un componente esencial e incapaz de fallar en su naturaleza. Algunos, tales como Gerhard, Quenstedt y otros, también llamaron dones sobrenaturales específicamente al favor sobrenatural de Dios, a la morada llena de gracia de la santa Trinidad y al deleite y al disfrute resultantes.⁵³ Así también Calvino hace una distinción entre la sustancia del alma y sus atributos, y, con Agustín, dice: “los atributos naturales fueron corrompidos en el hombre por el pecado, pero los sobrenaturales fueron removidos”; incluso llama a los últimos “foráneos, no una parte intrínseca de la naturaleza.”⁵⁴ Y muchos teólogos Reformados igualmente hicieron una distinción entre las cualidades naturales y los dones sobrenaturales.⁵⁵ Muchos de ellos derivaban la inmortalidad de la gracia e Dios, no

50. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 324ss.

51. M. Lutero, *Obras de Lutero*, vol. 1, *Conferencias en el Génesis 1-3*, 165.

52. J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher der Evangelische-Lutherischen Kirche*, 5a ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 80, 81, 580.

53. J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, c. 1-3; J. Quenstedt, *Theologia*, II, 1-48; D. Hollaz, *Examen Theol.*, 461-88.

54. J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 15, 2; II, 2, 12.

55. J. Maccovius, *Loci Comm.*, 105ss.

de la naturaleza de Adán.⁵⁶ Incluso la antigua distinción entre “imagen” y “semejanza” fue tomada por muchos y también aplicada en ese sentido.⁵⁷ Sin embargo, pronto se hizo claro que incluso donde los Protestantes retenían la expresión “dones sobrenaturales,” querían dar a entender por ello algo más. La idea entre los Católicos Romanos es que uno puede muy bien concebir un ser humano sin estos dones sobrenaturales. De hecho, como un ser moral y racional, el hombre también tendría algún conocimiento de Dios, la ley moral y la justicia. Pero [según Roma] hay una diferencia esencial entre conocimiento, amor y justicia en un sentido natural y estas cualidades en un sentido sobrenatural, entre el hombre natural y el sobrenatural, entre un ser humano y un Cristiano, entre el mundo y la iglesia, entre la naturaleza y la gracia. La gracia no es solamente restaurativa, sino una elevación y una terminación de la naturaleza. Fue a esta posición a la que los Reformadores se opusieron como un asunto de principio fundamental. Y así tenía que suceder, y de hecho así le sucedió realmente, a la doctrina de que la imagen de Dios esencialmente le pertenecía al hombre por naturaleza, y que sin ella el hombre podía existir solamente en una “naturaleza impura,” como un pecador.

Pero también los eruditos de la Reforma sostenían diferentes opiniones con respecto a la imagen de Dios. Durante el primer período algunos Luteranos toda-

vía igualaban la imagen de Dios con la esencia del hombre y con la sustancia del alma,⁵⁸ pero la teología Luterana como tal se hallaba fundamentada en otra idea. Su carácter soteriológico subjetivo necesariamente conducía a una identificación exclusiva de la imagen de Dios con las cualidades morales que el primer hombre recibió y cuya pérdida hizo del hombre, tanto en sentido religioso como ético, un “bloque de madera.” Ya Lutero frecuentemente ponía todo el énfasis sobre los dones, e igualaba completamente la imagen de Dios con ellos.⁵⁹ Los escritos confesionales siguieron las mismas líneas,⁶⁰ y así lo hicieron los teólogos Heerbrand, Hunnius, Gerhard, Quenstedt, Hollaz y otros.⁶¹ Los Luteranos realmente no negaban que la esencia del hombre también expresa algo divino, sino que la imagen real de Dios consiste solamente en “justicia original” con las cualidades asociadas de “inmortalidad, incapaz de recibir daño, dominio,” y una “condición de lo más dichosa.” Solamente el Hijo, después de todo, es esencial y sustancialmente la imagen de Dios (Heb. 1:3); en el hombre la imagen es una “perfección accidental,” capaz de ser perdida y de hecho se perdió

56. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 497; A. Polanus, *Syn. Theol.*, V, 29; F. Junius, *Op. Theol. Select.*, I, 211; Bucanus, *Theol.*, XI, 12; Maccovius, *Loc.*, 409.

57. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 486; Justino Mártir sobre Génesis 1:26; J. Alsted, *Theol.*, 281.

58. M. Lutero en J. Köstlin, *La Teología de Lutero en su Desarrollo Histórico y Armonía Interna*, trad. por Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publications Society, 1897), I, 144-55; Melancthon, Hemming, Selnecker en H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), I, 338ss.

59. M. Lutero en J. Köstlin, *La Teología de Lutero*, II, 339-61; Heppe, *Dogmatik des Deutschen Protestantismus*, I, 345.

60. J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher der Evangelische-Lutherischen Kirche*, 80, 576.

61. E.g., J. Gerhard, *Loc. Theol.*, VIII, c. 1; J. Quenstedt, *Theologia*, II, 3-10, 17-23; D. Hollaz, *Examen Theol.*, 464ss.

(Rom. 3:23) y es solamente renovada y restaurada en el creyente (Rom. 8:29; 2 Cor. 3:18; 5:17; Efe. 4:24; Col. 3:10).

Sin embargo, desde el principio los teólogos Reformados incorporaron también la esencia del hombre en la imagen de Dios. Heppe está equivocado cuando afirma que Calvino y Zanchius no enseñaban esto.⁶² Aunque Calvino no hace una distinción entre la sustancia del alma y sus dones, él declara expresamente que la imagen de Dios consistía de “aquellas marcas de excelencia con las que Dios había distinguido a Adán por sobre todas las obras criaturas vivientes” y que por consiguiente también consiste de integridad.⁶³ Todos los teólogos Reformados concordaban con esto;⁶⁴ solamente Cocceius,⁶⁵ presentando una visión alternativa, enseñaba que mientras el alma y sus propiedades eran presupuestas por la imagen de Dios, ellas no eran su contenido sino solamente el lienzo, por así decir, sobre el cual Dios pintó su imagen. La imagen misma, según Cocceius, consistía únicamente de los dones, como se enseña en 2 Corintios 3:18, Efesios 4:24 y Colosenses 3:10. Otros lo ponen de esta manera: la

imagen de Dios consiste de manera antecedente en la naturaleza espiritual del hombre, formalmente en santidad, y por consiguiente en dominio.⁶⁶ Sin embargo, como norma los teólogos Reformados continuaron hablando de la imagen de Dios en un sentido más amplio y en uno más restringido. En la Sagrada Escritura leyeron que el hombre, por un lado, es todavía llamado la imagen de Dios después de la caída y debería ser respetado como tal (Gén. 5:1; 9:6; Hch. 17:28; 1 Cor. 11:7; Sant. 3:9); y que, por otro lado, había no obstante perdido el contenido primario de la imagen de Dios (i.e., conocimiento, justicia y santidad) y solamente recupera estas cualidades en Cristo (Efe. 4:24; Col. 3:10). Al observar esta distinción en la Escritura e incorporándola a su teología los teólogos Reformados han mantenido el vínculo entre la naturaleza física y la naturaleza ética del hombre y de ese modo también en este punto (la relación entre la naturaleza y la gracia) se guardaron a sí mismos de caer en varios errores. Pronto surgió una distinción adicional que fue especialmente elaborada en la doctrina del pacto de obras. Esta distinción respondía a la pregunta de en qué tenía que convertirse Adán, no lo que era Adán. Es solamente en estas tres áreas – la imagen de Dios en el sentido amplio, la imagen de Dios en el sentido estrecho, y el desarrollo o destino de la imagen de Dios – esto es, en la doctrina del pacto de obras – que puede tratarse en su plena extensión.

62. H. Heppe, *Dogmática Reformada*, ed. y rev. Por E. Bizer, trad. por G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978 [1950]), 232, 233.

63. J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 15, 2; II, 12, 6; *Comentario sobre el Génesis* 1:26; 9:6; *Comentario sobre Santiago* 3:9.

64. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 486, 477ss.; Z. Ursinus, *Catecismo de Heidelberg*, p. 7; Justino Mártir, *Locí*, c. 46ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.*, V, 34; *Synopsis Purioris Theologiae*, XIII, 36; M. Leydekker, *Fax Veritatis*, 395 enz.

65. J. Cocceius, *Summa Theologiae ex Scripturis Repetita*, XVII, §§12-24; cf. también J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, VI, 119; J. Braun, *Doctrina Foederum*, I, 2, 15, 5ss.

66. F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, V, qu. 10, §§6; L. Ryssen, *Summa Theol.*, 178; H. Witsius, *La Economía de los Pactos*, 1. 2, 11; W. Brakel, *El Servicio Razonable del Cristiano*, trad. por Bartel Elshout, 4 vols. (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), I, 323-26.

Roma y la Reforma

Entre la doctrina Católica Romana de la imagen de Dios y la de la Reforma hay una profunda diferencia que se hace sentir sobre todo el campo de la teología. Esta diferencia no está localizada en la expresión “justicia original.” Pues aunque los teólogos Católicos Romanos usan este término en una variedad de sentidos, más tarde unos algunas veces describen la justicia sobrenatural por medio de él. La justicia del primer ser humano puede ser llamada “original” puesto que desde su origen se caracterizaba por su correspondencia positiva a la ley de Dios y dado que la justicia original puede ser distinguida como tal de la justicia habitual o real. También, en el caso de Adán, la justicia original era el principio y raíz de su justicia real. Después de Tomás no hubo ni siquiera desacuerdo sobre la cuestión de si esta justicia original hubiese sido, para toda la humanidad, la fuente de su justicia real si Adán hubiese permanecido, dado que Adán la recibió no como un particular sino como una persona pública. La disputa concernía a la cuestión de si aquella justicia original era *natural* o, al menos en parte, *sobrenatural*. Los teólogos Reformados afirmaban lo primero. Con ello no querían decir que esta justicia original hubiese surgido automáticamente de la naturaleza humana entendida en el sentido de una unión de espíritu y materia, ni que no pudiese ser llamada un don – incluso de la gracia de Dios en un sentido amplio. Más bien usaban este término para mantener la convicción de que la imagen de Dios, esto es, la justicia original, era inseparable de la idea del hombre como tal y que se refería al estado normal, a la armonía y al bienestar de un ser humano; que sin ella un humano no puede ser auténtico, completo o normal.

Cuando el hombre pierde esa imagen de Dios, no pierde una sustancia y ciertamente sigue siendo humano, pero se vuelve un ser humano anormal, enfermo, espiritualmente muerto, un pecador. Entonces le falta algo que pertenecía a su naturaleza, igual como un ciego pierde su vista, un sordo el sentido del oído, y un hombre enfermo su salud. En la visión de Roma un ser humano puede perder la “justicia sobrenatural” y seguir siendo aún un humano bueno, auténtico, completo y sin pecado, con una justicia natural que, en su tipo, no tiene ningún defecto. Pero, según los teólogos Protestantes, un ser humano no puede ser así. No hay un estado intermedio entre el hombre como imagen de Dios y el hombre como pecador. O es un hijo de Dios, su vástago, su imagen, o es un hijo de ira, muerto en delitos y pecados. Cuando ese ser humano recibe nuevamente por fe aquella justicia perfecta en Cristo, ese beneficio es en verdad un don sobrenatural pero es sobrenatural “como un accidente,” “incidentalmente”; recupera aquello que pertenece a su ser, como el hombre ciego que nuevamente recibe su vista.

Ahora, esta doctrina se halla fundamentada en la Sagrada Escritura, que en ninguna parte habla de “dones sobrenaturales” en relación con la creación del hombre. Roma, por consiguiente, no apela a Génesis 1:26-31, Eclesiastés 7:19 y así sucesivamente, sino a la representación que el Nuevo Testamento hace del estado de gracia y del estado de gloria, una apelación que de ninguna manera sirve como prueba. La Escritura en todas partes desarrolla su contenido con la noción de que la humanidad es similar a Dios y que es además su prole. El servicio a Dios, el amor a Dios, el compañerismo con Dios no es un don sobreaña-

dido sino original e integralmente humano. Dios afirma su derecho sobre el todo del hombre – mente, corazón, alma, cuerpo, y todas sus energías – para su servicio y su amor. La ley moral es una para todos los humanos en todos los tiempos, y el ideal moral es el mismo para todas las gentes. No hay una justicia “inferior” o una “superior”, no hay doble moralidad, no hay un doble conjunto de obligaciones. La justicia original es tan natural que, incluso según la mayoría de teólogos Católicos, hubiese sido heredada por los descendientes de Adán en caso de su obediencia, y que incluso ahora los paganos todavía hacen lo que la ley requiere (Rom. 2:15). Por consiguiente, la objeción de que la posición Reformada se encuentra en un antinomianismo dado que, por un lado, llama “natural” a la justicia original y, por el otro, “defectuosa” y “accidental,”⁶⁷ se basa únicamente en una mala interpretación.⁶⁸ La justicia original es llamada natural no porque consista de una cierta sustancia o esencia, sino porque es un atributo o cualidad natural. Así como la buena salud pertenece a la naturaleza del hombre, pero es todavía “sujeta de pérdida,” es decir, puede perderse, así es con la imagen de Dios. Roma y la Reforma concuerdan ambos en que la justicia original no es ni material ni una sustancia espiritual, como enseñaban los Maniqueos, sino un “accidente,” una cualidad. Y la única diferencia tiene que ver con la cuestión de si es naturalmente “accidental” o; al menos en parte, sobrenaturalmente “acciden-

tal.”⁶⁹ Roma solamente dice de la justicia natural que es naturalmente accidental mientras que la Reforma hace esta afirmación para la totalidad de la justicia original.

Pero por esa razón, como se señaló antes, todo el caso de Roma en contra de la enseñanza de que la imagen de Dios es natural colapsa, pues la misma Roma reconoce que la justicia natural es natural y todavía es sujeta de pérdida, y por lo tanto ya no se encuentra en posición de presentar esta objeción en contra de la enseñanza de los Protestantes. Su doctrina, por consiguiente, no surgió de la objeción de que la naturalidad de la justicia original no pueda ser conciliada con su condición de sujeta de pérdida, sino que debe su origen a razones totalmente diferentes, a saber, a la visión Neo-Platónica del ideal de la vida Cristiana. Es ese Neo-Platonismo el que la Reforma rechazó basándose en la Escritura. En relación con eso se cuidó de no caer en la trampa de cualquier forma de Maniqueísmo. El hombre no perdió nada de su sustancia como resultado del pecado. En ese sentido los humanos son plenamente humanos incluso después de la caída. Pero cuando el hombre perdió su justicia original perdió la armonía y salud de su naturaleza, y se volvió un pecador hasta la médula de su ser. Su naturaleza permaneció, en el sentido de sustancia o esencia, pero se perdieron las cualidades morales que pertenecían de manera natural a su naturaleza.⁷⁰

Luterano o Reformado

Ahora, esta espléndida visión de la imagen de Dios y de la justicia original ha llegado a desarrollarse más claramente en la iglesia Reformada y en la teología Refor-

67. Bendorp en *De Katholiek*, CX, 43; cf. también D. F. Strauss, *Der Alte und der Neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), I, 708; Lipsius, *Dogm.*, §434.

68. Cf. F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre* (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), III, 408.

mada que en la Luterana. En la teología Luterana la imagen de Dios se halla restringida a la justicia original y por lo tanto fue totalmente perdida cuando se perdió esta última. En esta teología las líneas de demarcación entre lo espiritual y lo mundano, entre lo celestial y lo terrenal, son tan profundamente marcadas que el resultado son dos hemisferios y la relación entre la naturaleza y la gracia, entre la creación y la recreación, es totalmente negada.⁷¹ La visión sobrenaturalista se halla aquí aún en operación; la imagen de Dios se halla al lado de la naturaleza, se halla separada de ella y está

por encima de ella. La pérdida de la imagen, lo que deja al hombre totalmente sordo y ciego a los asuntos espirituales, todavía le capacita en los asuntos terrenales para hacer mucho bien y en un sentido le hace independiente de la gracia de Dios en Cristo. La teología Reformada, por otro lado, por su distinción de la imagen de Dios en un sentido más amplio y en un sentido más restringido, ha mantenido más sólidamente la relación entre sustancia y cuali-

71. Cf. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, 276.

69. Bensdorp, *De Katholiek*, CX, 56-60; Bensdorp posteriormente provee una defensa aún más elaborada de la enseñanza Católica Romana con respecto a la justicia original en *De Katholiek* CXII (Septiembre 1896), CXIV (Julio/Agosto y Octubre/Noviembre 1898), CXV (1899); 23-46, CXVI (1900): 22-42. Sin embargo, Bensdorp no puede escapar de las objeciones en contra de esta visión excepto haciendo toda clase de distinciones que no sirven para otro propósito más que para rescatar la noción de la dificultad. Por un lado, no solamente distingue sustancia y esencia de atributos (*accidens*) y cualidades (*qualitas*) por el otro, sino que cuando se le señala que los atributos (*accidentia*) que son *esenciales* a la naturaleza humana tales como la salud, la unidad de cuerpo y alma, la mente, la justicia original (*justitia originalis*) son todavía sujetas de pérdida, él hace distinciones adicionales entre cualidades esenciales (*qualitates essentialis*) que se hallan *en* la esencia (*essentia*) (tales como la racionalidad) y los atributos esenciales (*accidentia essentialia*) que se hallan fuera de la esencia (*essentia*) pero que aún fluyen necesariamente de ellos. También distingue las cualidades (*accidens*) en contraposición a la esencia (*substantia*) de las cualidades (*accidens*) en contraposición a las propiedades (*proprium*); entre atributos de especie (*accidens speciei*) y atributos individuales (*accidens individui*); entre justicia natural (*justitia naturalis*) como *potentia*, que como un atributo de especie (*accidens speciei*) no es sujeto de pérdida y una justicia natural (*justitia naturalis*) como acto (*actus*) que como atributo individual (*accidens individui*) fluye de una libre voluntad contingente y que es, por lo tanto, sujeto de pérdida. Así pues, finalmente llega a la conclusión que la justicia sobrenatural original (*justitia supernaturalis* [originalis]) era en verdad un atributo de especie (*accidens speciei*) pero “no un atributo natural de especie (*accidens speciei naturale*) (en otras palabras, no era un atributo esencial [*accidens essentialis*], ni un atributo de especie [*accidens speciei*], por tanto, en un sentido estricto” (*De Katholiek* 115 [Octubre/Noviembre 1898]: 251, cf. 261, nota). Luego procede a argumentar que la justicia original (*justitia originalis*) era un atributo de especie (*accidens speciei*) y que la naturaleza humana, a pesar del hecho de que fue perdida, permanece sin daño. Esto demuestra por lo tanto “que la justicia original [*justitia originalis*] no era un atributo de especie (*accidens speciei*) en el sentido ordinario del término.” En otras palabras, al final de toda esta argumentación, la tesis de la cual Bensdorp procedía fue simplemente reiterada y la única prueba aportada fue tomada en préstamo de la enseñanza de Roma con respecto al *donum superadditum*. Es esto lo que es *a priori* infalible y la razón por la cual se *debe* hacer la distinción. Por lo tanto, las objeciones que se le presentaron siguen siendo tan fuertes como antes: Así como la salud, la unidad del cuerpo y el alma, la razón, la justicia natural (no el ser sustancial en el sentido maniqueo, pero aún justicia) pertenecen a la esencia de la humanidad y son, no obstante, todavía perdibles, así también la justicia original es natural y esencialmente es propia de los humanos. Cuando esta se pierde, uno no deja de ser humano pero se vuelve una persona anormal y caída.

dad, naturaleza y gracia, creación y recreación. Se debe conceder que esta distinción ha sido concebida a menudo demasiado mecánicamente y necesita ser desarrollada más orgánicamente. Sin embargo, la teología Reformada ha puesto de manifiesto de la manera más vívida el hecho de la imagen de Dios en el sentido

70. Cf. J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, I, 304-26; Cannegieter, “De Godsdienst in den Mensch en de Mensch in den Godsdienst,” *Teylers Theologische Tijdschrift* (1904): 178-211, esp. 199s.; A. Bruining, “De Roomsche Leer van het donum superadditum,” *Teylers Theologische Tijdschrift* (1907): 564-97. El último mencionado arguye correctamente que el hombre natural (*homo naturalis*), como es entendido por Roma, es en realidad un ser religioso y que, por lo tanto, la religión (como religión natural) no es extrínseca a la naturaleza humana o añadida a ella como un *donum superadditum*. Pero debilita el significado de la distinción que Roma hace entre la religión natural (*religio naturalis*) y la religión sobrenatural (*religio supernaturalis*) cuando dice que la imagen de una rienda “es únicamente una imagen y nada más,” que el *donum superadditum* en la visión Católica Romana de hecho se funde con la naturaleza pura (*natura pura*). A partir de esto Bruining también llega a la noción de que el punto de vista Católico Romano es más razonable que la visión Protestante Antigua y que la Iglesia Católica Romana tiene ventaja de fortaleza sobre su oposición. Uno podría llegar a esta conclusión solamente si uno mal interpretada sustancialmente la enseñanza Romana con respecto a la imagen de Dios en el hombre y su significado para el sistema Romano y no mira nada en ella excepto una forma peculiar, sobrenaturalista, de la noción religiosa de que no es *mi* obra sino una obra de Dios en mí la que me trae a mi meta más alta. La enseñanza Católica Romana fue mucho mejor interpretada por De Bussy, “Katholicisme en Protestantisme,” *Theol. Tijdschrift* (1888): 253-313.

restringido se halla más íntimamente vinculada con aquella de un sentido más amplio, y que los dos componentes juntos forman la plena imagen de Dios. Por lo tanto, todo el ser, y no *algo en el hombre* sino *el hombre mismo* es la imagen de Dios. Además, el pecado, que precipitó la pérdida de la imagen de Dios en el sentido restringido y que arruinó y estropeó la imagen de Dios en el sentido más amplio, ha afectado profundamente a la persona total, de manera que, por consiguiente, también la gracia de Dios en Cristo restaura a la persona total, y tiene el mayor de los significados para toda su vida y toda su labor, también en la familia, la sociedad, el estado, el arte, la ciencia y así sucesivamente.

La Persona Total como la Imagen de Dios

Así pues, en nuestro tratamiento de la doctrina de la imagen de Dios debemos subrayar, en concordancia con la Escritura y la confesión Reformada, la idea de que un ser humano no *porta* o *tiene* la imagen de Dios, sino que él o ella *es* la imagen de Dios. Como ser humano el hombre es un hijo, la semejanza o prole de Dios (Gén. 1:26; 9:6; Lucas 3:38; Hch. 17:28; 1 Cor. 11:7; Santiago 3:9).

Dos cosas se implican en esta doctrina. La primera es que no es algo en Dios – una virtud o perfección, u otra en exclusión de otras, ni una Persona – digamos, el Hijo en exclusión del Padre y el Espíritu – sino que Dios mismo, la Deidad total, es el arquetipo del hombre. Claro, frecuentemente se ha enseñado que el hombre ha sido específicamente hecho a la imagen del Hijo o la del Cristo encarnado,⁷² pero no hay nada en la Escritura que apoye esta noción. La Escritura nos dice repetidamente que el hombre

fue hecho a la imagen de Dios, no que hemos sido modelados en Cristo, sino que él fue hecho a nuestra semejanza (Rom. 8:3; Fil. 2:7, 8; Heb. 2:14) y que nosotros, habiendo sido conformados a la imagen de Cristo, estamos ahora una vez más volviéndonos como Dios (Rom. 8:29; 1 Cor. 15:49; 2 Cor. 3:18; Fil. 3:21; Efe. 4:24; Col. 3:10; 1 Juan 3:2). Por lo tanto, es mucho mejor para nosotros decir que el Ser Trino, Dios, es el arquetipo del hombre,⁷³ mientras al mismo tiempo se ejerce la mayor de las cautelas en la exploración psicológica de los componentes trinitarios en el ser del hombre.⁷⁴

Por otro lado, se sigue de la doctrina de la creación humana a la imagen de Dios que esta imagen se extiende a la persona total. Nada en un ser humano está excluido de la imagen de Dios. Aunque todas las criaturas

lucen *vestigios* de Dios, solo el ser humano es la *imagen* de Dios. Y él es tal de manera total, en alma y cuerpo, en todas sus facultades y poderes, en todas sus condiciones y relaciones. El hombre es la imagen de Dios debido a que y en tanto que él es verdaderamente humano, y él es verdadera y esencialmente humano, porque, y hasta ese punto, él es la imagen de Dios. Naturalmente, así como el cosmos es un organismo y revela atributos de Dios más claramente en algunas que en otras, así también en el hombre, como un organismo, la imagen de Dios se muestra más claramente en una parte que en otra, más en el alma que en el cuerpo, más en las virtudes éticas que en los poderes físicos. Sin embargo, ninguno de estos le quita en lo más mínimo a la verdad de que toda la persona es la imagen de Dios. La Escritura no podría, y no debería, hablar de Dios de una manera humana y transferirle todos los atributos humanos a Dios si Dios no hubiese primero hecho al hombre totalmente a su imagen. Y es la tarea de la teología Cristiana el señalar esta imagen de Dios en el ser del hombre en su totalidad.

Dios es, primero que todo, demostrable en el alma humana. Según Génesis 2:7 el hombre fue formado del polvo de la tierra al recibir el aliento de vida (*nišmat hayîm*) respirado en su nariz volviéndose así un alma viviente (*nepeš hayâm, psychê zôsa*). El aliento e vida es el principio de vida; el alma viviente es la esencia del hombre. Por medio de esta combinación la Escritura le confiere al hombre un lugar único e independiente que le es propio y elude tanto al panteísmo como al materialismo. Los nombres *rûah?* y *nepeš* (*pneuma* y *psychê*), que en la Escritura denotan el componente invisible del hombre, hacen esto muy claro.

72. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, V, 14; Tertuliano, *Sobre la Resurrección de la Carne*, c. 6; Osiander, según J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, 15, 2; II, 12, 6; J. C. C. Hofmann, *Der Schriftbeweis*, 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), I, 290; G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 3a ed. (Erlangen: Theodor Blasing, 1853-61), I, 126; *Beck, *Glaubenslehre*, II, 329; L. F. Schoeberlein en *Herzog*, 2a ed., 4, 7; H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, trad. por William Urwick (Edinburg: T. & T. Clark, 1871), §72, 136-37; F. Delitzsch, *Un Sistema de Psicología Bíblica*, trad. por Robert E. Wallis, 2a ed. (Edinburg: T. & T. Clark, 1875), 86-87, etc.

73. Agustín, *La Trinidad*, XII, 6; P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 16; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 13, art. 5.

74. J. Calvino, *La Institución de la Religión Cristiana*, I, 15, 4; idem, *Coment. sobre el Génesis* 1:26; J. Polyander, *Sinopsis Purioris Theologiae*, XIII, 7; J. Quenstedt, *Teología*, II, 4; D. Hollaz, *Examen Theol.*, 466.

El tricotomismo, que está fundamentalmente arraigado en el dualismo de Platón, y que repetidamente halló aceptación en las escuelas gnósticas y teosóficas de pensamiento, mira aquí dos sustancias distintas.⁷⁵ Pero esto es equivocado. Hebreos 4:12 y I Tesalonicenses 5:23 no contiene más una lista de todos los constituyentes esenciales del hombre que, digamos, Lucas 10:27, y por lo tanto no prueba nada. El alma y el espíritu en la Escritura ocurren repetidamente en paralelismo y de manera intercambiable. En un momento “cuerpo y alma” constituyen la naturaleza del hombre, en el siguiente es “cuerpo y espíritu” (Mat. 10:28; 1 Cor. 7:34; Sant. 2:26). A su vez, la actividad psíquica es atribuida al espíritu y al alma (Sal. 139:14; Prov. 19:2 y 17:27; Sal. 77:7; 1 Cor. 2:11; Núm. 21:4; y Job 21:4; 1 Sam. 1:10 e Isaías 54:6; Lucas

1:46 y 47, etc.). El morir es llamado tanto la salida del alma (Gén. 35:18; 1 Reyes 17:21; Mat. 20:28; Hch. 15:26; 20:10) como la entrega del espíritu (Sal. 31:5; Mat. 27:50; Luc. 8:55; 23:46; Hch. 7:59). Algunas veces el espíritu es llamado inmortal, y otras veces lo es el alma (Ecl. 12:7; Mat. 10:28); los muertos son llamados “almas” (Apoc. 6:9; 20:4) lo mismo que “espíritus” (Heb. 12:23; 1 Ped. 3:19). Aún así, aunque no son esencialmente diferentes, no son de ninguna manera idénticos. El hombre es “espíritu” porque él no surgió, como los animales, de la tierra, sino que recibió el aliento de vida soplado sobre él por Dios (Gén. 2:7); porque recibió su principio de vida de parte de Dios (Ecl. 12:7); porque tiene un espíritu que le es propio, distinto del Espíritu de Dios (Gén. 41:8; 45:27; Éxo. 35:21; Deut. 2:30; Jue. 15:19; Eze. 3:14; Zac. 12:1; Mat. 26:41; Mar. 2:8; Luc. 1:47; 23:46; Juan 11:33; Hch. 7:59; 17:16; Rom. 8:16; 1 Cor. 2:11, 5:3-5; 1 Tes. 5:23; Heb. 4:12; 12:23, etc.); porque como tal es similar a los ángeles, puede también pensar en las cosas espirituales o celestiales, y si es necesario existe también sin un cuerpo. Pero el hombre es “alma,” porque desde el mismo principio el componente espiritual en él (a diferencia del de los ángeles) está adaptado y organizado para un cuerpo y está sujeto, también por su vida intelectual y espiritual, a las facultades sensoriales y externas; porque se puede elevar a las facultades más altas solo a partir de un sustrato de las que son inferiores; de allí que, por cuanto es un ser sensual y material esté relacionado, como tal, con los animales. El hombre es un animal racional, una caña pensante, un ser que existe entre los ángeles y los animales, relacionado con ambos pero distinto de ambos. Él une y reconcilia dentro de sí mismo tanto al cielo como a la

75. El tricotomismo, en su primera fase, pasó de la filosofía Platónica a ciertos autores Cristianos, pero más tarde, especialmente debido a Appollinaris, cayó en descrédito. No es sino hasta tiempos recientes que otra vez halló aceptación en la obra de Olshausen, Beck, Delitzsch, Auberlen y otros. Fue particularmente defendido en Inglaterra – en relación con la inmortalidad condicional – por J. B. Heard, *La Naturaleza Tripartita del Hombre*, 2ª ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1866), pero refutado entre otros por J. Laidlaw, *La Doctrina Bíblica del Hombre* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), 66ss. y en el art. “Psicología” en J. Hastings, *Diccionario de la Biblia*, IV, 166 [ed. por J. Hastings, ed. rev. por Frederick C. Grant y H. H. Rowley (New York: Charles Scribner’s Sons, 1963)]; cf. también H. Bavinck, *Beginselen der Psychologie* (Kampen: Kok, 1923), §3; W. Geesink, *Van’s Heeren Ordinantiën*, 3 vols. (Ámsterdam: W. Kirchener, 1907-8), 310ss.; J. Köberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments* (Munich: Beck, 1900).

tierra, las cosas tanto visibles como invisibles. Y precisamente como tal él es la imagen y la semejanza de Dios. Dios es con toda certeza “espíritu,” y este aspecto también los ángeles están relacionados con él. Pero algunas veces también hay referencia a su alma, y a través de la Escritura todas los sentimientos y las actividades psíquicas particulares que son esencialmente humanas les son también atribuidas a Dios. En Cristo, Dios asumió la naturaleza de la humanidad, no la de los ángeles, y precisamente por esa razón el hombre, antes que los ángeles, es la imagen, el hijo y la descendencia de Dios. La espiritualidad, invisibilidad, unidad, simplicidad e inmortalidad del alma humana son todas características de la imagen de Dios. Esta misma imagen se revela en el hecho que él tiene un espíritu (*pneuma*) que estaba desde el principio organizado en una alma (*psychē*).

Perteneciendo a la imagen de Dios, en segundo lugar, están las facultades humanas. Mientras que el espíritu es el principio y el alma el sujeto de la vida en el hombre, el corazón, según la Escritura, es el *órgano* de la vida del hombre. Es, primero, el centro de la vida física pero luego también, en un sentido metafórico, el asiento y fuente de toda la vida psíquica del hombre, de las emociones y las pasiones, del deseo y la voluntad, incluso el pensamiento y el conocimiento. Del corazón brota “la fuente de la vida” (Prov. 4:23). Esta vida, que se origina en el corazón, luego se divide en dos arroyos. Por un lado, debemos distinguir la vida que abarca todas las impresiones, la conciencia, las percepciones, observaciones, pensamientos, conocimiento y sabiduría. Especialmente en sus formas más elevadas, el órgano central de esta vida es la *mente* (*vous*). Esta vida más adelante se encarna a

sí misma en palabras y en lenguaje. Por otro lado, el corazón es el asiento de todas las emociones, pasiones, impulsos, inclinaciones, apegos, deseos y decisiones de la voluntad que deben ser conducidas por la mente (*vous*) y que se expresan a sí mismas en acción.

En todas estas capacidades y actividades psíquicas de los seres humanos podemos también ver rasgos de la imagen de Dios. La misma diversidad y abundancia de estas fuerzas refleja a Dios. En la medida en que una criatura dada se halla en un nivel inferior, se halla también menos intrincadamente organizada y por lo tanto menos relacionada y menos susceptible al bien más alto, el cual es Dios. En este sentido incluso los ángeles son de un rango menor que los humanos. Precisamente debido a que el hombre está tan rica y maravillosamente dotado y organizado es que puede ser conformado a Dios y disfrutar de Dios de la manera más plena – desde todos los lados, por así decir, en todas las virtudes y perfecciones de Dios. En el corazón, la mente y la voluntad (*memoria, intellectus, voluntas*) Agustín incluso miraba una analogía del Ser Triuno de Dios. Así como el Padre da vida al Hijo, así en los seres humanos es el corazón (*memoria*), la vida profunda y oculta de la psiquis, la que da nacimiento y ser al intelecto y a la voluntad, y coloca específicamente a la voluntad de segundo en orden con el intelecto. El racionalismo y el Pelagianismo separan al intelecto y a la voluntad del corazón e identifican a estos dos como el ser total del hombre. El misticismo, despreciando la conciencia, la vida activa de la voluntad, se retira hacia las profundidades de la mente. La Iglesia Ortodoxa Griega y la teología Ortodoxa Griega colocan a la cabeza y al

corazón, de manera inmediata, lado a lado. Pero, gracias al liderazgo de Agustín, la teología Occidental ha evitado todos estos errores. Esta ha descubierto que la doctrina de Dios y la doctrina del hombre se hallan relacionadas de la manera más íntima. Por lo tanto, en la doctrina de la Trinidad se apegó a la unidad del ser, a la condición distintiva de las tres Personas, al *filioque*, y en la psicología, por consiguiente, enseñaba que la vida profunda y oculta del alma llega a expresarse a través de las capacidades cognitivas y conativas y que entre estas dos la última era dirigida y guiada por la primera.⁷⁶

En tercer lugar, la imagen de Dios se manifiesta en las virtudes de conocimiento, justicia y santidad con las cuales la humanidad fue creada desde el principio. Para una disposición bien ordenada tuvimos primero que tratar con la naturaleza y las facultades del alma, pero este análisis tenía únicamente la intención de proporcionar ciertas distinciones lógicas. El hombre no fue creado como un ser neutral con poderes y potencialidades moralmente indiferentes, sino que fue hecho de inmediato maduro tanto física como éticamente, con conocimiento en la mente, justicia en la voluntad y santidad en el corazón. La bondad, para un ser humano, consiste en perfección moral, en completa armonía con la ley de Dios, en una existencia santa y perfecta, como el mismo Dios (Lev. 19:2; Deut. 6:5; Mat. 5:48; 22:37; Efe. 5:1; 1 Ped. 1:15, 16).

76. Por interés del espacio, para una discusión adicional sobre la psicología humana se refiere al lector a la obra de Bavinck, *Beginselen der Psychologie*, 2^a ed. (Kampen: Kok, 1923) y a la literatura aquí citada. Vea también W. Geesink, *Van's Heeren Ordinantiën*, I, 310ss.

Esa ley es una y la misma norma para todas las personas. La Escritura no conoce de dos clases de seres humanos, o de una doble ley moral, ni de dos tipos de perfecciones morales o destinos. Si el hombre fue creado bueno, debió haber sido creado con justicia original. Por un lado, esto no es ser concebido con una inocencia infantil, pero tampoco se debe exagerar, como si el estado original de integridad (*status integratis*) ya fuera igual al estado de gloria (*status gloriae*). El conocimiento de Adán, aunque puro, era limitado y susceptible de crecimiento; caminaba por fe, no por vista; no solamente poseía conocimiento intuitivo sino también conocimiento discursivo; conocía el futuro solo por revelación especial.⁷⁷ Lo mismo era verdad de su justicia y santidad; eran suyas desde el principio, pues de otra manera nunca hubiese podido hacer ninguna buena obra. Los buenos frutos presuponen un buen árbol; uno primero debe *ser* antes de *poder hacer* (*operari sequitur esse*). Pero esa justicia y esa santidad increadas no obstante deben aún ser guardadas, desarrolladas y convertidas en acción.

Esto no quiere decir que Adán, equipado como estaba con los dones necesarios, tenía ahora que salir a trabajar separado de Dios. La justicia original (*justitia originalis*) era un don gratuito de Dios y también era mantenido, momento a momento en el hombre, por la providencia de Dios. Ni por un segundo se concibe sin comunión con Dios. Así como el Hijo era ya el mediador de unión antes de la caída, así también el Espíritu Santo era, incluso en ese entonces, el artífice de todo conocimiento, justicia y

77. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 94, art. 1-3.

santidad en la humanidad. Algunos padres de la iglesia argumentaban este punto con la ayuda de Génesis 2:7, diciendo que el hombre fue primero formado por el Logos y que después de eso recibió el aliento de vida, esto es, el Espíritu Santo, soplado en él.⁷⁸ Aunque esta exégesis era incorrecta, es perfectamente cierto que el hombre en el estado de integridad poseía solamente las virtudes de conocimiento y justicia por y en el Espíritu Santo. De acuerdo, entre la habitación del Espíritu Santo en el hombre antes del pecado y en el estado de pecado hay una gran diferencia. Ahora, esa habitación, después de todo, es “por sobre la naturaleza” (*supra naturam*) porque el Espíritu Santo tiene que venir a los humanos, por así decir, desde el exterior y se halla diametralmente opuesta a la naturaleza pecaminosa. En el caso de Adán ese contraste completo no existía; su naturaleza era santa y no tenía, como en el caso de los creyentes, que ser hecha santa; estaba desde el mismo principio capacitada para la habitación interior del Espíritu Santo. Por lo tanto, en el caso de Adán esta habitación era completamente natural. Ningún ser humano verdaderamente bueno y perfecto es jamás concebible aparte del compañerismo del Espíritu Santo. No existe tal entidad como el hombre natural, en el sentido Católico Romano, entre el hombre pecaminoso después de la caída y el ser humano perfecto creado según la imagen de Dios. Un ser humano, esto es, un ser humano en el sentido pleno y verdadero, es y debe ser un reflejo de Dios, un hijo de Dios, la descendencia propia de Dios, viviendo en comunión con Él por el Espíritu Santo. Así pues,

también antes de la caída, un ser humano era la morada de toda la santa Trinidad, un templo del Espíritu Santo de lo más espléndido.

En cuarto lugar, también el cuerpo humano pertenece íntegramente a la imagen de Dios. Una filosofía que no conoce o que rechaza la revelación divina cae en el empiricismo o en el racionalismo, en el materialismo o en el espiritualismo. Pero la Escritura reconcilia los dos. El hombre tiene un “espíritu” (*pneuma*) pero ese “espíritu” está físicamente organizado, y debe, por virtud de su naturaleza, habitar un cuerpo. Pertenece a la esencia de la humanidad el ser corporal y sensual. De allí que el cuerpo del hombre sea, primero (si no temporalmente, entonces lógicamente) formado del polvo de la tierra y luego el aliento de vida es soplado en él. Él es llamado “Adán” por la tierra de la que fue formado. Él es polvo y es llamado polvo (Gén. 2:7; Sal. 103:14; Job 10:9; 33:6; Isa. 2:22; 29:16; 45:9; 64:8, “de la tierra, un hombre de polvo,” 1 Cor. 15:47). El cuerpo no es una prisión, sino una maravillosa pieza de arte de la mano del Dios Todopoderoso, y tan constitutivo de la esencia de la humanidad como el alma (Job 10:8-12; Sal. 8; 139:13-17; Ecl. 12:2-7; Isa. 64:8). Es nuestra morada terrenal (2 Cor. 5:1), nuestro órgano o instrumento de servicio, nuestro aparato (1 Cor. 12:18-26; 2 Cor. 4:7; 1 Tes. 4:4), y los “miembros” del cuerpo son las armas con las cuales peleamos en la causa de la injusticia o la injusticia (Rom. 6:13). Es una parte tan integral y esencial de nuestra humanidad que, aunque rasgada violentamente del alma por el pecado, será reunido con ella en la resurrección de los muertos. La naturaleza de la unión del alma con el cuerpo, aunque incomprensible, es

78. Cf. J. Kleutgen, *Die Theologie und Philosophie der Vorzeit*, 2 vols. (Münster: Theissing, 1868), II, 541ss.; G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, I³, 155.

más cercana de lo que las teorías del “ocasionalismo” o de la “armonía preestablecida” (*harmonia praestabilitia*) o del llamado “sistema de influencia” (*sistema influxus*) imaginan. No es ética sino física. Es tan íntima que una naturaleza, una persona, un ser es el sujeto de ambos y de todas sus actividades. Es siempre la misma alma la que atisba a través de los ojos, piensa por medio del cerebro, toma con las manos y camina con los pies. Aunque no se halla siempre presente en cada parte del cuerpo en su fuerza plena (*secundum totalitatem virtutis*), se halla sin embargo presente en todas las partes en su esencia total (*secundum totalitatem essentiae*). Es una y la misma vida la que fluye a través del cuerpo pero que opera y se manifiesta en cada órgano en una manera peculiar a ese órgano. Ahora, este cuerpo, que está tan íntimamente vinculado con el alma, también pertenece a la imagen de Dios. De acuerdo, este hecho no debe ser interpretado como queriendo decir que Dios mismo también tiene un cuerpo material, como pensaban los Audianos; ni que Dios, al crear al hombre también asumió un cuerpo, como enseñaba Eugubinus; ni que Dios creó al hombre a la imagen del Cristo aún por encarnarse, como creía Osiander. Dios, después de todo, es “espíritu” (*pneuma*, Juan 4:24) y no tiene cuerpo. El cuerpo humano es una parte de la imagen de Dios en su organización como instrumento del alma, en su perfección formal, no en su sustancia material como carne (*sarx*).⁷⁹

Así como Dios, aunque es espíritu (*pneuma*), es no obstante el Creador de un mundo material que puede ser calificado como su revelación y manifestación, con esta revelación llegando a su clímax en la encarnación, así también el espíritu del

hombre está diseñado para el cuerpo como su manifestación. La encarnación de Dios es prueba de que los seres humanos, y no los ángeles, son creados a la imagen de Dios y que el cuerpo humano es un componente esencial de esa imagen. Desde el principio la creación fue dispuesta de esta manera y la naturaleza humana fue inmediatamente creada así de manera que estaba preparada y aprestada para el más alto grado de conformidad con Dios y para la habitación más íntima de Dios. Dios no hubiese sido capaz de volverse hombre si primero no hubiese hecho al hombre a su propia imagen. Y precisamente debido a que el cuerpo, siendo el órgano del alma, pertenece a la esencia del hombre y a la imagen de Dios, originalmente también participaba de la inmortalidad. Dios no es Dios de muertos, sino de vivos (Mat. 22:32). La muerte es consecuencia del pecado (Gén. 2:7; 3:19; Rom. 5:12; 6:23; 1 Cor. 15:21, 56). En el caso de Adán, sin embargo, esta inmortalidad no consistía de un estado de no ser capaz de morir (*non posse mori*), en una vida eterna e imperecedera, sino solo de la condición de ser capaz de no morir (*posse non mori*), en un no morir – en el futuro – en caso de obediencia. Este estado no era absoluto sino condicional; dependía de una precondition ética. Por lo tanto, no es correcto decir con los Pelagianos, los Socinianos, los Disiden-

79. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, VI, 12; Gregorio de Nyssa, *Sobre la Creación del Hombre*, c. 8; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 93, art. 6, *Summa Contra Gentiles*, IV, 26; Petavius, *Opera Omnia*, “de sex die. Opif.,” II, 4, 7ss.; J. Gerhard, *Loci Theol.*, VIII, 3; J. Calvino, *Inst.*, I, 15, 3; A. Polanus, *Syn. Theol.*, 328; J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 677ss.; M. Becanus, *Inst. Theol.*, VIII, 13; *Synopsis Purioris Theologiae*, XIII, 13; P. Maastricht, *Theologia*, III, 9, 30.

tes (etc.) que el hombre fue creado mortal y que la muerte es algo dado con el organismo material, y por lo tanto este es el estado normal y natural del hombre. Por otro lado, hay sin embargo una diferencia esencial entre el *no morir en el futuro* de Adán en tanto que permaneciera obediente, y el *no ser capaz de morir* que iba a recibir como la recompensa por su obediencia. Así como en el caso de Adán el conocimiento, la justicia y santidad se hallan aún carentes del don de la perseverancia (*donum perseverantiae*), así la inmortalidad no estaba aún totalmente integrada en la vida eterna no sujeta a falla. La naturaleza humana de Adán fue creada de tal manera que, en caso de violación al mandamiento de Dios, podía y tenía que morir. Adán era todavía un hombre del polvo de la tierra; solamente Cristo es el Señor del cielo; primero es lo natural, luego lo espiritual (1 Cor. 15:45s.). Ahora, por medio de este cuerpo el hombre estaba unido a la tierra pero también podía ejercer dominio sobre la tierra. El dominio sobre la tierra, como la inmortalidad, es una parte de la imagen de Dios. Cierto, los Socinianos fueron demasiado lejos cuando ubicaron el ser total del hombre y el contenido entero de la imagen de Dios en el dominio. Sin embargo, Génesis 1:26, 28; 2:19, 20; 9:2, 3 y Salmo 8:7-9 enseñan claramente que este dominio está íntimamente relacionado con la creación a la imagen de Dios y es dado con ella. No es un apéndice externo a la imagen; no se basa en una dispensación complementaria especial; sino que, siendo la imagen de Dios, el hombre es así al mismo tiempo elevado por sobre todas las otras criaturas y es designado señor y rey sobre todas ellas.

Finalmente, también perteneciente a esta imagen es la habitación del hombre en

el paraíso (Gén. 2:8-15). La santidad y la bendición van juntas; toda conciencia humana puede ver el hecho de que hay una conexión entre la virtud y la felicidad; la dimensión ética y la dimensión física, el orden moral y el orden natural en el mundo, el ser y la apariencia, el espíritu y la materia pueden no ser opuestos. Por lo tanto, congruente con una humanidad caída se halla una tierra que se encuentra bajo una maldición; por lo tanto, un lugar de tinieblas espera al perverso en el más allá; el justo un día caminará a la luz de la presencia de Dios; el hombre aún no caído pero todavía terrenal hace su hogar en un paraíso.

De manera que el ser humano total es la imagen y semejanza de Dios, en alma y cuerpo, en todas las facultades, poderes y dones humanos. Nada en la humanidad se halla excluido de la imagen de Dios; se extiende tanto como nuestra humanidad lo hace y de hecho constituye nuestra humanidad. El humano no es el ser divino pero es, sin embargo, una impresión finita – en forma de criatura – de lo divino. Todo lo que se halla en Dios – su esencia espiritual, sus virtudes y perfecciones, sus auto-distinciones inmanentes, su auto-comunicación y auto-revelación en la creación – encuentra su analogía y semejanza, finita y limitada, por supuesto, en la humanidad. Hay una profunda verdad en la idea de la Cábala de que Dios, quien es el Infinito en sí mismo, se manifiesta en los diez sefiroths o atributos y que estos juntos forman el Adán Cadmon.⁸⁰ Entre las criaturas la naturaleza humana es la revelación suprema y más perfecta de Dios. Y es eso no solamente en

80. A. Franck, *The Kabbalah* (New York: Arno, 1973), 148.

términos de su lado neumático sino igualmente en términos de su lado somático; es eso precisamente como humano, esto es, como psiquis, como naturaleza. En la enseñanza de la Escritura Dios y el mundo, el espíritu y la materia, no son opuestos. No hay nada despreciable o pecaminoso en la materia. El mundo visible es una revelación tan hermosa y exuberante de Dios como lo es el espiritual. Él exhibe sus virtudes tanto en el primero como en el último. Todas las criaturas son expresiones de los pensamientos divinos y todas ellas exhiben las huellas o vestigios de Dios. Pero todos estos vestigios, distribuidos tanto en el mundo espiritual como en el mundo material, son recapitulados en el hombre y conectados tan orgánicamente y realzados de manera tan superior que claramente constituyen la imagen y semejanza de Dios. Todo el mundo se eleva hacia arriba, se culmina y se completa a sí mismo, y alcanza su unidad, su meta y su corona en la humanidad. Por lo tanto, con el propósito de ser la imagen de Dios el hombre tenía que ser una recapitulación del todo de la naturaleza. Los Judíos solían decir que Dios había juntado el polvo para el cuerpo humano de todos los terrenos de la tierra.⁸¹ Aunque la imagen es extraña, se expresa en ella un pensamiento cierto y hermoso. Como espíritu, el hombre es similar a los ángeles y se remonta al mundo invisible; pero es al mismo tiempo un ciudadano del mundo visible y está conectado con todas las crea-

turas físicas. No hay un solo elemento en el cuerpo humano que no ocurra también en la naturaleza alrededor de él. Así, el hombre forma una unidad del mundo material y espiritual, un espejo del universo, un vínculo de conexión, un compendio, el epitome de toda la naturaleza, un microcosmos, y precisamente por esa razón también la imagen y la semejanza de Dios, su hijo y heredero, un ser micro-divino (*mikrotheos*). Él es el profeta que explica a Dios y proclama sus excelencias; él es el sacerdote que se consagra a Dios, se consagra a sí mismo junto con todo lo creado, como una ofrenda santa; él es el rey que guía y gobierna todas las cosas en justicia y rectitud. Y en todo esto señala hacia Aquel quien en un sentido aún más alto y rico es la revelación y la imagen de Dios, a aquel que es el unigénito del Padre, y el primogénito de todas las criaturas. Adán, el hijo de Dios, fue un tipo de Cristo.

81. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palastinischen Theologie* (Leipzig: Dornffling & Franke, 1880), 202ss.; cf. J. te Winkel, "A Frisian Myth," en *Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde van Middeleeuwen en Rederijkerstijd en De Ontwikkelingsgang der Nederlandsche Letterkunde*, 7 vols., 2ª ed. (Haarlem: F. Bohn, 1922-27), I, 28.