

LA METAMORFOSIS DEL CREYENTE

El creyente nace y se hace. Como todo ser humano. ¿Por qué, entonces, lo afirmamos específicamente del creyente? El interrogante nos obliga a situarnos en el terreno de la fe. En este nivel es donde adquiere toda su peculiaridad nuestra afirmación inicial. El nacimiento a la vida de la fe y el desarrollo posterior, crecimiento e incluso metamorfosis de dicha vida se hallan causados por elementos distintos a los que intervienen en la generación natural y en el desarrollo de la persona engendrada.

El título de nuestro trabajo puede resultar extraño y desconcertante. Lo utilizamos no para llamar la atención. Ésta no sería una razón suficiente. Es el apóstol Pablo quien nos autoriza a ello. Su encuentro con Cristo cambió radicalmente, *metamorfoseó* su vida. A partir de su experiencia íntima y profunda de la realidad cristiana describe ésta como una metamorfosis verdaderamente transformante. Aquello que antes odiaba se convierte en el «objeto» de su amor apasionado; lo que había sido descartado por él, se torna en su único centro de interés; considera como basura aquello que había valorado como el bien supremo (Fil 3, 8); convierte en el centro de gravedad de su vida aquello que antes había despreciado; comienza a adorar aquello que antes aborrecía; Aquel y aquello que había pretendido eliminar constituye el objetivo de su entrega y servicio incondicionales. Lo que antes llenaba su corazón se evaporó y dejó sin sentido su vida, siendo suplantado por Alguien o por algo que había adquirido para él un valor infinito frente a aquello que antes había defendido con dientes y uñas. En él se produjo una transformación profunda: *la metamorfosis cristiana*. En lugar de «apresar» a Cristo «fue apresado por Él» (Fil 3, 12). No sólo había encontrado un profeta de mayor categoría que los más célebres de la historia de su pueblo, bien conocidos por él, ni un maestro de mayor solvencia que Gamaliel, ni un rabino excepcional cuyas

enseñanzas constituyesen un atractivo irresistible. Le había salido al paso la Presencia de Alguien cuya vida, enseñanzas y amor llenaban sus incesantes e insaciables búsquedas, iluminaba y transformaba su vida, daba sentido a las tradiciones de sus antepasados. Su existencia adquirió un nuevo origen, un nuevo sentido y una meta inimaginable. En eso consistió su conversión ¹.

La descripción precedente del apóstol coincide con la definición que María Moliner nos da de *metamorfosis* en el *Diccionario de uso del español*: «Cambio profundo o sorprendente efectuado en una persona o cosa. La niña experimentó una metamorfosis al hacerse mujer». Y el *Diccionario de la Real Academia* define el verbo *metamorfosear* como cambiar, transformar. Convertir una cosa en otra o hacerla muy diferente de como era; es la mudanza de una persona o cosa de un estado a otro; como de la avaricia a la liberalidad, de la pobreza a la riqueza. Definiciones que justifican sobradamente el título de nuestro trabajo y el uso que hace Pablo de esta terminología.

1. EL CREYENTE, «FORMA» DE CRISTO

Hemos entrecomillado la palabra «forma» por dos razones. Para advertir al lector, en primer lugar, que pretendemos darla un sentido distinto al que normalmente tiene en el uso corriente. No nos referimos, por tanto, a la figura o aspecto exterior de los cuerpos u objetos materiales. Desde este punto de vista la forma del creyente es idéntica a la del no creyente. La segunda y más importante razón es nuestra referencia al apóstol Pablo, que la utiliza para definir la identidad cristiana. De él procede incluso el título de nuestro trabajo.

1.1. *La imagen de la generación*

Hijos míos, por quienes sufro dolores de parto hasta ver a Cristo «formado» en vosotros (Gal 4, 19) ².

1 R. T. Stamm - O. F. Blackwelder, *Galatians*, en *The Interpreter's Bible*, X, p. 459.

2 El verbo *odino*, desde Homero hasta los tiempos del NT, se halla utilizado para designar los dolores del parto o parir con dolor. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, in loco.

La relación de Pablo con los cristianos de Galacia se expresa con la imagen de la concepción y del nacimiento humanos. La imagen es inteligible únicamente si tenemos en cuenta la mentalidad antigua sobre la generación. Según ella, quien tenía la función activa en la generación era el varón, no la mujer; ésta actuaba pasivamente: preparaba la materia a la que daba forma el hombre. La forma pasiva de este verbo, *morfozé*, «ser formado», indica algo así como la formación del embrión en el seno materno. Pablo ha dado a luz a las comunidades de Galacia al anunciarlas la buena nueva de Jesús; las ha convertido en nuevas criaturas.

La metáfora utilizada por Pablo une, por tanto, el aspecto paterno y el materno en la actividad del apóstol. Su relación con los gálatas es la de un padre. Este aspecto de la imagen lo utiliza en otras ocasiones:

Porque aunque tengáis diez mil pedagogos en Cristo, pero no tenéis muchos padres, que fui yo quien os engendró en Cristo por el evangelio (1 Cor 4, 15-16).

Pues para corresponder de igual modo, os hablo como a hijos (2 Cor 6, 13).

Sabéis que como un padre a sus hijos, así os exhortábamos a cada uno y os alentábamos (1 Tes 2, 11).

Lo específico del texto citado más arriba (Gal 4, 19; ver 1 Tes 2, 7) es que el apóstol se presenta también como madre. Un aspecto, por otra parte, no del todo desconocido en el NT:

Y aunque podríamos haber dejado sentir nuestra autoridad como apóstoles de Cristo, nos comportamos afablemente con vosotros, como una madre que cuida de sus hijos (1 Tes 2, 7).

El contexto cultural en el que se mueve Pablo hace que la metáfora desconcertante que utiliza deje de ser tal. Sus lectores gentiles llamaban padre al instructor y guía que los iniciaba en los ritos de los cultos místicos. Y en el judaísmo era considerado como padre el rabino que comunicaba su saber a sus discípulos. Pablo se diferencia de ellos en que él vivía personalmente la paternidad divina que le había sido revelada por Dios en su Hijo (Gal 1, 16; 2, 20). La paternidad divina que él experimentó vivencialmente quiere que sea participada por sus hijos, que éstos entren en el plano de la gracia a través de Cristo, que es el único evangelio de Dios³.

3 R. T. Stamm - O. F. Blackwelder, o. c., pp. 538-539.

Pablo recurre a su «paternidad y maternidad» para reengendrar una comunidad muerta por su caída o apostasía del evangelio. El apóstol es plenamente consciente de que las iglesias de Galacia, como toda iglesia, son engendradas por el evangelio. Esto es lo que las hace el «ser uno» en Cristo (Gal 3, 28-29.16), su fidelidad al evangelio. La finalidad de Pablo es devolver a las iglesias de Galacia la *morfé Xristoú*. Sólo teniendo o estando configuradas por la verdadera «forma» de Cristo pueden ser la expresión-manifestación del cuerpo de Cristo. En el re-nacimiento debe reaparecer y darse a conocer el verdadero rostro de Cristo. Esta es la preocupación suprema del apóstol ⁴.

Los gálatas necesitaban de nuevo (*pálin*) un proceso de incubación. Para Pablo la formación del nuevo Pueblo de Dios estaba íntimamente unida con la persona de Cristo, de suerte que Cristo y su pueblo formaban como un solo bloque, «un solo individuo» (*eis*, «ser uno»; ver más arriba). Por eso, la plasmación de una comunidad cristiana era equivalente a la progresiva asimilación y agregación a Cristo ⁵.

Cuando Pablo expresa la necesidad de que Cristo *sea formado* en los creyentes —no sólo en los de Galacia— resulta casi inevitable pensar que está reflejando su experiencia personal. Esta «formación» sería sinónima de la frase siguiente: *hasta que Cristo viva en ellos* (Gal 2, 20: era la realidad personal que le invadió y que se convirtió en el principio determinante de su vida). Dicha expresión aludiría, por tanto, al proceso espiritual tendente hacia el estado perfecto manifestado en otras ocasiones con la frase «Cristo en vosotros» ⁶.

¿Por qué urgió tanto el apóstol Pablo la imagen del nacimiento? Los gálatas se habían desviado gravemente del evangelio. Para Pablo lo habían tergiversado, al poner prácticamente a la Ley en el mismo nivel que el evangelio. La absoluta necesidad de observar la ley judía para salvarse era, implícitamente, la afirmación de la insuficiencia de la fe y, en consecuencia, presuponia la imperfección de la obra salvadora de Cristo. Era necesario completarla, perfeccionarla, con las obras de la Ley. Así había

4 H. Schlier, *Der Brief an die Galatter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, p. 214.

5 J. M. González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, Madrid 1964, p. 217.

6 E. de Vitt Burton, *The Epistle to the Galatians*, en *The International Critical Commentary*, Edinbourg, pp. 248-49.

comprendido Pablo la postura de los judaizantes en Galacia. Ante la deserción del evangelio o la tergiversación del mismo, Pablo afirma la necesidad de un nuevo nacimiento. Así como habían nacido al evangelio por su predicación apostólica, así debían volver a nacer, repitiendo él la predicación y el anuncio de entonces. Esto es lo que significan los nuevos dolores de parto que Pablo debe soportar. El apóstol se dirige a la comunidad en su conjunto, no a los creyentes individuales. En éstos puede seguir viviendo Cristo. Naturalmente, que el re-nacimiento de la comunidad no puede darse sin el fortalecimiento de la fe cristiana en el corazón de los individuos.

Por la predicación del evangelio Pablo engendró las iglesias de Galacia. Gracias a ella constituyen una unidad; todos son descendientes de Abraham (Gal 3, 28-29). Una descendencia sintetizada en Cristo:

Pues a Abraham y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias, como si se tratara de muchas, sino de una sola: «Y a tu descendencia, que es Cristo» (Gal 3, 16).

1.2. *Relación de presencia*

El apóstol los engendró como forma de Cristo. Pablo utiliza la imagen del nacimiento y afirma que el hombre se hace creyente por la formación de Cristo en él. Dos afirmaciones paralelas con igual significado. Quien adquiere la forma de Cristo es cristiano. En este sentido sigue siendo válida la definición del viejo Astete: «Cristiano es el hombre de Cristo». Para ello se necesita un nuevo nacimiento. De ahí que Pablo utilice esta imagen para definir al cristiano. El cuarto evangelio lo explicita, afirmando la necesidad de nacer de arriba o de nuevo, del agua y del Espíritu (Jn 3, 3.5).

En su recurso a las representaciones místicas Pablo afirma de múltiples maneras que Cristo vive en los cristianos:

... es Cristo quien vive en mí (Gal 2, 20).

Mas si Cristo está en vosotros... (Rom 8, 10).

... puesto que buscáis una prueba de que Cristo habita en mí... Y si no reconocéis que Cristo vive en vosotros, será tanto como quedar descalificados (2 Cor 13, 3.5).

... hablo de Cristo, que está entre vosotros y es la esperanza de la gloria... Ya no hay fronteras de raza, religión, cultura o condición social, sino que Cristo es todo en todos (Col 1, 27; 3, 11).

Cristo vive o habita en el corazón de los creyentes: *Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones* (Ef 3, 17). Esta vida o habitación de Cristo en el creyente ha sido comparada con un relicario interior⁷. El hombre lo necesita como centro de su vida para impulsarla constantemente hacia adelante, para soportar con entereza indomable el pesado yugo diario de la existencia con sus temores y esperanzas, con sus ansiedades y responsabilidades. El hombre necesita un relicario en el que sienta la proximidad-presencia del Señor. De él recibirá la luz y el poder para ser leal a los principios fundamentales de la vida; para alejarle del sinsentido, de la dispersión, de la corrupción. El apóstol Pablo, al hablar de la habitación-presencia de Dios o de Cristo en él y en los cristianos se refiere a este relicario interno:

Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra (2 Cor 4, 7).

Los relicarios que contienen recuerdos o vestigios del santo o de los santos son válidos en cuanto significativos de la absoluta necesidad de este relicario interno que recuerda al hombre su dignidad; que le sirve de control de sí mismo; que ilumina su ceguera (Jn 9, 25) y el misterio oscuro de su existencia; que le acompaña siempre en su soledad; que le sostiene en su fragilidad; que le recuerda que es hijo de Dios (Rom 8, 16), porque en él resulta fácil descubrir la presencia de Dios. El profeta Isaías lo anunció con estas palabras:

Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre su hombro la soberanía y que se llamará consejero maravilloso, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz... (Is 9, 6).

De nuevo es el apóstol Pablo quien se autoexpresa en el símbolo del relicario interior. Hasta su encuentro con Cristo guardaba celosamente en él la Ley con el valor absoluto y determinante de su vida. El encuentro con Cristo lo define él mismo como «la revelación que el Padre hizo de su Hijo en él» (Gal 1, 16). A partir de ese momento comienza en él la metamorfosis cristiana.

La Iglesia hace visible *el cuerpo de Cristo*; es el cuerpo de Cristo. Cuando los gálatas aceptaron el evangelio que Pablo les predicó, Cristo nació en ellos. La forma o figura de Cristo vio la luz. Cristo fue dado a luz en ellos. El verbo griego utilizado por Pablo, *morfóo*, que significa formar o adquirir forma o figura, y del que

7 R. T. Stamm - O. F. Blackwelder, o. c., p. 538.

deriva el sustantivo mórfosis, sólo aparece en este texto (Gal 4, 19) dentro de todo el NT. No es utilizado ni para describir la acción creadora de Dios ni la del artista humano. Este modo de hablar significa que los cristianos son la forma o figura visible de Cristo.

1.3. *La imagen de la re-encarnación*

Para que la vida de Cristo se traslade a los creyentes o sea participada por ellos tiene que *ser formado* Cristo en ellos; en cierto modo tiene que hacerse de nuevo hombre en ellos. Es un pensamiento profundo, que se haría frecuente en la mística cristiana posterior:

Christus nascitur in nobis, ut vivatus eius vitam (Calvino in loco, TWzNT, IV, 761, nota 4).

Teniendo en cuenta la imagen del nacimiento o de la «formación» de Cristo en el cristiano habría que matizar la frase con que abrimos este trabajo, «El creyente nace», poniendo al verbo en la forma pasiva: «El creyente *es nacido*, es engendrado, es parido». Ocurre lo mismo con cualquier ser vivo. Lo importante sería destacar el paralelismo entre el origen de la vida humana y el de la vida cristiana. La vida nos es dada mediante la generación y el nacimiento. Los Padres de la Iglesia se deleitan en la descripción del parto que alumbró nuevos cristianos. Comentando nuestro texto, dice san Juan Crisóstomo: «Aquí el apóstol se refiere a la madre que trepida (que se agita violentamente) ante los hijos: ves las vísceras paternas, más aún, las maternas, ves la ansiedad, ves (oyes) los gemidos que emite, mucho más tristes que suelen ser los de las parturientas». «Nacemos allí donde re-nacemos. Son engendrados, son nacidos (*parturiuntur*) aquellos en los que es formada (*formatur*) la imagen de Cristo», en expresión de san Ambrosio. San Gregorio recurre al parto de las ciervas, que presumiblemente era el más doloroso (Job 39, 1.3), para ilustrar la tarea de los anunciadores del evangelio que, como las ciervas, con gemidos, con dolor y lágrimas, traen al mundo la prole-descendencia de Cristo (*parturiunt Christo proles*)⁸.

El mismo Cornelio A. Lápide, en el lugar citado, parafrasea con aguda perspicacia las citas patrísticas aducidas: El parto rei-

⁸ Hemos tomado las citas de C. A. Lápide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, vol. XVIII, p. 554.

terado de Pablo consistió en apartar del judaísmo a los que habían vuelto a él y «parirlos» de nuevo para Cristo. Parto que significa la «formación» de Cristo en ellos, es decir, para que vuelvan a esperar toda la gracia, la justicia y la salvación no de la ley sino de Cristo y de la fe en Cristo. Sintetiza dicha formación en la fe de Cristo, en la esperanza y en la libertad. Y amonesta a aquellos que pretenden convertir a los hombres (*animas convertere*) e intentan parirlos para Cristo (*Christo parere*) que deben trabajar y sudar a modo de la parturienta.

Este nacimiento-formación de Cristo en el creyente lo expresa la célebre frase paulina: *es Cristo quien vive en mí* (Gal 2, 20). ¿Cómo puede una persona vivir en otra? Evidentemente mediante los actos estrictamente personales que, por supuesto, presuponen la misma identidad personal entre los que «viven el uno en el otro»: amistad, amor, confianza, intimidad, intercomunicación, comprensión, fidelidad, transparencia, abertura, comunión de vida y de bienes, ayuda... De este modo vive Cristo en los creyentes. Por estos derroteros discurre la interpretación patrística. Cristo vive en mí porque no actuó movido por la Ley, ni por la naturaleza, ni por la concupiscencia, sino que Cristo y su gracia, a semejanza del alma, y las virtudes, a modo de las potencias, me mueven hacia todo lo bueno y a las acciones vitales de las virtudes para que las obras de Cristo como la humildad, la fortaleza, la sabiduría, el gozo, la paz y otras virtudes vivan con pleno vigor en mí.

San Jerónimo parafrasea la sentencia de este modo: «No vive aquel que en otro tiempo vivía bajo la Ley, porque perseguía a la Iglesia. Vive en mí Cristo, su sabiduría, fortaleza, paz, gozo y todas las demás virtudes de las que quien carece no puede decir: "Cristo vive en mí"»⁹.

Entre las citas patrísticas, el insigne biblista que citamos, y de quien las hemos tomado, introduce sus propios comentarios, como el siguiente: «Cristo enseña en mí, predica en mí, ora, trabaja, padece y realiza todas mis obras en mí». De tal modo que Pablo no es tanto Pablo como Cristo, es Pablo en Cristo y Cristo en Pablo. Como si entre ellos se hubiese dado una «transformación». Y cita a continuación la célebre expresión agustiniana: «Cada uno es lo que su amor le hace: amas la tierra, eres tierra; amas a Dios, eres Dios». Porque el amor transforma al amante en aquello que ama.

9 C. A. Lápide, o. c., pp. 532-533.

En la vida de una persona en otra lo decisivo es el amor. Los comentarios patrísticos lo destacan acentuando sus características: «el amor es una virtud que consigue la unión»; «el amor es la mutua pertenencia», «mi amado es para mí y yo para mi amado»; «el amor es pensar constantemente en el amado»; es la unión de pensamiento; «el amor es éxtasis»; el amante sale de sí mismo en busca del amado en una especie de alienación. Un éxtasis mutuo: «El éxtasis transformó al Verbo en hombre...». Este éxtasis lo experimentó Pablo y, por eso, añade a la frase que estamos comentando «... y se entregó por mí». La frase paulina, de cuño claramente místico, es la concreción más precisa de su experiencia profunda de Cristo, que se inició en el momento de su conversión. Aunque la afirma con frecuencia, nunca se atrevió a describirla. Fue «la revelación que Dios le hizo de su Hijo para convertirle en mensajero del evangelio para los gentiles» (Gal 1, 16) y «la revelación del evangelio que le hizo el mismo Cristo» (Gal 1, 12). Fue la revelación del Padre y la del Hijo, aceptada incondicionalmente en su corazón, la que produjo su identificación con ella para «vivir unido a él, experimentar la resurrección, intentar alcanzarle por cuanto él mismo había sido alcanzado por Cristo Jesús» (Fil 3, 8-12).

La «formación de Cristo» en el creyente, aunque es de cuño claramente místico, como acabamos de afirmar, no debe ser entendida en un sentido «místico», como si el hombre fuese absorbido por el poder de Cristo, dejando de ser él mismo. Insistimos en que es una metáfora, que Pablo urge de forma absoluta: él está dispuesto a comenzar de nuevo su tarea evangelizadora, a predicar de nuevo el evangelio, a «formar» de nuevo a Cristo en ellos. Únicamente así se podrá volver a hablar de una comunidad verdaderamente cristiana.

Los Padres citados hablan de «transformación». A ello hace referencia el título del presente trabajo. El verbo empleado para describir la formación de Cristo en el cristiano da origen al que designa el cambio producido, que es una verdadera «transformación». El verbo griego correspondiente, *metamorfóo*, del que deriva el sustantivo metamorfosis, aparece cuatro veces en el NT: dos a propósito de la transformación o transfiguración de Jesús (Mc 9, 2 y el lugar paralelo de Mt 17, 2). No describe un cambio en el ser de Jesús, sino la manifestación del mismo a los discípulos. La forma pasiva del verbo significa que se trata de una acción de Dios. Las otras dos veces es utilizado en relación con los discípulos, que deben ser *transformados* en su mente y no dejarse absorber por las categorías del mundo (Rom 12, 2) y en los que debe

hacerse visible la imagen de Cristo resucitado gracias al poder transformante del Espíritu (2 Cor 3, 18) ¹⁰.

La transformación cristiana describe la revelación que Dios hace de su gloria en el Jesús terreno y a la que los discípulos tienen acceso mediante un conocimiento que es progresivo e inseparable de la fe. En correspondencia al concepto anterior, la transformación cristiana designa el cambio progresivo que se produce en el creyente gracias al conocimiento de la gloria de Cristo resucitado. Por supuesto que también este cambio es inseparable de la fe. Este conocimiento lleva a que los cristianos se parezcan, se asemejen, a la imagen de Cristo y a su entrega libre y decidida a la voluntad de Dios.

El NT evita intencionadamente la palabra metamorfosis. Debe quedar claro que tanto la «formación» como la «transformación» no son fruto de una fuerza interior existente en el hombre. Son consecuencia de la acción transformante del Espíritu de Dios en nosotros:

Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor (2 Cor 3, 18).

Así lo ponen de relieve tanto la forma pasiva del verbo, el pasivo divino, que supone que Dios es el sujeto de la acción, como el imperativo de Rom 12, 2, que designa la necesaria colaboración humana para que pueda tener lugar la transformación.

La metamorfosis o transformación cristiana alude a un proceso nunca terminado en el eón presente, mientras vivimos en este mundo. Es como una marcha interminable que camina hacia la plenitud de la existencia cristiana. Un proceso manifiesto y oculto a la vez, don y quehacer simultáneos, como corresponde a la peculiaridad de la mística cristiana propia del apóstol y en clara diferencia con las formulaciones helenistas casi idénticas a las paulinas ¹¹.

¹⁰ La Vulgata traduce los dos textos evangélicos por «transfigurari»; el de Rom 12, 2, por «reformari», y el de 2 Cor 3, 18, por «transformari». Aunque no deben ser apurados, los matices pueden ser significativos.

¹¹ Behm, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, p. 761: que define al mencionado proceso como «Gabe und Aufgabe».

1.4. *Pablo y su entorno cultural*

La creencia en que los dioses y los espíritus se transforman y pueden demostrar su poder transformante a otros seres es común a las religiones de la tierra. La literatura sobre el particular es amplísima, sobre todo en el mundo helénico-romano. La razón de dichas metamorfosis debe verse en la necesidad de la misma para que los dioses puedan acercarse a los hombres. Es un lenguaje clásico ya desde Homero. En la literatura mística y apocalíptica, por el contrario, el pensamiento de la transformación es aplicado para describir el paso del hombre desde su realidad terrena a la forma o figura celeste. La literatura judía apocalíptica habla frecuentemente del cambio maravilloso de la forma terrena en figura celeste causada por la posesión de los dones salvíficos. Un cambio que experimentarán los bienaventurados después de la resurrección: «La apariencia de su rostro se cambiará en belleza deslumbrante». «Serán transformados y brillarán como los ángeles». «Se parecerán a los ángeles y serán semejantes a las estrellas y adquirirán la forma que deseen de belleza y gloria y estarán rodeados de luz y de gloria». «La gloria de los justos será mayor que la de los ángeles». Todas ellas son expresiones tomadas del libro de Baruc sirio (51, 3.5.10.12) ¹².

En la literatura de las religiones helenistas de los misterios la transformación (*metamorfosis, transfigurari, reformari*) es una expresión paralela a la del re-nacimiento o divinización. Transformarse en un ser igual a Dios es la aspiración suprema del místico-participante en los misterios divinos mediante la visión de la divinidad.

¿Pudo haber influido esta mentalidad y terminología en el pensamiento paulino? Como ya hemos dicho, el verbo *metamorfóo*, en su forma pasiva, es utilizado dos veces por Pablo. Por tanto, cuantitativamente considerado carece de importancia. Cualitativamente la tiene si consideramos la coyuntura en que lo emplea. El contexto del primero de los dos pasajes trata de demostrar la superioridad de la nueva alianza sobre la antigua. Suena así:

Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos (metamorfóo) en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el espíritu del Señor (2 Cor 3, 18).

¹² Ver los textos en Behm, o. c., p. 764.

1.4.1. Novedad en la claridad de la visión

Los creyentes contemplan el misterio transformante de sus vidas *a cara descubierta*. Es una referencia, en contrapunto, a la alianza antigua, en la que Moisés y los israelitas entraban en contacto con Dios con un velo en su rostro o en sus corazones:

... y no como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro para que los hijos de Israel no pusiesen sus ojos en una gloria destinada a perecer... Hasta el día de hoy, siempre que leen a Moisés, el velo persiste tendido sobre sus corazones (2 Cor 3, 13. 15).

La imagen del velo subraya la imperfección de un ensayo sumamente defectuoso que impedía contemplar la gloria o la manifestación de Dios. Para los creyentes el velo ha sido descorrido. Ellos tienen una visión perfecta, la visión de la fe. Por eso pueden contemplar la gloria del Señor a cara descubierta. De este modo se aleja el temor de que la imagen gloriosa de Dios, impresa en él por el Espíritu, pierda resplandor.

1.4.2. Contemplación de la gloria

La visión de la fe, a cara descubierta, se centra en la contemplación de la gloria. La gloria es un sucedáneo de Dios y su visión se halla vinculada al Señor, a Cristo. Él es la manifestación de la gloria, de Dios mismo; es la imagen perfecta de Dios, como veremos más abajo. La «gloria» es propia de Dios (Rom 1, 23), pero Cristo participa plenamente de ella y su misión fue darla a conocer, manifestarla, revelarla. Cristo es el revelador y la revelación de la gloria. Por eso los creyentes pueden llegar a conocerla como «la gloria de Dios en el rostro (en la persona) de Cristo»:

Porque Dios, que dijo: «Brille la luz del seno de las tinieblas», es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo (2 Cor 4, 6).

Ver el rostro de Cristo, la gloria que Él revela, significa ver al Dios invisible. El evangelio de Juan lo formula de esta manera: *Quien me ve a mi ve al Padre* (Jn 12, 45; 14, 9). Él es el reflector de la gloria divina, de Dios mismo. Ilustra estas afirmaciones otro texto de la misma carta:

... cuya inteligencia (la de los no creyentes) *cegó el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del evangelio, de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios* (2 Cor 4, 4).

Nótese el paralelismo entre «la luz del evangelio» y «la gloria de Cristo». El evangelio, en última instancia, es Cristo mismo. El evangelio de Cristo y la gloria de Cristo son, pues, expresiones paralelas de la misma realidad.

El conocimiento y la revelación de esta gloria la describe Pablo como una nueva creación de la luz por Dios, en clara alusión a Gen 1, 3. El tiempo último es como la renovación del tiempo original. El apóstol establece una correspondencia entre la revelación de la gloria de Cristo, el «ser iluminados» por el conocimiento de dicha gloria, y la creación de la luz. Como en los orígenes del mundo toda la creación fue iluminada y vivificada por la luz, así los corazones de los creyentes son iluminados y vivificados por la luz de la revelación gracias a la posibilidad que se les concede de contemplar la gloria de Dios en el rostro de Cristo.

Dios llevó a cabo una nueva creación. Es la salvación realizada por Cristo. Comenzó así el nuevo eón. La pertenencia a este mundo nuevo significa el nuevo nacimiento, la participación en la nueva creación. Dios, que creó la luz para iluminar y vivificar la creación primera, ilumina también y vivifica la segunda.

El conocimiento de la «ciencia» de la gloria de Dios identifica, muy probablemente, la luz con la sabiduría pre-cósmica de Dios, tal como era entendida la ciencia de Dios en el pensamiento judío-helenista¹³. Para Pablo, Jesús es todo lo que el pensamiento judío tardío pensaba acerca de la sabiduría y del espíritu de Dios. Y aún más que ello.

La expresión de Pablo «dar a conocer la ciencia de Dios en el rostro de Cristo» es muy rica. Dios mismo se ha transparentado, se ha reflejado, ha manifestado su luz en el corazón de los cristianos. De ahí que se haya hecho posible el conocimiento de su gloria. El autor del libro de los *Hechos* lo formula así:

... para que les abras los ojos, se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los debidamente santificados por la fe en mí (Hch 26, 18).

El paralelismo con el texto que tenemos delante (2 Cor 3, 18) es claro. Lo que en 2 Cor 3, 18 se llama la visión de la gloria y la transformación en la misma, es descrito aquí (2 Cor 4, 6) como iluminación y conocimiento. Y es retrotraído al creador de la prime-

¹³ C. S. C. Williams, *I and II Corinthians*, en *Peake's Commentary on the Bible*, p. 969.

ra y de la segunda creación, a Dios mismo, que ha manifestado su gloria en el rostro de Cristo. En él se ha hecho cognoscible ¹⁴.

Es cierto que el cristianismo no es una religión de visión o visionaria; es una religión de audición y de audición creyente:

porque caminamos en fe y no en visión (2 Cor 5, 7).

Por eso la visión no debe ser entendida en el sentido sensorial, sino en el fiducial, en el aspecto en el que se mueve la fe. Esto se pone de relieve en otras expresiones del mismo texto.

La visión tiene lugar *como en un espejo*. La imagen del espejo es utilizada por Pablo en otra ocasión (1 Cor 13, 12) para indicar la imperfección de una visión indirecta que será superada por la que tendrá lugar cara a cara. La carta de Santiago considera la visión en el espejo desde su transitoriedad: se olvida la imagen que el espejo da al que se mira en él nada más apartar la vista del mismo (Sant 1, 23-24). La visión en el espejo, ya antes de Pablo, era sinónima de una visión indirecta. A ella se adapta el propio Pablo en el texto citado (1 Cor 13, 12). Es el mismo sentido en el que se manifiesta la primera carta de Juan (1 Jn 3, 2).

En nuestro texto, la visión, como en un espejo, participa de la misma mentalidad, pero sólo en parte. Porque subraya, en primer lugar, que es una visión objetiva y verdadera, contrapuesta a la visión «velada», oscura e inadecuada, que tuvieron Moisés y los israelitas. En segundo lugar, el apóstol afirma que la visión del creyente tiene lugar a «cara descubierta». Es una explicitación de la razón anterior. Pablo afirma que el velo se ha descorrido. Esto posibilita la visión de la fe, una visión perfecta, aunque sea una visión incoada, perfectible y que tiende a la perfección de la misma. La tercera razón es la más importante. Nos la ofrece la perfección del espejo. La visión de la gloria la hace posible la acción del Espíritu. El es el espejo. En cuarto lugar, en la transformación en su imagen (*tén autén eikona metamorfoúmeza*) se halla presente, aunque latente, el pensamiento siguiente:

Tenemos ante nosotros una imagen a la cual nos hacemos completamente semejantes mediante dicha transformación. Más aún, la transformación cristiana se halla estimulada y realizada por la imagen ¹⁵.

¹⁴ H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, pp. 162-163.

¹⁵ H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924, p. 128.

1.4.3. El poder iluminador del Espíritu

Terminábamos el apartado anterior estableciendo las diferencias entre el pensamiento paulino y los múltiples paralelos que pueden aducirse del mismo. A las cuatro razones allí apuntadas habría que haber añadido una quinta. La hemos reservado para comenzar el desarrollo de esta nueva consideración. La transformación se realiza no como un proceso mágico sino como consecuencia de la actuación del poder divino en la vida histórica de los creyentes. Pablo piensa que dicho poder —llámese poder divino, actuación de Cristo o impulso del Espíritu— se convierte en los creyentes en una fuerza impulsora que les estimula a caminar hacia la meta final. Pablo no piensa en modo alguno en un aspecto cultural ni místico¹⁶.

Nadie que hable movido por el Espíritu de Dios puede decir: «Maldito sea Jesús», como tampoco nadie puede decir: «Jesús es Señor», si no está movido por el Espíritu Santo (1 Cor 12, 3).

El descubrimiento-conocimiento de Cristo como Señor, como el revelador de la gloria, únicamente es posible gracias a la acción del Espíritu. Por tanto, la visión de la gloria es, para Pablo, una visión «pneumática», posibilitada por el Espíritu y realizada mediante su acción en los creyentes. En el Espíritu, y gracias a su acción, surge el conocimiento abierto y sin velo de la gloria celeste de Cristo.

La visión significa la metamorfosis-transformación. Y ésta no es fruto del esfuerzo personal del creyente. La transformación es producida por la acción del Señor del Espíritu. En el versículo anterior ha afirmado Pablo que el Señor es Espíritu (2 Cor 3, 17). Puede hablarse indistintamente del Señor del Espíritu o del Espíritu del Señor. Pablo los identifica. Al mismo tiempo los separa, *colocando al Espíritu a las órdenes del Señor.* La explicación de esta contradicción es fácil dentro del pensamiento paulino. Él vincula la acción del Espíritu a Cristo. De este modo «le pone a sus órdenes». El Espíritu es el continuador de la obra de Jesús, el manifestador de su acción salvadora, el revelador de la reconciliación del hombre con Dios realizada por Jesús. Por otra parte, Pablo comprende al Espíritu como el actualizador de Jesús; Cristo se hace o continúa presente gracias a la acción del Espíritu. De este modo el Espíritu es aquí y ahora la presencia, la justicia y la

16 R. Bultmann, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1970, p. 98.

vida de la comunidad. Finalmente, no debe olvidarse que Cristo resucitado pertenece plenamente al mundo de Dios. También desde este punto de vista el Señor es Espíritu.

1.4.4. La presencia operante de Cristo

La metamorfosis es obra de Cristo. Es una presentación distinta en la forma e igual en cuanto al contenido de la que acabamos de hacer. Nos transformamos en la medida en que actúa en nosotros el Espíritu del Señor. El acento recae ahora en Cristo en cuanto poder transformante. Naturalmente, como acabamos de afirmar, en cuanto operante a través del Espíritu. La transformación se produce gracias a la visión de la gloria del Señor. La visión de la gloria tiene como efecto la transformación en la imagen del Señor, cuya gloria contemplan. Se trata de una transformación incoada en el presente. Se halla garantizada por la presencia actuante del Espíritu y, en segundo lugar, porque el acontecimiento de Cristo inaugura el tiempo último, caracterizado por la presencia del Espíritu o por la última y definitiva intervención de Dios en nuestra historia. Este tiempo incoado camina hacia la perfección-consumación, en la que «veremos al Señor cara a cara». La salvación es un proceso cuya meta es reproducir o hacerse semejante o conforme con la imagen de Cristo. La auténtica humanidad de Cristo tiene que manifestarse progresivamente en los creyentes ¹⁷.

La transformación del creyente tiene lugar *de gloria en gloria*. ¿Qué significa esta precisión que recoge nuestro texto? Desde su literalidad nos hace pensar en una transformación lenta, progresiva y laboriosa hasta llegar a su plenitud. Pero no es exactamente así. O, al menos, no lo es en el sentido de una transformación gradual que culmine por sí misma en el acto final de un proceso transformante. La expresión alude a un proceso vivo incesante cuyo origen está en la gloria, la *doxa*, del Señor y cuya finalidad consiste en introducirnos más y más en la misma gloria. La participación inicial en la *doxa* nos lleva a una participación más intensa. El crecimiento en la participación en la *doxa* corre paralelo al aumento de la fe, a una acogida más convencida y agradecida de la revelación de la *doxa* ¹⁸.

17 J. Murphy - O'Connor, *The Second Letter to the Corinthians*, en *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 820.

18 H. D. Wendland, o. c., p. 160.

1.5. *El origen de estas expresiones paulinas*

La terminología e incluso la realidad descrita con ellas ha hecho pensar en el mundo de las religiones místicas y de la mística helenista. En ellas «el iniciado», el místico, ve la divinidad y, a través de esta visión, es divinizado, es transformado en la divinidad a la que ve y de este modo se produce la unidad con la divinidad; el «iniciado» es absorbido en ella. Transformación a través de la visión, transformación en la imagen de la divinidad que es vista, transformación como un proceso que se desarrolla en el interior del creyente. Es el resumen que hace Behm de las coincidencias de la mística helenista con la paulina ¹⁹.

El paralelismo es engañoso. El concepto paulino se sitúa en el polo opuesto al de las especulaciones helenistas. Destacamos los siguientes esenciales puntos de divergencia:

1.5.1. No es ninguna casualidad que Pablo nunca hable de «divinización». Nunca afirma la identificación del iniciado, del místico, con la divinidad. No figura en su vocabulario la absorción del iniciado por la divinidad, ni siquiera su fusión con ella.

1.5.2. El creyente nunca es considerado igual a Dios o a Cristo. Ni siquiera cuando el apóstol habla de la participación en su gloria.

1.5.3. El conocimiento que Pablo tenía del AT y su fidelidad al mismo le prohibían aceptar dichas categorías helénico-romanas. El Dios del AT es invisible e inimaginable. Por eso Pablo espera la última transformación del futuro; tendrá lugar en la parusía de Cristo, en un futuro que, para cada creyente individual, tiene lugar en el momento último de su vida, sin esperar al último día, en el sentido habitual del término. Ahora:

caminamos en fe y no en visión (2 Cor, 5, 7); traslada la visión al futuro (Rom 8, 24-25; 1 Cor 13, 12).

1.5.4. Nunca se apoya en la suficiencia humana para que se produzca dicha transformación. El principio de la misma es Cristo.

1.5.5. Dicha transformación no se logra a través de un «opus operatum» o de un ritual reiterado frecuentemente. Los creyentes contemplan la gloria de Cristo gracias a la acción del Espíritu.

1.5.6. En lugar de la divinización mística, Pablo fundamenta la transformación en la imagen de Cristo (Rom 8, 29) en el nuevo

19 Behm, o. c., pp. 765-766.

comienzo del hombre como imagen de Dios. Inicio que tiene lugar gracias a la nueva acción creadora de Dios. De este modo se garantiza y se pone de relieve la distancia entre Dios y el hombre.

1.5.7. La acción transformante no se produce en individuos ni en grupos privilegiados por o gracias a la vivencia especial de los iniciados en el mundo de Dios. Para el apóstol, todos los creyentes, sin excepción alguna, participan del milagro de la transformación.

1.5.8. Lo que Pablo entiende por transformación-metamorfosis no es un acontecimiento inmanente-místico personal. Es un acontecimiento mediante el cual la realidad salvífica trascendente-escatológica —la obra redentora de Cristo— actúa de forma operativa en la vida terrena de los creyentes.

1.5.9. Pablo se mueve en la línea de la apocalíptica. Ésta espera —remitimos a las frases citadas del Baruc siríaco— la transformación corporal de los creyentes al fin de los tiempos. Al mismo tiempo el apóstol está convencido de que con Cristo ha comenzado el nuevo eón, de que el Espíritu nos ha sido dado como anticipación y como arras de la salvación escatológica. Ésta, no obstante, se halla ya en posesión de los creyentes. Gracias a la presencia del Espíritu, con el cual el Señor está también presente (2 Cor 3, 17-18), comienza ya ahora la transformación y Cristo «es formado» en los creyentes, participando en la *doxa* de Cristo. Sin embargo, se mantiene la tensión entre el «ahora» y el «todavía no».

1.6. *Ausencia de cualquier tipo de magia*

De la realidad cristiana descrita mediante el indicativo, el segundo texto paulino pasa a describir el quehacer o conducta cristiana recurriendo al imperativo:

... que os transforméis («metamorphóusze») por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios... (Rom 12, 2).

En el presente texto se expresa la tensión entre el «ahora», el «ya» y el «todavía no». Los creyentes, en cuanto redimidos por Cristo, ya no pertenecen al presente eón sino al futuro:

... que se entregó por nuestros pecados para librarnos de este siglo malo, según la voluntad de nuestro Dios y Padre... (Gal 1, 4).

Esto significa que su actitud no debe adaptarse ni conformarse con las formas o criterios del eón presente. Tienen que trans-

formarse (*metamorfóusze*) en cuanto a la renovación de sus pensamientos y deseos y bajo la acción del Espíritu. La exigencia paradójica de la transformación —llega hasta aquí la llamada de Jesús a la conversión (*metanoéo, metánoia*)— pone de relieve la responsabilidad de los cristianos en la operatividad y permanencia de la transformación ya realizada. La vida nueva aparece como una obligación de actuar según las exigencias de la nueva existencia: *sed lo que ya sois*²⁰.

El ser cristiano conlleva una transformación radical de toda su existencia. La comparación con un texto de la primera carta de Pedro es muy significativa:

Como hijos de obediencia, no os conforméis a las concupiscencias que primero teníais en vuestra ignorancia, antes, conforme a la santidad del que os llamó, sed santos en todo, porque escrito está: «Sed santos, porque santo soy yo» (1 Pe 1, 14-16).

Ambos textos tienen claras resonancias litúrgicas. Tanto la amonestación positiva como la negativa evocan el acontecimiento original del bautismo. A pesar de su paralelismo con las fórmulas helenistas el pensamiento es escatológico y comprensible únicamente desde la fe. En esta dirección apunta el verso anterior (Rom 12, 1) cuando habla de la vida cristiana como el culto racional auténtico (*logiké latreía*). Debe acentuarse la forma pasiva del verbo (*metamorfóusze*). Ella indica que la obra de Dios se realiza en nosotros en la medida en que nos dejamos renovar en nuestros pensamientos y deseos.

La palabra renovación (*anakainosis*) evoca y suscita la misma realidad sacramental que esta otra expresión clásica «nuevo nacimiento» (*paliggenesía*). Así ocurre también en el helenismo: *anakainosis* es utilizada en el mismo contexto helenístico-sacramental que *paliggenesía* (Col 3, 10; Ef 4, 23; Tit 3, 5). Pablo pone el pensamiento cáltico-sacramental al servicio de la actualización necesaria del acontecimiento salvador. El bautizado, todo aquel en quien actúa el Espíritu, está llamado a una renovación de la mente (*nous*). El apóstol piensa tanto en la situación humana concreta como en la mente o el pensamiento humano considerado bajo la promesa del evangelio. La expresión final «para que» (*eis tou*) se halla unida al último imperativo «transformaos». De este modo se pone de relieve que la renovación de la mente sirve para responder a las exigencias del evangelio de actuar según la volun-

20 Behm, o. c., p. 767.

tad de Dios. La renovación de la mente es presentada como argumento probativo (*dokimasein*: probar, demostrar, indicar)²¹.

En la «demostración» mencionada se halla implicada la nueva obediencia y la adhesión de la fe a la voluntad de Dios, aunque no se afirme explícitamente. La renovación de la mente tiene que estar respaldada por las obras que dicha transformación exige. Sin la demostración de las obras como expresión y fruto de la auténtica obediencia de la fe todo lo que se diga de la metamorfosis es una bella teoría inconsistente. Éste era precisamente el caso de los gnósticos. Unión con Dios, visión de Dios, conocimiento de Dios... o están justificadas y respaldadas por la praxis adecuada o son puro género literario vacío. El mejor comentario al respecto nos lo ofrece la primera carta de Juan.

Las afirmaciones paulinas destacan la inseparabilidad del conocer, querer y actuar. La fe debe buscar siempre cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto. Esta afirmación paulina presupone el dinamismo incesante de la búsqueda, no la mera repetición de lo ya encontrado por otros. La transformación mediante la renovación supone el movimiento de lo bueno a lo mejor.

2. EL CREYENTE, «IMAGEN» DE DIOS Y DE CRISTO

La metamorfosis (*metamorphóusze*), la transformación, por un lado, y la gloria-*doxa*, por otro, han constituido el centro de gravedad de las reflexiones anteriores. Las que vienen en este subtítulo intentan perfilar y precisar cuál sea la causa, el sentido y la finalidad de la metamorfosis del creyente. Tendremos como punto de apoyo y de referencia constante otros dos textos paulinos (Rom 8, 28-30; Fil 3, 21). Son los únicos en los que Pablo utiliza el verbo *morfóo* precedido de la preposición *syn*, dándole la forma adjetival. En el NT aparece el adjetivo *synmorfós*, «tener la misma forma, figura o imagen», «ser configurado de igual forma», únicamente en los dos textos citados. La preposición *syn*, «con» significa la comunión de personas que están juntas, llegan juntas, se acompañan, actúan unidas, participan en acciones comunes y en la misma suerte, se hallan la una al lado de la otra y se ayudan

21 O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, pp. 293-294.

mutuamente ²². Pablo recurre a ella catorce veces, casi siempre uniéndola a un verbo (once veces), a un adjetivo (dos veces, entre ellas está nuestro caso) o a un nombre (una sola vez). Con el recurso a dicha preposición expresa Pablo la participación del creyente en la obra salvadora de Cristo («morir con Él», «ser crucificado con Él», «ser glorificado con Él», «vivir con Él»...).

2.1. *Los creyentes vistos desde el plan salvador de Dios*

Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos los justificó; y a los que justificó, a esos también los glorificó (Rom 8, 28-30).

El texto comienza con una frase doctrinal cuyos antecedentes se encuentran en el judaísmo. Los dos versículos siguientes son la explicación y fundamentación de dicha sentencia doctrinal. En nuestra versión hemos optado por el texto largo de la llamada frase doctrinal. En ella el sujeto es Dios, no «todas las cosas» (*pánta*): sabemos que a aquellos que aman a Dios «todas las cosas» concurren a su bien (que sería el texto corto).

El texto habla de «los que aman a Dios». Es una expresión acuñada en el AT, frecuente en el judaísmo y utilizada también en la catequesis cristiana primitiva. Es sinónima de los «llamados», los «santos», los «creyentes». La «cooperación» (*synergei*) de todas las cosas al bien de los que aman a Dios no debe entenderse en el sentido de una actuación conjunta, de una ayuda mutua. Se refiere, más bien, a una «actuación exigente y exigida» por las circunstancias adversas. En medio de ellas el creyente está obligado a actuar de forma coherente afrontando las dificultades y perjuicios derivados del proceder que les es «exigido». A ello alude un texto muy cercano al que tenemos delante:

Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros (Rom 8, 18).

22 Grundmann, en *ThWzNT*, VII, p. 770.

La necesidad, el sufrimiento y la adversidad son malas; no constituyen bien alguno. Pero, en lugar de dejarnos dominar por ellas, debemos constituirnos en su señor, poniéndolas a nuestro servicio, demostrando la libertad del cristiano como señor de las cosas, no permitiendo que manden sobre él. Deben servir al hombre para llevarle a la gloria. Naturalmente que esto únicamente puede afirmarse de aquellos que tienen la experiencia del amor de Dios y del amor a Dios²³.

Hasta aquí el pensamiento paulino es deudor del judaísmo. Descansa en la tradición judía constatable hasta el R. Aquiba: «El hombre siempre debiera decir que todo lo que hace el Omnipotente, lo hace para el bien»²⁴. Cuando la tradición judía habla del «bien» se refiere no a los bienes de este mundo. Ella piensa en los bienes salvíficos, en la salvación. El mismo Pablo nos ofrece una clara versión paralela del «Bien»:

Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Según está escrito: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian «el bien»! (Rom 10, 15).

La consecución del bien es posible gracias al plan de Dios. Los creyentes, los santos, los llamados, los que aman a Dios son tales gracias al plan eterno de Dios; no lo son gracias a su esfuerzo personal. Lo histórico, la historia salvífica, tanto a nivel colectivo como individual, tiene sus raíces en la eternidad, antes de que existiese el mundo. Pablo pretende subrayar la ausencia de toda intervención humana en el plan salvífico de Dios. Dicho plan divino comprende, siempre según el texto que tenemos delante, cinco acciones divinas que constituyen la *cadena áurea* de la salvación de Dios:

- un conocimiento previo («*proégno*»), que hace referencia a la condescendencia divina de considerar al hombre como algo propio (Rom 11, 2: *no ha rechazado Dios a su pueblo, a quien de antemano conoció*);
- *un destino* («*prooriso*») (nunca una «predestinación» en el sentido de las filigranas especulativas de los teólogos de antaño; al menos así lo esperamos);
- *una llamada* («*kaleo*») que, en el sentido bíblico, significa reconocimiento, aceptación, elección (Am 3, 2; Os 13, 5; Jer 1, 5);

23 P. Althaus, *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, en DNTD, Göttingen 1955, p. 84.

24 O. Michel, o. c., p. 210, que cita a Ber 60b.

- *una justificación* o creación del estado de amistad entre Dios y el hombre y *una glorificación*. También este verbo, como los cuatro anteriores, es utilizado en aoristo. Indicaría, por tanto, una acción pasada. Tendríamos la secuencia siguiente: el conocimiento previo y el destino se realizaría en la llamada; ésta se traduciría por la justificación; la culminación sería la glorificación. ¿Por qué es presentada la glorificación en la misma forma de pasado que las demás acciones?

Este aoristo, que considera la glorificación como un acontecimiento ya ocurrido, nos devuelve directa e inmediatamente a lo expuesto hasta el momento presente. Es necesario recordar que la metamorfosis-transformación se está realizando porque «a cara descubierta contemplamos *la gloria* del Señor... y nos transformamos en la misma imagen *de gloria en gloria...*» (2 Cor 3, 18). La glorificación designa la realidad del cristiano. La realidad actual ya vivida, no sólo realizable en un futuro. Pablo tiene otra buena razón para utilizar el verbo glorificar en aoristo. Él está razonando desde el prisma o desde el punto final de la consumación. Miradas las cosas desde el plan completo de Dios el momento último es inseparable de los anteriores. Si fallase el último acto todo se vendría abajo:

Cierto que el que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús (Fil 1, 6).

Desde el prisma de la eternidad de Dios la consumación final ya ha tenido lugar. Es tan seguro su plan que en modo alguno puede fallar. Se vendría abajo el plan salvador de Dios. Esto, a su vez, hablaría de su incapacidad para llevar hasta el final su proyecto: «Todo está establecido desde mucho tiempo atrás, aunque nosotros no lo experimentemos así»²⁵. Si el hombre natural perdió la gloria celeste por sus pecados:

pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios (Rom 3, 18),

la obra de Cristo logró el restablecimiento de la gloria-*doxa* perdida. En esta «anticipación triunfante» (E. Kühl) ha sido superada la oscuridad del dolor y la transitoriedad de la debilidad.

²⁵ Esta cita y la siguiente de Kühl están tomadas de O. Michel, o. c., p. 212.

2.2. *Asimilación de los creyentes a la imagen del Hijo*

De los cinco actos mencionados, en los que se realiza el proyecto salvador de Dios sobre la humanidad, Pablo precisa y esclarece el segundo, el que mayor interés tiene para nuestra finalidad. Dios se propuso un fin para aquellos que son sus elegidos: deben conformarse (*symmórfous*: adquirir la misma forma o ser configurados de manera idéntica) con la imagen de su Hijo. La fuente de inspiración para que el apóstol hable de esta «configuración» es doble. Probablemente haya que contar con la mentalidad apocalíptica, según la cual los amigos del Mesías se manifestarían o aparecerían con Él (4 Esd 7, 28). Para Pablo, sin embargo, dicho pensamiento se enriqueció desde la consideración de Jesucristo como la imagen de Dios (2 Cor 4, 4; Col 1, 15). En cuanto imagen de Dios él es su actualización: Cristo hace presente a Dios; él es su verdad: él la realiza y la da a conocer; es su representante ante los hombres.

En cuanto imagen de Dios él es el fin y la forma a las que deben aspirar los creyentes. Es el ideal, el paradigma, el modelo que deben reproducir en sus vidas (*symmórfous*). Pero hay más. Más allá del modelo está el poder transformante. Él es el evangelio de Dios o el poder de Dios para la salvación de todo el que cree (Rom 1, 16). De ahí que el intento de configurarnos con la imagen de Dios nos hace partícipes de su poder vivificador. La imagen, esta imagen en concreto, tiene un poder capaz de lograr la transformación en aquel que la acepta.

Es una grata e intencionada «coincidencia» que, tanto en nuestro texto como en el de Colosenses (Col 1, 15.18), la «imagen de Cristo» se halla unida a su condición de primogénito (*protótokos*) (ver también Hebr 1, 3.6). Así entramos en una cristología del ikono: Cristo es *eikon tou Ze ú* (imagen de Dios). Dicha cristología es anterior a Pablo. Él se sirve de ella como de la forma que considera más adecuada para expresar los conceptos de *transformación* y de *gloria*. Cuando Pablo utiliza la expresión «imagen de Dios» tiene delante una cristología que sitúa al hombre bajo el signo de la transformación. A través de su resurrección y exaltación, Cristo recibió la «gloria» a semejanza de la cual tendrá lugar nuestra transformación (Fil 3, 21). El cuarto evangelio lo expresa así, a propósito de Cristo:

Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique (Jn 17, 1b).

Y continúa desarrollando su pensamiento con estos términos:

Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese (Jn 17, 4-5).

En relación con los creyentes lo expresa de ese modo:

Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno... Padre, lo que tú me has dado, quiero que donde esté yo estén también ellos conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo (Jn 17, 22.24).

La expresión de nuestro texto «transformados en su imagen» hace referencia a la identidad con la forma de la celeste imagen original de Cristo. En cuanto Hijo es la imagen original; con esta transformación última nuestra filiación alcanza su plenitud y perfección. *La participación en la «doxa» significa transformación.* De este modo Cristo aparece como el primogénito *entre muchos hermanos.* Esta expresión demuestra que la realidad salvadora produce una metamorfosis-transformación que iguala a los creyentes con Cristo:

... y si hijos, también herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con Él, para ser con Él glorificados (Rom 8, 17).

La herencia común consiste en la participación en la misma gloria, en la misma transformación y en la misma imagen²⁶. La transformación según la imagen de Dios hace del hombre un cristiano. La forma concreta en que el hombre es transformado la describe Pablo utilizando un himno cristológico que circulaba en las comunidades cristianas. Nos referimos al célebre himno de Filipenses (Fil 2, 5 ss.: asoció a la forma de Dios la del hombre, convirtiendo su vida en un humilde servicio). Su forma fue la de un siervo obediente. La misión y tarea de Cristo consistió en llevar a los hombres a la filiación y servicio de Dios; en ser el miembro primero y más antiguo de una nueva familia humana en la que todos son hermanos. La formación de estos hombres y mujeres comienza con la llamada que Dios les dirige. Su respuesta positiva les introduce en la recta relación con Dios. Y esto significa una participación, en mayor o menor grado, en la «gloria-doxa» de Cristo, que es la imagen de Dios (2 Cor 3, 17-18; 4, 6)²⁷.

26 O. Michel, o. c., p. 212.

27 C. S. C. Williams, o. c., p. 969.

Cristo es la imagen de Dios. Los creyentes, mediante su participación en el acontecimiento de Cristo, se hacen imágenes de Cristo. El calificativo que define a Cristo como primogénito (*protótokos*) pone de relieve la singularidad y trascendencia de esta imagen en que se convierte el creyente. En el pensamiento paulino esto es así porque lo exigen las múltiples expresiones a las que se antepone la preposición *syn*, que apunta hacia la misma forma-figura de Cristo.

El contexto en el que aparece la expresión habla de la nueva creación escatológica. Según ella, Cristo es imagen de Dios y alcanza su finalidad en los creyentes que adquieren la misma forma de Cristo. Así participan de la nueva creación (Col 3, 9-10; Ef 4, 24). Esta forma idéntica es la redención del cuerpo y la glorificación. De este modo se lleva al final el acontecimiento que comienza con la llamada y con la justificación. Mediante la unión con Cristo participa el hombre en aquello que es Cristo y de ese modo adquiere su misma imagen. Así es como alcanza su finalidad la intención creadora de Dios²⁸. Que esto incluye una transformación del ser humano lo subraya el segundo texto paulino, en el que es utilizado el adjetivo *symmórfous*, que analizamos a continuación.

2.3. La «transfiguración» del creyente

Él transformará nuestro mísero cuerpo en un cuerpo glorioso semejante (symmorfon) al suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas (Fil 3, 21).

La transfiguración esperada tiene su origen en el Transfigurado, retornado a su patria original que es el Padre, el cielo. El Transfigurado, en el que creen y esperan los creyentes, se convertirá para ellos en principio transfigurante. Obrará en ellos la metamorfosis-transformación. El creyente vive de esta esperanza y de la participación o derecho de ciudadanía que, por su filiación, por su unión con el Hijo, es ya una realidad incoada para él, y absolutamente segura (Fil 3, 20).

Nuestro texto tiene su centro de gravedad a propósito de la obra de Cristo en la transfiguración de nuestro «mísero cuerpo». No menciona la liberación de la ira venidera; no hace referencia

28 Grundmann, en *ThWzNT*, VII, p. 788.

ni al juicio ni a la resurrección; ni siquiera describe la suerte común de los creyentes. La creación de la misma forma-figura (*symmorfon*) es llamada aquí «transfiguración» (*metasjemátisei*).

Cuando nuestro texto habla del «cuerpo» (*soma*) utiliza una antropología monista, no dualista. En ésta, el cuerpo es la parte material del hombre en contraposición al alma. Pablo no piensa así. Lo que Pablo entiende por cuerpo es lo que nosotros consideramos como la persona, la personalidad o la individualidad. Comprende, por tanto, al hombre en su totalidad, no se restringe a una parte del mismo. Pero el apóstol nunca se limita a la consideración del hombre cerrado en sí mismo. Él considera siempre al hombre, al *soma*, en relación con Dios, con el pecado, con el prójimo. *Soma* es el lugar en el que vive la fe; en el que el hombre se somete al señorío de Dios. *Soma* es el ámbito en el que se desarrolla la actividad y el servicio del hombre. El *soma* es el «yo» indivisible. Comprende la *interioridad* del alma, del sentimiento y de la inteligencia; es el que escucha y acepta la predicación; el que recibe y experimenta la realidad sacramental. Comprende también la *exterioridad* del cuerpo en el que son atendidas o despreciadas las consecuencias de la oferta divina²⁹.

Cuando el *soma*, el hombre como tal en toda su existencia, desprecia la oferta divina se convierte en cuerpo «miserable, de vileza, pobre, miserable, lleno de miserias», según las distintas versiones españolas. ¿Por qué es calificado así?

El hombre se halla sometido a la muerte (Rom 7, 24), privado de la gloria-*doxa* (Rom 3, 23); lejos de Cristo (2 Cor 5, 6-7). La baja-miseria-pobreza del cuerpo no es un concepto ético ni natural. Es un concepto metafísico³⁰. Se explica desde la contraposición entre el reino de la gloria, al que pertenecen los creyentes, y el reino de la tierra en el que viven. La vida en este segundo reino es desde donde se califica al cuerpo como «miserable, de vileza...». Sólo puede ser llamado así en contraposición a la gloria-*doxa*. Dicha contraposición presupone una metafísica espacial, la confrontación entre lo de abajo y lo de arriba, expresada en la frase «somos ciudadanos del cielo» del versículo anterior.

29 Schweizer, en *ThWzNT*, VII, p. 1063: «The body is a perfectly valid manifestation of the soul; indeed the body is the soul in its outward form...», «abseits vom Körper geschieht nichts; denn der Mensch lebt nicht abseits vom Leib». Es la nota 408 de la p. citada.

30 E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, p. 160.

Pablo concibe al hombre como un ser espiritual. Su condición presente de criatura terrena, encerrada en un cuerpo de carne, es ajena a su propio ser. Su cuerpo mortal le ha humillado, le tiene esclavizado. Y no alcanzará la libertad hasta que escape del cuerpo «mísero, de vileza...». Pero dicho cuerpo, en el sentido específico que Pablo da al vocablo *soma*, será transfigurado (Fil 3, 21: *metasjematisei*). Dicha transfiguración no se refiere sólo o no tendrá lugar únicamente en el momento de la resurrección, como lo interpreta Scott³¹, que comenta el *metasjematisei* como «un cambio de apariencia». Bien es cierto que no sabemos cómo será dicha «apariencia», aunque será distinta a la que tiene durante la existencia terrena. Dicho autor encuentra la confirmación de su postura en 1 Cor 15, 42-53. Pero en este texto Pablo se ve condicionado por la concepción antropológica dualista del mundo griego y suda tinta china para hacer compatible la fe cristiana en la resurrección con dicha mentalidad.

En la misma línea se sitúa el profesor Juan L. Ruiz de la Peña en la valoración del texto de Fil 3, 21, que cita literalmente y yuxtapone, sin interrupción alguna, el de 1 Cor 15, 49. Dicha yuxtaposición indica que ambos textos exponen la misma realidad e incluso la forma idéntica y el mismo momento de la misma. Transcribimos el comentario que hace a continuación de ambos: «Toda la existencia cristiana *apunta a esto* (la cursiva es mía): «a los que de antemano Dios conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo (Rom 8, 29). La imagen de Dios en el hombre no es, por tanto, una magnitud estática, dada de una vez por todas; es más bien una realidad dinámica, cuya acuñación paulina va teniendo lugar en la relación interpersonal del cristiano con Cristo»³².

Si no existe contradicción en su comentario debía haberse expresado de otra forma. Si «toda la existencia cristiana *apunta a esto...*» es que no es esto, como de alguna manera hace suponer el comentario citado. Si interpretamos bien su pensamiento, a partir del comentario personal, la frase exacta debía sonar de este modo: «Toda la realidad cristiana es o consiste en esto...». Pero la frase precedente del mismo párrafo nos desorienta: «Este carácter procesual de la participación de la *imagen-gloria* del Señor se subra-

31 E. F. Scot - R. R. Wicks, *Philippians*, en *The Interpreter's Bible*, New York, XI, pp. 102-103.

32 Juan L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, pp. 79.

ya de nuevo en Col 3, 10 («revestíos del hombre nuevo, que se va renovando... según la imagen de su creador) y se orienta al término escatológico de la configuración con Cristo por la resurrección (la cursiva es mía). Esto nos obliga a pensar que la transfiguración (*metasjematisei*), lo mismo que la transformación-*metamorfosis* se inician en la resurrección, lo cual parece desdicho en su última frase cuando habla de que dicha realidad «va teniendo lugar en la relación interpersonal del cristiano con Cristo».

E. Lohmeyer enmarca la afirmación en un contexto más amplio. La «transfiguración» del cuerpo vil es otra forma de describir el significado de la acción de Cristo para el creyente: dejar el vestido viejo para ponerse el nuevo. Al «cuerpo vil» le sucede el «cuerpo glorioso». El significado del verbo «transfigurar» (*metasjematisei*) debe entenderse como paralelo, en cuanto a su significado, del adjetivo *symmorfon*, que viene a continuación ³³.

El verbo *metasjematiso* no hace referencia únicamente al momento a partir de la resurrección. Es utilizado también para designar determinados cambios ocurridos en la vida presente ³⁴.

E. F. Scott, en el lugar citado, admite que la «apariencia» mencionada corresponde a su naturaleza íntima (*symmorfon*). El punto de referencia para la comprensión de la transfiguración es Cristo. El cristiano tiene su acabado modelo en Él. Cristo, «el Hombre nuevo», justo y santo y en todo fiel a la voluntad del Padre como su siervo filial y servidor también de los hombres con el don de su vida ofrecida en rescate por todos. Él es el paradigma para el

33 E. Lohmeyer, o. c., p. 159, nota 1, en la que afirma: «Al *soma tes tapeinosis* corresponde el *soma tes doxes autoú*; «*symmorfon*», que realmente «das sachlich schon in *metasjematisei* enthalten ist... El *metasjematisei* es colocado en paralelismo y correspondencia con *symmorfon*».

34 W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament, metasjematiso*, in loco. Menciona una serie de «transfiguraciones» que no afectan únicamente a la «apariencia» exterior, como la de Satanás transfigurado en ángel de luz; los falsos apóstoles se transfiguran en apóstoles de Cristo... Otros comentaristas son menos precisos: A. Plummer, *Second epistle of St. Paul to the Corinthians*, en *The International Critical Commentary*, 1956, p. 106: *ten autén eikona metamorfoumeza*, el ser «transfigurado» indicaría la fuerza del presente y también el hecho de que tenemos aquí la misma palabra utilizada en la Transfiguración (Mc 9, 2; Mt 17, 2) y nunca más, excepto en Rom 12, 2. Comparado con *metasjematisómenoí* (2 Cot 11, 13), este texto indicaría un cambio menos completo. M. R. Vincent, *The epistles to the Philippians and to Philemon*, en el mismo comentario citado, p. 120, afirma que *metasjematisei*, indicaría el cambio de forma externa, el vestido sensible en el que se halla envuelto el espíritu humano, y añade: «La vida, el principio vital, su individualidad, quedará intacta, pero "la materia de la vida", como dicen los psicólogos, cambiará...».

hombre en este doble servicio complementario. Nos dio ejemplo, «¡aprended de mí!», tras conferirnos su Espíritu para imitarle. Toda la vida cristiana es, pues, una incesante imitación de Cristo, a impulso del Espíritu: Una permanente metamorfosis o transfiguración de nuestra «mente» para poder discernir en los eventos de la propia historia la voluntad de Dios, y agradarle en todo, pues «reflejamos —como en un espejo— la gloria del Señor Jesús y *nos metamorfoseamos* en esta misma imagen, según la acción del Espíritu del Señor». La existencia cristiana es, pues, fundamentalmente transfiguración o metamorfosis: Inaugurada ésta en la *bautismal transformación* de los antes «muertos por el pecado» en la vida nueva o imagen del Resucitado, se prolonga en la tensión constante por metamorfosearnos o cambiar de forma del «hombre viejo» por el «Hombre nuevo». Una transfiguración existencial, cuya nota final y acabado logro tendrá lugar con nuestra integral metamorfosis parusíaca³⁵.

Como complemento a esta magnífica presentación del profesor Sabugal, añadiríamos que su mencionada metamorfosis parusíaca tendrá lugar en el último encuentro del creyente con Cristo al dejar definitivamente este mundo. Ésta es la última conformación-transformación parusíaca. La parusía es la presencia del Resucitado, como afirma el cuarto evangelio. La del final de los tiempos, en el sentido en que habitualmente se entiende la expresión, pertenece al terreno de una especulación cristiana cuyo fundamento es la apocalíptica con su inherente imaginiería fantástica. Lo importante es poner de relieve el proceso transformante, metamorfoseador, en cuanto realidad existencial que culmina en el encuentro con el Resucitado en el momento de la muerte. No existe otra metamorfosis parusíaca para él.

La transfiguración realizada por el Redentor en los creyentes, a los que concede su misma forma-figura (*symmorfón*), un cuerpo glorioso como el de Cristo, tiene su fundamento en la unión del creyente con Cristo:

... para conocerle a él y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, conformándome («*synmorfisómenos*») a él en la muerte, por si logro alcanzar la resurrección de los muertos (Fil 3, 10-11), y se hace posible gracias al poder de Cristo. Mediante esta transformación el creyente, en su corporeidad-*soma*, adquiere la misma imagen que la del Hijo (Rom 8, 29). El

35 S. Sabugal, *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*, Madrid, BAC, 1993, p. 203.

significado de la transformación no es aplicable únicamente a los mártires³⁶.

Notemos que la transformación de la que habla nuestro texto se halla en la misma perspectiva del texto de Rom 8, 29. Como dijimos más arriba, este texto es el que mejor explica el sentido de la transformación. Su punto de referencia es la imagen del *protótokon*, del primogénito. Esta presentación del Hijo obliga a pensar en la transfiguración escatológica. La palabra imagen, *eikón*, según la cual o conforme a la cual somos transformados, se refiere al cuerpo transfigurado por la resurrección. Pablo no piensa en el Jesús histórico. No se nos habla, por tanto, del seguimiento de Jesús. La metamorfosis-transformación según el ikono o la imagen de Cristo tiene delante la nueva existencia que le dio la resurrección. En Fil 3, 21, lo mismo que en 2 Cor 3, 18, se piensa en un acontecimiento actual. Ahora bien, dicho acontecimiento actual se refiere a la forma del Resucitado. Así lo exige el sustantivo *eikón*. Todos los textos estudiados sobre el tema que nos ocupa, y otros que pudieran aducirse (Rom 8, 14 ss.; Fil 2, 7; 1 Jn 3, 2...) tienen una clara resonancia escatológica y, al mismo tiempo, una referencia al acontecimiento del que son protagonistas los creyentes en el tiempo presente³⁷.

El texto de Rom 8, 29, no tiene su centro de gravedad en la afirmación de la resurrección. Cuando llama a Jesús el primogénito no afirma que sea «el primogénito de los muertos» (Col 1, 18). Pablo se refiere, más bien, a la plena comunión con Cristo, que tendrá lugar en la resurrección del último día y cuyo presupuesto es el haber sido configurado de forma igual al Hijo (1 Jn 3, 2). En la plena comunión con Cristo los creyentes transfigurados aparecerán como hermanos de Cristo y coherederos de su misma gloria, así como partícipes de la filiación escatológica (Rom 8, 23). El será el *protótokos*, igual a ellos, a los creyentes, y superior a ellos por su rango y dignidad; le estarán sometidos porque es el Señor³⁸.

36 En contra de Lohmeyer, que interpreta el pasaje aplicándolo únicamente a los mártires, o. c., pp. 159-163, se pronuncia de forma convincente Grundmann, o. c., p. 788.

37 Michaelis, en *ThWzNT*, VI, p. 878, nota 37.

38 Michaelis, en *ThWzNT*, VI, p. 878.

2.4. *Las innovaciones de Pablo*

Hablar del hombre transformado en imagen de Dios o de Cristo no podía sonar bien a oídos judíos. Lo mismo que estaban prohibidas las imágenes de Dios lo estaban también las del hombre. Sencillamente porque las de éste, al haber sido creado a imagen de Dios, reproducirían en última instancia la imagen de Dios. Tenemos aquí una diferencia importante en relación con otras religiones. En lugar de un cuadro en el que los paganos pintaban a la divinidad o de una piedra en la que esculpían su imagen, el judío colocaba el relicario de la Torá y el candelabro: la palabra de su Dios. ¡Este es tu Dios! Y cuando quería ofrecer una imagen de su Dios, o le era pedida, lo hacía presentando de forma plástica su historia; una historia en la que se contaba la acción de Dios con el hombre y para él. De ahí que la Biblia nos ofrezca con tanta frecuencia como belleza las «historias» en las que Dios es el protagonista y que, al mismo tiempo, presentan su imagen. Eso mismo hicieron los cristianos en los escritos que componen el NT. A los primeros cristianos no se les ocurrió pintar otra imagen ni de Jesús ni de los apóstoles³⁹.

Para la mentalidad griega, lo mismo que para la lógica cristiana, presentar a Jesús como imagen-eikon de Dios era una contradicción. ¿Cómo puede hablarse de una imagen de lo inimaginable? En el mundo antiguo la imagen no es sólo una representación de algo. Puede significar la visualización y manifestación del ser imaginado. La visión de la imagen significaba la participación en dicho ser. La imagen participa en la realidad; más aún, es la misma realidad. Este concepto de imagen se traslada al terreno religioso y encontramos la expresión *eikón tou Zeoù* en el culto imperial helenista en Egipto: la titulatura real egipcia de Filopator es «Eikónos tou Di-ós» y de Tolomeo Epífanos se afirma que es *eikonos soses tou Diós, uiós tou Eliou*. Los jefes-caudillos helenistas eran considerados como el dios visiblemente aparecido.

La comprensión del significado de la imagen de sí mismo que Dios imprimió en el hombre significa, en primer lugar, la distancia infinita entre ambos. Sintetizando mucho «la imagen y semejanza» de Dios conforme a las cuales Dios creó al hombre no reside en la «personalidad» del hombre, ni en la libertad del «yo», ni en la «dignidad del hombre», ni siquiera en su capacidad moral de decisión. Es muy improbable que el autor del relato bíblico en

39 Kittel, en *ThWzNT*, II, pp. 380-396.

el que son utilizadas las dos palabras «imagen» y « semejanza » pretenda vincular a ellas conceptos diferentes. Él está utilizando una fórmula antigua y lucha con ella para poner de relieve el misterio del hombre en cuanto imagen terrena-visible de Dios ⁴⁰.

La expresión «imagen y semejanza» pretende presentar al hombre como una criatura cuyo ser no tiene su origen en el mundo de la naturaleza. Está sobre ella y su referencia última debe ser buscada en el mundo de arriba, en Dios. La «imagen y semejanza» (*slm* y *dmw*, en hebreo) «expresan esencialmente que el hombre ha sido creado a imagen de Dios». Ahora bien, fundamental a una imagen o estatua es que represente a una persona. «La idea de imagen no implica la semejanza física». «Lo importante en la imagen es la relación de representación. El hombre creado a imagen de Dios será el reflejo o representación de Dios en la tierra» ⁴¹.

En esta línea debe ser contemplado el canto poético a la dignidad del hombre, al que Dios le hizo poco inferior a Dios, o a los ángeles, como traducen algunas versiones (Sal 8, 6-7). Dios le coronó de majestad y de gloria. El misterio del hombre es contemplado dentro del misterio de Dios. La palabra «gloria», en particular, le sitúa en el terreno de lo divino.

¿Puede descubrirse, al menos, qué facultades o posibilidades confieren al hombre el ser «imagen y semejanza» de Dios? ¿Qué finalidad se propuso Dios al crearlo a su «imagen y semejanza»? El único punto seguro de referencia para una respuesta fundada nos lo ofrece el mismo relato del Génesis: el dominio-señorío sobre la creación se halla vinculado a la expresión que tenemos delante (Gen 1, 26-27). Retomamos el artículo del profesor García López, que formula la cuestión en los términos siguientes, que resumimos: «La representación de Dios encomendada al hombre, el dominio que se le da sobre las otras criaturas, se formula como una consecuencia de lo anterior: “hagamos al hombre a nuestra imagen... para que domine sobre los peces del mar...”. En cuanto representante de Dios, al hombre le compete una función de gobierno en la tierra. Se indica así el modo concreto asignado por Dios al hombre para ejercer su posición como “imagen de Dios en la creación. Dios, el Soberano Supremo, hace al hombre partícipe de su soberanía”» ⁴².

40 Von Rad, en *ThWzNT*, II, p. 389.

41 F. García López, *El hombre, imagen de Dios en el Antiguo Testamento, en El hombre, imagen de Dios* (Semanas de estudios trinitarios), Salamanca 1989, p. 25. Magnífico, al par que sintético, estudio sobre el tema enunciado.

42 F. García López, o. c., pp. 25-26.

El hombre ha sido constituido por Dios en principio ordenador del mundo. Es un aspecto comprensible a partir de la realidad histórica en la que vivimos inmersos: allí donde los señores-dirigentes no pueden llegar personalmente, constituyen y nombran a sus representantes como sus «imágenes» con las mismas facultades y poder como si de ellos mismos se tratara. Eso es lo que Dios ha hecho y ha confiado al hombre: ser su representante y su mandatario. El hombre fue destinado a ser el representante del señorío divino y de sus derechos en el mundo. Aquí coinciden los textos bíblicos del Gen 1, del Sal 8 y del Ecclo 17, 3-4. La semejanza del hombre y Dios no procede de similitud natural y sobrenatural, ni de la naturaleza «espiritual» del hombre, ni de su forma física, sino da una semejanza entre Dios y el hombre integral⁴³.

El AT desconoce la «pérdida de dicha imagen y semejanza» por parte del hombre. Ellas pasaron de Adán a Set. La disminución de su hiperbólica longevidad es un recurso teológico que acentúa la caída de sus poderes vitales originales. La teología judía mantiene la convicción tradicional de la creación del hombre a imagen de Dios. Ni se menciona siquiera —como ocurre con el tema de la gloria-*doxa*— que dicha imagen haya sido perdida por la caída de Adán. Se discute si la imagen de Dios ha disminuido o se ha difuminado por los pecados de los hombres; nunca se plantea la cuestión sobre si ha sido eliminada. En todo caso, las especulaciones sobre el particular nunca establecen una posible relación con el pecado de Adán, ni con la consiguiente pecaminosidad metafísica general; la relación se establece con la conducta pecaminosa de los hombres: «Yo les había comunicado mi imagen, pero por sus pecados (no por el de Adán) la he cambiado»⁴⁴.

El mantenimiento o la pérdida de la imagen de Dios es considerada por los rabinos como una cuestión de conducta moral personal y del cumplimiento de la Ley. El hombre domina cuando es imagen y semejanza; por el contrario, se degrada cuando no lo es⁴⁵. Ser imagen significa ser digno. Esta etización e individualización del concepto es posible porque no cayeron en una interpretación especulativa del contenido de una expresión tradicional, como es la «imagen de Dios». Otra razón debe verse en que, al menos en una tendencia del judaísmo, el concepto de pecado se unió, en primer lugar, al individuo, que es quien peca en su conducta. La cuestión

43 LMIb, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, 1993, p. 759.

44 Pueden consultarse las citas en Kittel, *ThWzNT*, II, p. 391, 25 ss.

45 Kittel, en *ThWzNT*, II, p. 392.

especulativa sobre la esencia metafísica de la imagen de Dios comenzará a plantearse bajo la influencia del pensamiento griego. El mejor ejemplo nos lo ofrece el libro de la Sabiduría:

Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen (Sab 2, 23-24).

De este modo se canaliza la acción del diablo hacia lo que posteriormente sería conocido como el pecado original.

De la imagen de Dios en el NT nos interesa destacar el aspecto de la misma aplicado a Cristo y al hombre en general:

2.4.1. Cristo es imagen de Dios

... cuya inteligencia (la de los no creyentes) cegó el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del evangelio, de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios (2 Cor 4, 4).

En quien tenemos (en Cristo) la redención y la remisión de los pecados, que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura (Col 1, 15-16).

¿Qué aspectos destacan en esta imagen?

— Se pone de relieve, en primer lugar, la identidad de la imagen con el original. Así lo subrayan las expresiones «forma de Dios» e «igual a Dios» del célebre himno cristológico de Filipenses (Fil 2, 6). Esta identidad justifica la expresión joánica «quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14, 9; 12, 45).

— En los dos textos citados explícitamente, particularmente en el segundo, se acentúa que «el ser imagen» de Jesús es otra expresión distinta y sinónima de ser Hijo:

El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor (Col 1, 13). Al ser su Hijo «está en el seno del Padre» (Jn 1, 18), vive en la mayor intimidad imaginable con Dios, que solamente tiene el Hijo.

— Pablo ve a Cristo como imagen de Dios en cuanto es el revelador para el hombre y ve al hombre como portador de la imagen de Cristo, con lo cual se convierte, o es, imagen de Dios⁴⁶.

⁴⁶ F. Pastor Ramos, *Cristo imagen del Padre*, en *El hombre, imagen de Dios*, Salamanca 1989, p. 45.

— Se pone de relieve la perfección suprema a la que llegó aquello que había sido incoado en la primera creación (Gen 1, 26-17). Cuando Pablo presenta a Cristo como imagen de Dios tiene delante la imagen de Dios que él mismo confirió al hombre; lo que allí es atribuido a Adán, aquí es aplicado a Cristo. Esto significa que él conocía la aplicación de Gen 1, 26-27 a Cristo: se establecería así la identidad entre Adán y Cristo. Desarrollará dicha identificación en 1 Cor 15, 45 ss.: Pablo considera a Cristo como otro Adán.

— La identificación mencionada es posible desde el contexto interpretativo en que vive Pablo. Quien ha podido influir más directamente en su pensamiento es Filón, con su aplicación de la imagen de Dios al hombre celeste (Gen 1, 27: «creado a su imagen y semejanza»). A este hombre celeste no le afectaría ni la transitoriedad ni la terrenidad. Esto sería propio del hombre terreno, creado del polvo. Para Filón de Alejandría «el hombre celeste» sería el Logos; para Pablo el «hombre celeste» sería Cristo⁴⁷. La diferencia es que Pablo no demuestra intereses especulativos.

— La intención del apóstol al utilizar esta expresión es presentar a Jesús como la imagen de Dios, como el modelo en el que podemos reconocer lo que Dios quiere y hace. Como, en este caso, la palabra «modelo» se halla cargada con todo el peso adquirido por la expresión «imagen de Dios», el pensamiento de Jesús como modelo no se halla limitado por su forma personal. Su personalidad aparte, en el «modelo» se hallaría incluida y descrita su naturaleza y su fuerza o poder divino. La imagen, *eikón*, hace visible y presente un objeto o una persona⁴⁸. Esto es precisamente para Pablo el evangelio (Rom 1, 16).

— Desde la consideración anterior se haría perfectamente comprensible la utilización de la expresión «imagen de Dios» en orden a que la comunidad cristiana tome conciencia de lo que tiene en Jesús; de lo que Jesús es y significa para ella. Sólo a partir de esta toma de conciencia la comunidad puede ser verdaderamente cristiana.

47 Kittel, en *ThWzNT*, II, pp. 394 y 393, 21-22.

48 LMIb, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 757.

2.4.2. El hombre es imagen de Dios

Remitimos a lo dicho anteriormente. Aquí pretendemos destacar la fusión de las dos imágenes de Dios que el hombre ostenta: la del *Dios creador*, que le estableció como señor, mandatario y representante de su obra en el cosmos y la del *Dios redentor*, que le destinó a participar plenamente de su vida inextinguible como premio a la buena administración de los bienes que le confiara. Ambas imágenes han sido pintadas sobre el telón de su creaturidad. La conservación, deterioro o perfeccionamiento de dichas imágenes ha estado condicionada por el esmero puesto por el hombre en su custodia o por el descuido, que las ha expuesto a la minusvaloración del Artista original que plasmó su arte en ellas y por el paso de un tiempo poco propicio a todo aquello que no pueda medirse con criterios de rentabilidad y eficacia.

El apóstol Pablo nos ofrece, en una exposición singular, las dos imágenes fusionadas en una, contraponiendo en ella la terrenalidad y la supratereñalidad. (Pablo utilizaría el término «celestialidad» en lugar de supratereñalidad, pero el término ha adquirido para nosotros un tono un tanto peyorativo). La segunda debe integrarse en la primera. Ésta es el fundamento de aquella. Él acentúa los siguientes puntos de correspondencia y de contraposición:

— *El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante* (1 Cor 15, 45).

La terrenalidad y la supratereñalidad, lo natural y lo sobrenatural, se justifican desde su origen: el primer hombre se convirtió en ser viviente gracias al aliento que Dios exhaló en sus narices (que es el órgano de la respiración y de la vida). De él derivan todos los vivientes en cuanto tales (era la creencia común de la época). El segundo hombre, como portador del Espíritu, se convirtió en portador de la salvación y del espíritu que da la vida inextinguible. El primer hombre vino de abajo; el segundo, de arriba. El segundo no destruye al primero, sino que le perfecciona. La vida se enriquece con mayor intensidad de vida.

— *El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente... Pero no es primero lo espiritual... El primer hombre fue de la tierra, terreno; el segundo hombre fue del cielo...* (1 Cor 15, 45.46.47).

Llama la atención la insistencia paulina sobre el origen «cronológico» del primer hombre y del segundo. Se ve obligado a ello por razones polémicas: Filón de Alejandría, representante de la

doctrina judía contemporánea, distinguía entre la *creación primera* (Gen 1, 26-27), en la que apareció «el hombre ideal», «el hombre original», y la *segunda* (Gen 2, 7), que produjo al hombre terreno. Detrás de esta concepción se halla el mito del hombre original (el *Urmensch*), que era un ser divino. Por otra parte, los gnósticos de Corinto sostenían una convicción semejante. Sólo ellos habían alcanzado la verdadera existencia.

Frente a tales concepciones, Pablo siente la necesidad de aclarar las cosas y afirma que lo primero, el primero, fue el hombre terreno; el hombre celeste, el que vino de arriba, apareció después; se trata, además, de una figura histórica, no de una idea ni de un mito; el segundo Adán, autor de la segunda creación, es la figura escatológica del redentor. El primer hombre —todos los hombres hasta la venida de Cristo— tiene como fundamento de su «ser imagen de Dios» la terrenalidad. El segundo hombre tiene como base de su «ser imagen de Dios», además de su terrenalidad, la supraterritorialidad. La segunda no anula sino que perfecciona la primera: la añade su origen celeste, la participación en la gloria-*doxa* en la que son transformados.

— *Cual es el terreno, tales son los terrenos; cual es el celestial, tales son los celestiales. Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial* (1 Cor 15, 48-49).

El origen del primer hombre o del segundo determina la naturaleza y el ser de los que proceden de él: la terrenalidad o la supraterritorialidad. Acabamos de decir que la segunda no anula sino que perfecciona la primera. «Llevar la imagen» del hombre celeste significa entrar en la vida del Resucitado, participar en la gloria celeste de Cristo. Se describe un acontecimiento futuro (la forma verbal empleada es el futuro). Pero este futuro está realizándose ya en la vida de los creyentes. Es algo que ya existe y que se perfeccionará después ⁴⁹.

Cristo preside, en cuanto imagen, la creación del hombre nuevo. A partir de ahí, Adán, el primero en aparecer, es imagen, pero imperfecta por terrenal y mortal. En cambio, Cristo, venido después, pero del cielo, es imagen perfecta por incorruptible. Habiéndonos revestido de la imagen del hombre terreno, debemos revestirnos de la del hombre celestial. Una corriente del pensamiento alejandrino veía en el Logos la verdadera imagen de Dios. El cuarto evangelio se inspira en esta mentalidad presentan-

49 H. D. Wendland, o. c., pp. 135-136; Kittel, en *ThWzNT*, II, p. 396.

do al Hijo como el único revelador del Dios invisible. El Hijo está tan íntimamente unido a Dios (Jn 5, 19; 7, 16...) que en él aparece un «reflejo de la gloria del Padre» (Jn 17, 5.24; Hebr 1, 3) y, viéndole a él, se ve al mismo Padre (Jn 14, 9)⁵⁰.

Como Revelador, Cristo es «el reflejo de la gloria del Padre». La aceptación, que hace el hombre mediante la fe, del revelador del Padre y de lo revelado por el Padre, vinculado a la persona de Jesús, convierte, por tanto, al creyente, en imagen de Dios y de Cristo. La participación humana en la «gloria» divina, de la que Cristo es el espejo y la personificación, hace del hombre no sólo imagen del Creador, a quien representa en la obra colocada bajo su autoridad y custodia, sino también imagen del Dios redentor, al reproducir la imagen de Cristo en sus vidas. La gloria divina que impregnó el ser de Cristo convirtiéndole en Señor (Hch 2, 36), llega al hombre que le acepta como Señor enriqueciendo en él la imagen de Dios. La doble participación le hace hombre y cristiano⁵¹.

— La acción creadora de Cristo tan destacada en Col 1, 16-17 —intervención de Cristo en la creación— y la actividad salvadora de Dios son vistas por Pablo como una realización histórica de su eterno amor al hombre. En este sentido, Dios se comunica, se hace accesible, por su imagen⁵². El hombre está destinado a reflejar tanto su creaturidad primera, la de ser criatura de Dios, como su creaturidad segunda, el ser criatura de Cristo. «La verdadera imagen de Dios no está en el principio, sino en la meta de la historia de Dios con la humanidad (J. Moltmann), citado por F. García López, quien termina el artículo ya mencionado con estas palabras: Aquí radica, precisamente, la definitiva grandeza del hombre: en haber sido creado por Dios para la gloria divina (p. 30).

FELIPE F. RAMOS

50 LMIb, o. c., p. 758.

51 C. Spicq, *Épîtres aux Corinthiens, La Sainte Bible*, XI, p. 326.

52 F. Pastor Ramos, o. c., p. 36.

SUMMARY

The title of this work is taken from pauline terminology. The corresponding Greek words are descriptive of christian existence, which begins with the «formation» or the impression of the form, *morphe*, of Christ in the believer and which is directed by the principle of consecutive changes of form, metamorphosis, until it reaches the final one. This reality, already achieved in the initial moment of baptism or of the acceptance of the faith, is described in another way through use of the concepts of «image» or «icon». Just as Christ is the image of God, the believer is the image of Christ and unites in himself the double image: that of God as Creator and of Christ as Redeemer.