

IMAGEN DE DIOS EN CRISTO - HIJOS DE DIOS EN CRISTO. UNA RELECTURA DE LA DOCTRINA ANTROPOLÓGICA PAULINA

[THE IMAGE OF GOD IN CHRIST -
CHILDREN OF GOD IN CHRIST. A NEW READING
OF THE PAULINE ANTHROPOLOGICAL DOCTRINE]

ANTONIO ARANDA

SUMARIO: 1. IMAGEN DE DIOS, A IMAGEN DE CRISTO. 2. LA FILIACIÓN DIVINA ADOPTIVA: PLENITUD DE LA CONDICIÓN DE IMAGEN. 2.1. *El capítulo 8 de la Carta a los Romanos*. 2.2. *Gal 3, 26-27 y Gal 4, 4-7*. 2.3. *Ef 1, 4-5*.

Resumen: La doctrina paulina de la imagen divina en el hombre se desarrolla de acuerdo con un claro esquema: Cristo es la imagen de Dios; el hombre, conformado a la imagen de Cristo, llega a ser verdaderamente en Cristo imagen de Dios. Toda la existencia cristiana está orientada a reproducir dinámicamente la imagen del Hijo y a participar de su gloria, es decir, del modo de ser de este hermano Primogénito. En la doctrina paulina sobre la filiación divina adoptiva es característico el término de origen jurídico *huiiothesia* para indicar la dignidad del cristiano. La adopción filial constituye una permanente exigencia moral: un vivir con Cristo y morir con Cristo para llegar junto con él a la gloria del Padre.

Palabras clave: Antropología paulina, Imagen de Dios, Filiación adoptiva.

Abstract: The Pauline doctrine of the Divine Image in humankind follows a clear scheme: Christ is the image of God; humans, shaped in the image of Christ, truly become the image of God in Christ. All Christian existence is directed towards dynamically reproducing the image of the Son and towards participation in his Glory, that is, participation in the way of this First-born Son. In the Pauline doctrine on the adoptive divine filiation, a common characteristic is the use of the term of legal origin *huiiothesia* to indicate the dignity of the Christian. Filial adoption establishes a permanent moral demand: Living with Christ and dying with Christ in order to reach the Glory of the Father with Him.

Keywords: Pauline Anthropology, Image of God, Adoptive Filiation.

Hace algunos años, el Cardenal Ratzinger, en un Congreso teológico sobre la dignidad de la persona humana, apuntaba directamente con sus palabras al núcleo de la tradición antropológica cristiana: «Cristo —decía— es la idea fundamental del Creador y forma al hombre de cara a él, a partir de esta idea fundamental. Esta tensión (hacia Cristo) del ser humano, en el tiempo y más allá del tiempo, pertenece a la esencia del hombre. Él está siempre en camino hacia sí mismo o se aleja de sí mismo; está en camino hacia Cristo o se aleja de él. Se acerca a su imagen originaria o la esconde y la arruina. El ser imagen de Dios del hombre se funda en la predestinación a la filiación divina a través de la incorporación mística en Cristo (Lakner); el ser imagen es, por lo tanto, finalidad connatural en el hombre desde la creación: hacia Dios por medio de la participación en la vida divina en Cristo»¹.

La antropología de raíz cristiana, en efecto, se apoya esencialmente en la noción veterotestamentaria del hombre, varón y mujer, creados «a imagen de Dios» (cfr. Gn 1, 26-28) y llamados, como tales, a desarrollar su existencia en comunión con Dios mismo y entre sí (cfr. Gn 2, 18-25). En la revelación del NT encontrará la noción de imagen su última perfección y toda su verdad a través de la comprensión del hombre como hijo de Dios en Cristo, conformado por la gracia con Él, que es la Imagen perfecta del Padre. En su fundamento más hondo —en la profunda unidad entre *ordo creationis* y *ordo redemptionis*, dentro del plan salvífico divino— el pensamiento cristiano se alimenta de la verdad de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios (ya en Cristo), para llegar a ser por la gracia (también en Cristo) hijo adoptivo de Dios y partícipe de su gloria. La continuidad entre la condición de imagen y la condición filial es propia de la concepción antropológica cristiana, radicalmente cristocéntrica. En las páginas que vienen a continuación, con vistas a ulteriores reflexiones teológicas en torno a la identidad de la persona cristiana, y siguiendo principalmente los análisis exegéticos de Heinrich Schlier y Joachim Gnilka, se ofrece una síntesis de los contenidos de esta doctrina en las Cartas de San Pablo.

1. Card. J. RATZINGER, *La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios*, conferencia del 28.XI.1996, en un Congreso teológico organizado en Roma por el Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud.

1. IMAGEN DE DIOS, A IMAGEN DE CRISTO

En el NT, y de modo particular en los textos paulinos², la doctrina sobre la imagen de Dios en el hombre es casi del todo idéntica a la del AT. Para Pablo, que hará referencia a los dos relatos de la creación del primer hombre (Gn 1, 26-28 y Gn 2, 4b-4, 26)³, es obvio que la posición del hombre en el mundo se mide ante todo a partir de cuanto dice el relato bíblico de la creación⁴. El hombre es descendiente de Adán, que es el primer hombre: la cabeza del género humano⁵.

Pero, al mismo tiempo, la enseñanza del AT recibirá en Pablo un esencial giro cristocéntrico, que pasará a constituir la característica determinante de la doctrina antropológica del NT. El *adán* del AT no es, de hecho, para Pablo sino «figura (*typos*) del que debía venir» (Rom 5, 14): figura tipológica de Cristo, prototipo que reenvía a Cristo como antitipo. Cristo es denominado *ho méllontos* (el que debe venir); también *ho déuterios ánthropos* (1 Cor 15, 47), o mejor todavía *ho éschatos Adám* (1 Cor 15, 45). Adán es el primer hombre no sólo en contraposición a los otros hombres sino sobre todo al hombre Jesucristo⁶. En la contraposición entre Adán y Cristo que se hace en Rom 5, 12-19, queda superado todo particularismo. La mirada se dirige a la humanidad en general. Considerar a Adán como tipo de Cristo comporta una nueva perspectiva antropológica: la universalidad de la redención corresponde a la universalidad de la creación⁷.

Cuando el Apóstol habla de Adán está hablando del hombre como tal, es decir, de la esencia o naturaleza humana en su concreción. Todos los hombres tiene en común con Adán su condición terrena: son sus semejantes y él es semejante a ellos (1 Cor 15, 47 s). Cualquier individuo

2. Cfr., por ejemplo, Rom 5, 14; 1 Cor 15, 47 s; 2 Cor 3, 18; 2 Cor 4, 4 ss; Col 3, 10; Flp 3, 21.

3. Los principales rasgos antropológicos de esos textos veterotestamentarios pueden verse en C. WESTERMANN, *Genesis 1-11: a continental commentary*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1994; C. SPICQ, «L'homme image de Dieu», en «*Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*», Cerf, Paris 1961; D. BARTHÉLEMY, *Dio e la sua immagine*, Jaca Book, Milano 1980; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.

4. Cfr. J. GNILKA, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Paideia, Brescia 1998, 261.

5. Cfr. Rom 5, 14; 1 Cor 15, 22 e 45; 1 Tim 2, 13 s.

6. Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai romani*, Paideia, Brescia 1982, 283 s.

7. Cfr. J. GNILKA, *Paolo di Tarso*, cit., 171.

singular expresa y reproduce el ser de Adán en todo y para todo: los hombres son semejantes a él en el sentido de que, como se desprende de 1 Cor 15, 49, todos llevan la imagen de Adán, es decir, poseen su naturaleza; expresan en su existencia terrena la esencia de Adán. Representan, pues, al primer hombre, del que descienden y de quien portan la marca: los hombres hacemos presente su modo de ser.

Pero Adán es también aquel en quien todos hemos pecado. El pecado de Adán hace a todos los hombres pecadores. De él llevan todos los hombres el signo y la impronta, comprendida la condición de pecado y el sometimiento al pecado. El pecado de Adán ha marcado también nuestra existencia histórica con el poder del pecado, por el que ha entrado en el mundo la muerte, a la que todos los hombres están sometidos. La muerte es lo que existe con el hombre y lo que le compete al hombre precisamente por ser hombre⁸.

Pecado y muerte obran en estrecha conexión como poder de perdición. A través de Adán ha entrado el pecado en el mundo y a través del pecado la muerte (Rom 5, 12). Todos mueren en Adán (1 Cor 15, 21-22). El pecado es la potencia de perdición y la muerte —no sólo la muerte física sino la muerte espiritual, que es el peor mal— su cómplice, su aguijón (cfr. 1 Cor 15, 56). Ambos, estrechamente conectados entre sí, ejercen su dominio universal sobre el hombre (cfr. Rom 5, 17.21; 6, 14). La potencia del pecado, que comporta la muerte, obra con toda su fuerza sobre todos. Pablo, como pone de manifiesto Schlier en su comentario a Romanos, que venimos siguiendo, ilustra esa universalidad en tres pasajes distintos. En la parte introductoria (cfr. Rom 1, 18-3, 20), describe la condición de sometimiento al pecado por parte de paganos y judíos; en el llamado segundo inicio (cfr. 5, 21 ss), el Apóstol contempla a la humanidad como una unidad con su progenitor, Adán, que abre camino con su desobediencia a la caída en el pecado de todos sus descendientes; en el tercer inicio, en fin (cfr. 7, 14-25), Pablo se referirá a cada hombre, y en ese sentido a todos, sometidos también individualmente al poder del pecado.

Al pecado y a la muerte, contraídos por todos como herencia por la condición histórica de hombres, se contrapone la gracia (*châris*) de

8. Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai romani*, cit., 283.

Dios, que es la manifestación definitiva de su justicia, es decir, de su fidelidad, verdad y gloria. La gracia es dada con el segundo y último hombre, Jesucristo, y con su acción justa, esto es, con su entrega obediente a Dios en favor de los hombres pecadores y sometidos a la muerte. Quienes, en la fe que obra a través de la caridad, aceptan y acogen la gracia de Dios, se hacen herederos con Cristo, existen en él, llevan su imagen y hacen presente su modo de ser. Quedan sustraídos a su pasado, es decir, al dominio del pecado, y han sido justificados⁹.

Es interesante ver cómo Pablo establece una neta distinción entre nuestra pertenencia a Cristo y nuestra pertenencia a Adán. Como descendientes de Adán¹⁰, los hombres somos seres mortales, caducos, destinados a desaparecer, creados con un cuerpo que es terreno, formado del polvo de la tierra. En cuanto pertenecientes a Cristo, podemos esperar en la resurrección y en alcanzar una condición semejante a la del Cristo celeste (cfr. 1 Cor 15, 45-49). Pablo presupone la creación del hombre del polvo de la tierra, e insiste en la transitoriedad y provisionalidad de la existencia terrena. Como el primer Adán, somos seres vivientes gracias al soplo vital divino, pero mortales. La llamada a una vida perenne se halla sólo en Cristo, en su acción redentora. Como descendientes de Adán, y mortales como él tras el pecado, los hombres portan su imagen: la imagen del hombre de la tierra. Sólo Cristo, el segundo Adán, es espíritu dador de vida. Y así como nos ha sido dicho que portaremos la imagen de Cristo, así también se nos dice que podremos alcanzar en él la vida eterna.

Jesucristo hombre es para Pablo la imagen de Dios (*eikón tou Theou*) (cfr. 2 Cor 4, 4), imagen que no se limita a ser una simple copia, sino la reproducción que irradia la gloria divina (cfr. 4, 6). Él es la manifestación inequívoca de la divinidad, «imagen del Dios invisible» (Col 1, 15). En Él, como en una exacta reproducción que participa de todo el esplendor de la divinidad, se hace ver el Padre. Cristo es, pues, la imagen arquetípica, «engendrado antes de toda criatura» (*ib.*): es la imagen acabada y perfecta. La afirmación implica la idea de que Cristo es el hombre verdadero, y que la verdadera humanidad se adquiere en unidad con él. El destino del hombre ha de ser entendido, desde ahora, como el de

9. Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai romani*, cit., 283-284.

10. Seguimos la lectura que hace Gnllka de 1 Cor 15, 20-50 (cfr. *Paolo di Tarso*, cit., 263 s).

ser a imagen de Dios en Cristo: sólo reproduciendo en nosotros la imagen de Cristo, que es imagen de Dios, alcanzaremos a ser imagen divina: seremos transformados en esa misma imagen que es él (cfr. 2 Cor 3, 18).

Pablo conoce la doctrina de los dos hombres —el celestial y el terreno— del judaísmo helénico, y piensa en un cierto palidecer de la imagen de Dios en el hombre a causa del pecado, pero no en su pérdida (cfr. 1 Cor 11, 7: el hombre es imagen y gloria de Dios). La afirmación de que todos hemos pecado y hemos quedado privados de la gloria de Dios (Rom 3, 23) confirma esa interpretación. Pero en Cristo ha sido garantizada la posibilidad de recuperar la plena dignidad humana, que va más allá de la del primer hombre. Estamos destinados a conformarnos con la imagen del Hijo de Dios (cfr. Rom 8, 29), transformados en su imagen, de gloria en gloria (cfr. 2 Cor 3, 18). Este proceso de participación en la imagen de Dios en Cristo, ya indicado en la cita de 1 Cor 15, 49, se encuentra también en Col 1, 10 y en Flp 3, 21.

La doctrina paulina de la imagen divina en el hombre se desarrolla, por tanto, de acuerdo con un claro esquema: Cristo es la imagen de Dios; el hombre, conformado a la imagen de Cristo, llega a ser verdaderamente en Cristo imagen de Dios¹¹. Toda la existencia cristiana está orientada a reproducir dinámicamente la imagen del Hijo y a participar de su gloria, es decir, del modo de ser de este hermano Primogénito¹². El existir cristiano debe ser, pues, entendido como un existir *en Cristo*, fórmula que tiene en Pablo singular importancia¹³.

2. LA FILIACIÓN DIVINA ADOPTIVA: PLENITUD DE LA CONDICIÓN DE IMAGEN

En la doctrina paulina sobre la filiación divina adoptiva es característico el término de origen jurídico *huiiothesía* para indicar la dignidad del cristiano. La filiación de los cristianos, continuación en cierto modo, de la filiación de Israel, presupone tanto la liberación de la esclavitud del pecado como también, en términos distintos, de la Ley. El contexto en

11. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 78 s.

12. Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai romani*, cit., 448 s.

13. Se encuentra 164 veces en sus Cartas.

el que se desenvuelve esta doctrina es siempre el de la obra de salvación realizada por Cristo. La adopción de los cristianos es realizada por el Padre¹⁴, y consiste en la participación en la filiación del Hijo. El Espíritu Santo, causa y testigo de la filiación, es también principio activo de la existencia filial. La adopción filial constituye una permanente exigencia moral: un vivir con Cristo y morir con Cristo para llegar junto con él a la gloria del Padre. Aquí nos limitaremos a estudiar algunos aspectos de la enseñanza de las Cartas a los romanos, a los gálatas y a los efesios, y seguiremos principalmente —como ya venimos haciendo— la perspectiva exegética de H. Schlier¹⁵.

2.1. *El capítulo 8 de la Carta a los Romanos*

El texto de Rom 8, provisto, como es sabido, de un espesor pneumatológico extraordinario, constituye un punto central de referencia para el sector del pensamiento cristiano que se ocupa de los temas básicos de la antropología teológica y de la espiritualidad. Detrás de esas líneas, en las que el misterio de la existencia cristiana —el existir de los que, a imagen de Cristo, son hijos de Dios— es revelado como un vivir *en el Espíritu*, se esconden cuestiones de gran alcance doctrinal y teológico que hacen de este pasaje un lugar constantemente visitado por la teología y el magisterio. Por ejemplo, de las 25 citas de Rom 8 en la encíclica *Dominum et vivificantem* de Juan Pablo II, 20 se hallan en la tercera parte, titulada: «*El Espíritu que da la vida*», dedicada a resaltar la actividad del Paráclito en la economía de la salvación, es decir, en las personas individuales y en la Iglesia.

En el texto del versículo 14 se lee: «los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios». Esas pocas palabras constituyen, en cierto modo, la cima del capítulo 8. El término central de dicha frase es la forma verbal griega *agontai*, que por su doble sentido, activo y

14. San Pablo utiliza con relativa frecuencia el término Padre para hablar de Dios (unas 50 veces). En ocasiones el Padre es Dios como tal (*ho Theós*); otras veces es Dios como Padre nuestro; otras, en fin, como Padre de Jesús. En dos ocasiones (cfr. Rom 8, 15 y Gal 4, 6) utiliza el término *abbá*.

15. Cfr. *La lettera ai Romani*, cit.; *La lettera agli Effesini*, Paideia, Brescia 1973; *Der Brief an die Galater*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1971.

pasivo, permite traducir también ese versículo por: «los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios». Esa doble acción de ser guiado y dejarse guiar, perfectamente expresivas ambas del significado del versículo, y en la que se ponen en íntima relación los dos protagonistas del vivir *en Cristo*, es decir, el Espíritu del Hijo y el fiel cristiano, es en último extremo la síntesis del entero capítulo.

Los versículos 15 y 16 son inseparables del precedente, y deben ser leídos junto con él: (v. 15) «Porque no recibisteis un espíritu de esclavitud para estar de nuevo bajo el temor, sino que recibisteis un Espíritu de hijos de adopción, en el que clamamos: “¡Abbá, Padre!”»; (v. 16) «Pues el Espíritu mismo da testimonio junto con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios (*tékna Theou*)». El entero pasaje ofrece los elementos para hablar de la filiación divina del cristiano, y precisamente como ámbito de encuentro entre el Espíritu Santo y el discípulo de Cristo. Ambos protagonistas son vistos, como decimos, en su mutua referencia: se trata de una visión dinámica de la existencia cristiana en torno al concepto de filiación adoptiva. El Espíritu es mencionado con diversas denominaciones, como «Espíritu de la vida que está en Cristo Jesús» (v. 2), «Espíritu de Dios» (vv. 9 y 14), «Espíritu de Cristo» (v. 9), «Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos» (v. 11), «Espíritu de hijos de adopción» (v. 15). También el cristiano, a su vez, es denominado de diversos modos, como por ejemplo: «los que están en Cristo Jesús» (v. 1), «el que es de él (de Cristo)» (v. 9), «los que son guiados por el Espíritu de Dios» (v. 14), «hijos de Dios» (vv. 14, 16, 19, 21), «herederos de Dios, coherederos de Cristo» (v. 17).

En estrecha relación con tales denominaciones están las diversas acciones que tienen como sujetos al Espíritu Santo o al cristiano. Una simple lectura de su elenco ayuda a entender los elementos centrales de la existencia cristiana bajo la guía del Espíritu:

a) Acciones del Espíritu Santo: «la ley del Espíritu de la vida que está en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte» (v. 2), «el Espíritu, que habita en vosotros» (vv. 9 y 11), «el Espíritu da testimonio junto con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (v. 16), «el Espíritu acude en ayuda de nuestra flaqueza» (v. 26), «el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inefables» (v. 26), «intercede según Dios en favor de los santos» (v. 27).

b) Acciones de los cristianos (guiados por el Espíritu): «no caminamos según la carne sino según el Espíritu» (v. 4), «son guiados por el Espíritu de Dios» (v. 14), «clamamos: “¡Abbá, Padre!”» (v. 15), «herederos de Dios, coherederos de Cristo; con tal de que padezcamos con él, para ser con él también glorificados» (v. 17), «gemimos en nuestro interior aguardando la adopción de hijos, la redención de nuestro cuerpo» (v. 23).

De este conjunto de acciones, y de su entrecruzamiento en la enseñanza paulina, pueden extraerse algunos elementos significativos de la existencia de los hijos de Dios y del misterio que en ellos se manifiesta, que es el de la conformación «por obra del Espíritu Santo» con la imagen del Hijo encarnado. Todas esas expresiones, en efecto, así como las denominaciones que describen al Espíritu y al cristiano, manifiestan esencialmente el cristocentrismo de la existencia cristiana como obra del Espíritu. Probablemente el mejor modo para entenderlo y para decirlo (esto es, para entender y decir el significado profundo de la existencia de aquellos que el Apóstol llama: «los santos» [v. 27], «los que aman a Dios» [v. 28] ...) se encuentra en el v. 29, donde se lee que los cristianos, los que son guiados por el Espíritu de Dios, han sido elegidos de antemano y predestinados «para que lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que él sea primogénito entre muchos hermanos».

Hechos conformes a la imagen del Hijo encarnado —podemos añadir—, destinados a participar en su propio modo de ser, que consiste en el vivir filialmente en la tierra: en comunión filial con el Padre, en esa mutua donación personal con Él, como hijos en el Hijo, por el Espíritu Santo, que es reflejo y participación de la intimidad trinitaria. Justamente a partir de este punto deberían comenzar las reflexiones de la antropología cristiana y de la teología espiritual. Las enseñanzas paulinas que analizamos pertenecen al fundamento común de esas disciplinas cristianas. Limitaremos el análisis a diversos grupos de elementos, que ilustran tres grandes temas pneumatólogicos: el del Espíritu vivificador, el del vivir *en Cristo* como un vivir *en el Espíritu*, y, finalmente el del Espíritu de filiación.

«Los que están en Cristo Jesús» (v. 1). Así llama Pablo a los cristianos. Estar (o ser) en Cristo Jesús, vivir en Cristo, es la nueva condición del hombre en cuanto cristiano, configurado a Cristo, integrado por medio de la fe y del bautismo en su esfera de influencia, en el ám-

bito de su potestad salvífica, donde no es posible ya ninguna condena a muerte como consecuencia del pecado.

«El Espíritu de la vida que está en Cristo Jesús» (v. 2). En estrecha conexión con la anterior denominación de cristiano («el que está en Cristo») encontramos ésta del Espíritu: «el que da la vida que está en Cristo»: el que da el vivir en Cristo Jesús. El Apóstol, que habla del combate entre la carne y el Espíritu, contrapone «la ley del Espíritu de la vida que está en Cristo Jesús» a «la ley del pecado y de la muerte». La contraposición es clara. Pablo quiere poner el acento sobre la nueva disposición puesta por el Espíritu, que le tiene a Él como norma: una ley nueva, una vida nueva establecida a través del don del Paráclito. Él es «el Espíritu de la vida»; el que concede la vida y se manifiesta como vivificador (cfr. v. 11). La vida sobrenatural es el fruto del Espíritu; y esta vida es la del Resucitado: una vida con y en Cristo Jesús. En la ley del Espíritu actúa Cristo que nos libera mediante la potencia del Espíritu del régimen del pecado y de la muerte. Es, como se dirá más adelante, «el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos» (v. 11). Es el Espíritu vivificador en la resurrección de Jesús y en nuestra salvación.

«Espíritu de Dios» / «Espíritu de Cristo» (v. 9). El contexto de estas denominaciones del Espíritu Santo es su inhabitación en nosotros (o quizás el vivir nuestro en el Espíritu). El *Pneuma*, el Espíritu de Dios viene llamado «Espíritu de Cristo». Estamos en el Espíritu en cuanto que el Espíritu está en nosotros. Y, en este sentido, Cristo pone en nosotros su signo (cfr. v. 10): en el Espíritu pertenecemos a Cristo, devenimos propiedad suya. Tener el Espíritu de Cristo / pertenecer a Cristo / estar Cristo en nosotros, son realidades idénticas. «Pertenecer a Cristo», ser de Él (v. 9), es una profunda definición del cristiano, ligada por completo, como todo cuanto vemos en estos párrafos, a la presencia y a la acción en nosotros del Espíritu Santo. Aquí, concretamente, es mencionada de manera explícita la inhabitación del Espíritu entendida como un «tener el Espíritu». «Vivir según el Espíritu» significa, pues, «tener el Espíritu de Cristo», y esto es igual a «ser de Cristo»: pertenecer a Él. En el Espíritu de Cristo, por tanto, en el que Él está presente y actúa, pertenecemos a Cristo.

«Porque los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (v. 14). En el contexto de este capítulo 8, los que son guia-

dos o se dejan guiar por el Espíritu de Dios son los que con la ayuda del Espíritu han hecho morir las obras de la carne (v. 13). «Carne» significa aquí la existencia carnal sometida al poder del pecado, cuyas tendencias son opuestas al *Pneuma*. Los así llamados son aquellos que el Espíritu toma, por así decir, como de la mano y se dejan, a su vez, conducir por el Espíritu. Encontramos, pues, dos momentos (activo y pasivo) en unidad: someterse a la guía del Espíritu y tomar en el Espíritu la decisión de combatir contra las tendencias y las aspiraciones de la carne. Algo semejante se lee en Gal 5, 16: «caminad en el Espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne».

«Hijos de Dios» (vv. 14.19.21; v. 16: *tekna Theou*). Los «hijos de Dios» son los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, que es también el Espíritu del Hijo de Dios (enviados a ellos: «puesto que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: “¡Abbá, Padre!”» Gal 4, 6). Los cristianos son hijos de Dios porque han recibido con el Bautismo el Espíritu del Hijo, y desarrollan su existencia bajo la guía del Espíritu. Los que se abandonan confiadamente a la guía del Espíritu de Dios son hijos de Dios, y el Espíritu les hace invocar confiadamente a Dios como Padre. Ya no están bajo la esclavitud de la ley del pecado y de la muerte porque han recibido el *Pneuma huiiothesías*, que les revela su condición filial, es decir, la adopción como hijos, y les hace gritar «¡Abbá!». Los que se dejan conducir por el Espíritu y abandonan su obrar egoísta vivirán. Son hijos de Dios y aprenden del Espíritu a serlo: su existencia es en el Espíritu.

«Recibisteis un Espíritu de hijos de adopción» (v. 15). Todo el párrafo 8, 12-17 habla del Espíritu de filiación (Espíritu de hijos adoptivos), que es el Espíritu recibido en el Bautismo, pero es en el versículo 15 donde encontramos la expresión «Espíritu de hijos de adopción» (*Pneuma huiiothesías*), entendida ésta como un acto jurídico por el cual uno deviene hijo legal. Se trata de un concepto jurídico desconocido en el judaísmo, que el Apóstol toma de la cultura helenista. Pablo habla también de la *huiiothesía* en Gal 4, 5 («...a fin de que recibiésemos la adopción de hijos»), en Ef 1, 5 («...nos predestinó a ser sus hijos adoptivos»), y también en Rom 8, 23 («...gemimos en nuestro interior aguardando la adopción de hijos»). Desde estos pasajes se entiende que el mencionado concepto tiene un significado que se refiere al presente (so-

mos hijos de Dios), pero también un sentido escatológico (esperamos todavía la adopción filial definitiva).

«Herederos de Dios, coherederos de Cristo» (v. 17). Herederos son los cristianos en cuanto hijos de Dios que comparten con Cristo su herencia (los bienes escatológicos). Pero serán herederos a través de participar también en los sufrimientos de Cristo, que son inseparables de su glorificación. Abandonarse a la guía del Espíritu significa embocar la vía de la glorificación, pero al mismo tiempo significa padecer (*sympàskein*) con Cristo. Schlier sintetiza bien estas ideas en esta frase: «El Apóstol dice: vosotros estáis en el Espíritu y el Espíritu está en vosotros. Vuestra existencia está ahora regulada por el Espíritu y llena del Espíritu. Por tanto, hermanos, no tenemos ya el compromiso de obedecer a la carne que nos procura la muerte. Viviremos si matamos las obras de la carne y nos dejamos conducir por el Espíritu. Además somos hijos de Dios, como nos lo testimonia el Espíritu con su confiada invocación al Padre. Pero si somos hijos de Dios, somos también herederos suyos, es decir, coherederos con Cristo. Y obtendremos con Él la gloria venidera precisamente porque ahora sufrimos con Él»¹⁶.

Pero es preciso todavía estar a la espera. Aunque «poseemos ya los primeros frutos del Espíritu» (v. 23), y todos los dones que le acompañan —en especial el don de la adopción filial—, esperamos todavía el cumplimiento final, es decir, el momento en que tendrá lugar la transformación definitiva de nuestra existencia corpórea. Aún debemos alcanzar «la redención de nuestro cuerpo», el paso del cuerpo de la miseria al cuerpo de la gloria, y con ello la plena adopción de hijos.

El Apóstol une a la revelación de los hijos de Dios —esto es, a la manifestación de lo que ya son los cristianos por la gracia— lo que denomina «espera ansiosa de la creación» (v. 19). Contemplada bajo la mirada de la fe, la creación se presenta incompleta, tensa, llena de inquietud, sometida a causa del pecado de Adán a vanidad, es decir, a caducidad y corrupción (v. 20). El mundo creado se encuentra en la situación de esperar la revelación de la gloria de los hijos de Dios, que poseen el Espíritu y la libertad y que devolverán a la creación su verdadera realidad. Por eso, la espera de la creación es también expresión de la responsabilidad de los cristianos respecto de ella (v. 21).

16. *La lettera ai romani*, cit., 433.

Pero también «nosotros, que poseemos ya los primeros frutos del Espíritu, gemimos en nuestro interior», a la espera del pleno cumplimiento de lo prometido, que aún no ha llegado. En el Espíritu tenemos acceso al Padre, somos hijos adoptivos, estamos en comunión con Cristo, pero esperamos todavía alcanzar la plena condición filial, la participación definitiva en la gloria de Cristo. Gemimos y hemos de esperar todavía, con paciencia (v. 25), la plena realización de lo que ya somos: hijos de Dios. Pero el Espíritu viene en auxilio de nosotros: no gemimos nosotros solos, pues Dios mismo, que conoce nuestra debilidad, escucha en nuestro corazón el anhelo del Espíritu Santo y obra para nuestro bien, pues hemos sido elegidos y predestinados a «ser conformes a la imagen de su Hijo» (v. 29).

Esa conformación a la imagen (*synmorfos tes eikonos*) del Hijo, significa en último extremo participar en su modo de ser, en su existencia gloriosa. Dios ha querido asociar a muchos con Cristo, como Primogénito entre muchos hermanos llamados a participar de su gloria. Los ha llamado a la gracia, a la unión con su Hijo (1 Cor 1, 9), a la libertad. Y han sido admitidos en Cristo a participar de la justicia de Dios, y también de su gloria, es decir, han sido glorificados en el sentido de que la futura gloria ha sido anticipada en su existencia, mediante la fe y la gracia (v. 30).

Así, pues, aunque la vida terrena del hombre está llena de tribulación y dolor, la perspectiva de la gloria futura, frente a la cual pierden todo su peso los sufrimientos de este mundo, ha sido desvelada en Cristo y en el Espíritu. Brillará la gloria en quienes consigan alcanzar la libertad definitiva, la libertad de los hijos de Dios, que es esperada con anhelo por toda la creación ya que su destino está unido al de ellos. También quienes ya poseen en esta tierra el Espíritu y confían en Él, gimen a la espera de la definitiva redención de esta existencia. Han adquirido en la fe, merced al Espíritu, la libertad y ya no son esclavos de sí mismos, pero siguen todavía de algún modo vinculados por sus pasadas obras malas y por la posibilidad de recaer en ellas. Sólo la plena participación en la gloria les librerá definitivamente.

2.2. Gal 3, 26-27 y Gal 4, 4-7

«Todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de

Cristo» (Gal 2, 26-27). Somos hijos de Dios en Cristo por la fe y el Bautismo. Cristo es el fundamento, la fe es el medio (*dia tes pisteos*). La consecuencia de eso es que ya no estamos bajo el pedagogo, pues ahora somos hijos: hijos en Cristo. Somos en Él: el *ser en Cristo*, a través del Bautismo, nos hace ser hijos de Dios, por lo que ya no estamos bajo el imperio de la antigua ley. Con el Bautismo nos hemos revestido de Cristo, nos hemos adentrado intensamente en el nuevo ser. «Revestirse de Cristo» presupone la idea de un nuevo vínculo ontológico y no sólo una relación en el plano del obrar moral. La participación en el ser mismo de Cristo es la característica del hombre nuevo, incorporado esencialmente a Él y heredero, por tanto, con Él de las promesas.

«Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos. Y, puesto que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: “¡Ab-bá, Padre!” De manera que ya no eres siervo, sino hijo; y como eres hijo, también heredero por gracia de Dios» (Gal 4, 4-7). El concepto de «plenitud de los tiempos» (*pléroma tou krónou*) puede ser entendido como el momento en el que el tiempo se ha colmado, cuando el decurso temporal ha alcanzado su meta. Su plenitud es, en cierto modo, su clausura. Dios ha fijado una medida del tiempo, y la venida de Cristo, la irrupción del Hijo encarnado en la historia, significa su plenitud, es decir, la llegada del tiempo final. El tiempo de la manifestación de los hijos de Dios.

Al hilo de estas ideas —dando paso ahora a una breve reflexión teológica—, cabe decir, como hace por ejemplo Juan Pablo II, que: «En el cristianismo, el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión ha sido creado el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la “plenitud del tiempo” de la Encarnación, y su meta en la vuelta gloriosa del Hijo de Dios al final de los tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno»¹⁷. Esto significa que hay un significado teológico del tiempo, que ha sido puesto en evidencia en la revelación del misterio de la Encarnación del Hijo de Dios. Allí conocemos, sin comprenderlo, que «Dios ha entrado en la historia humana», que «la eternidad ha entrado en el tiempo».

17. JUAN PABLO II, Carta Ap. *Tertio millenio adveniente*, 10.XI.1994, n. 10.

¿Qué hay en el tiempo del hombre para que pueda llegar a su plenitud cuando es asumido por Dios en Cristo? Considerado desde dicha perspectiva —radicalmente cristiana—, el tiempo humano adquiere ante nuestro entendimiento una dimensión totalmente nueva. Así como el conocimiento y el amor humanos pueden ser asumidos y plenificados en Cristo por el conocimiento y el amor divinos, así también el tiempo del hombre puede ser asumido y plenificado en Cristo por la eternidad de Dios. Esto significa que se ha de meditar la relación entre tiempo y eternidad a la luz de la relación entre amor del hombre y Amor de Dios, y que se ha de meditar la relación entre tiempo y amor del hombre a la luz de la relación entre eternidad y Amor de Dios.

El tiempo del hombre se manifiesta, entonces, a los ojos de la fe, no sólo como vía de la criatura que se encamina hacia su propio destino, sino también como ámbito de un ofrecimiento amoroso de Dios a la criatura amada, ámbito además de la espera divina a la aceptación de su amor por parte de la criatura, es decir, de su correspondencia como criatura amante. Como un tiempo, en realidad, «de hijos». El tiempo del hombre que es hijo de Dios en Cristo por la fe y el Bautismo, no consiste ya en el simple transcurrir de los días y de las horas, sino que es el lugar de la donación del amor paterno de Dios a sus hijos en Cristo y de la espera de su correspondencia. Desde este punto de vista se debe decir que Dios, en su amor a los hombres, ha querido vivir el tiempo del hombre, y que en Cristo lo ha asumido enteramente como suyo, y lo ha llevado a plenitud. Desde este punto de vista se intuye también cómo el tiempo «perdido» por los hijos de Dios (en amar, en corresponder) se puede recuperar —como han expresado algunos santos— por el amor: poniendo amor en el tiempo presente.

Volviendo al texto de Gal 4, 4-7, se advierte cómo la entrada del Hijo en la concreta realidad humana tiene como finalidad liberar a todos los que estaban bajo la ley (en realidad se refiere a todos los hombres) y traer consigo la filiación adoptiva: la *huiiothesía*. Es una liberación no fundada en ninguna exigencia. Dios envía también a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo: se nos da el estado de hijos, el modo de serlo y el conocimiento propio de los hijos. El Verbo de Dios que estaba junto al Padre, el Unigénito que está en el seno del Padre (cfr. Jn 1, 1.18), al asumir la realidad humana la ha llenado del *proprium* personal,

de la *personalitas Filii*, es decir de su filiación, sin cambiar la realidad humana asumida. En el Verbo encarnado, la condición humana, todo lo que pertenece al hombre, recibe la impronta determinante de la filiación divina. La humanidad de Cristo, asumida en la persona del Verbo, es una humanidad radicalmente filial en relación al Padre, y así, en el Verbo encarnado, no sólo el tiempo humano es una dimensión de Dios, sino más profundamente, todo el hombre, todo lo humano, ha entrado en el ámbito de la filiación divina, donde la clave de los significados profundos es: «Padre, santificado sea tu nombre». Y la contraseña, si aceptamos esta imagen, dice simplemente eso: «hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo».

«Puesto que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» (v. 6). El sentido de ese «puesto que» (*óti*) puede ser objeto de discusión. ¿Se nos envía el Espíritu porque somos hijos, o somos hijos porque hemos recibido el Espíritu? Para algunos exégetas antiguos y modernos (desde el Ambrosiaster a Schlier) la traducción justa sería: «ya que sois hijos (en el Hijo) Dios ha enviado también el Espíritu del Hijo». Para otros (como, por ejemplo, Lagrange o Leitzmann), se debería traducir: «para que seais hijos ha enviado Dios...»: somos, pues, hijos en el Espíritu. Siendo la cuestión debatida entre los exégetas, pues no hay una seria motivación científica para escoger una u otra, se entiende que la solución adoptada ha de ser principalmente teológica.

Para los primeros, como Schlier, se ha llegado a la plena realización del ser hijos una vez que (y porque) ha venido el Hijo y la ha traído consigo. Con el envío del Espíritu alcanzamos, entonces, la «experiencia personal» del ser lo que ya éramos: hijos. Es decir: puesto que ya éramos hijos de Dios, ha sido enviado el Espíritu para que complete nuestro ser hijos, y su fuerza en nosotros se manifiesta en la oración plenamente filial del ¡*Abbá!* Desde este punto de vista, la Encarnación del Verbo trae consigo la filiación en el sentido de que se abre para todos los hombres la posibilidad de llegar a ser hijos, que se realizará con el Bautismo, mediante el cual se alcanza a ser *en Cristo* objetivamente hijo de Dios. Esto se manifiesta después en cada cual, mediante el envío del Espíritu a su corazón, y se convierte en experiencia personal. Habría, pues, según esto un doble significado de la filiación en la doctrina paulina: en cuanto al ser (esencialmente) somos hijos de Dios en Cristo por el Bautismo; en

cuanto a la conducta (existencialmente) somos hijos en el Espíritu, en cuanto conducidos por Él. Se trataría, por tanto —así lo piensa Schlier— de una distinción entre el orden del *essere* y del *existere*. Se podría aceptar esta posición siempre que no se admitiese como sobrentendida una distinción también en el plano temporal, que podría generar una confusión entre bautismo y confirmación. La otra posible explicación (más cercana a Rom 8, 14), igualmente verosímil y con la que es más fácil sentirse identificado, es la que admite que el ser y el existir como hijos de Dios se funda en la presencia del Espíritu Santo en nosotros, y en su guía. El envío del Espíritu es, pues, la condición para ser hijo.

2.3. *Ef 1, 4-5*

«En él nos eligió antes de la creación del mundo para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor; nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad». La elección *en Cristo* (no «con Cristo» o «por medio de Cristo») significa que ya en nuestra elección éramos en Cristo en cuanto elegidos, y preexistíamos ya como elegidos en Cristo, en su preexistencia. Somos ahora, en cuanto cristianos, lo que ya éramos eternamente en la voluntad divina. El ser cristianos es, en este sentido, una elección eterna (cfr. Col 1, 15 ss; Rom 8, 28): una elección para ser santos según la santidad de Dios. El modo y la realización de esta eterna elección quedan expresados en la frase: «nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo». Hijos en Cristo, en cuanto incorporados a Él. Una filiación en la que se pone de relieve su carácter gratuito, como don del Padre.

Antonio ARANDA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.