

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Carlos BARBA ÁVILA

TEOLOGÍA DE LA IMAGEN DE DIOS
EN SAN HILARIO DE POITIERS

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2004

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 16 mensis iunii anni 2004

Dr. Henricus MOLINA

Dr. Xaverius SESÉ

Coram tribunali, die 25 mensis iunii anni 2001, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XLVI, n. 1

PRESENTACIÓN

El Concilio Vaticano II hace emerger la dimensión cristológica de la imagen de Dios en el hombre, que consiste en seguir a Cristo, hombre perfecto¹. En continuidad con esta visión, la Encíclica *Veritatis splendor*, que ha supuesto un impulso a la renovación del planteamiento y desarrollo de la Teología Moral, propone una Moral cristológica; en plena sintonía con lo ya indicado en el Concilio Vaticano II en el Decreto *Optatam totius*, 16, la Encíclica, presenta un panorama de la Teología Moral centrado en la persona misma del Salvador. Juan Pablo II señala que la cuestión clave de la Teología Moral es la «cuestión del sentido de la vida», que encuentra su última y definitiva respuesta en la Revelación y, en último término en la persona misma de Cristo.

Muchos de los conceptos básicos de la moral clásica se orientan después, en el capítulo segundo de la Encíclica, al significado de la naturaleza como fundamento del obrar moral, significado de la ley moral, papel de la conciencia en el obrar personal, sentido y significado del acto moral personal, etc.

En este contexto se hace precisa una profundización en lo que podríamos llamar la antropología cristiana que sirve de punto de partida y referencia habitual de la Teología Moral. Dicho de otro modo, hace falta definir una idea del hombre, y del hombre cristiano, que ponga de relieve los rasgos básicos de su ser y obrar a la luz de la razón y la fe. En definitiva, se trata de tener en cuenta que la criatura humana, llamada por Dios a la intimidad de vida con Él como fin último de su ser y existencia, creada a imagen y semejanza de Dios, es constituida con la gracia de Dios en una «*nova creatura*», hijo de Dios en Cristo.

1. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 41, BAC, Madrid ⁸1975, p. 317.

Se trata de intentar describir lo que supone ese ser «imagen y semejanza de Dios en Cristo», para proporcionar un apoyo cristiano sólido a la reflexión moral, porque «la vocación de todo hombre, que ahora lleva la imagen del Adán terreno, es hacerse imagen del Adán celeste»².

El estudio que en este trabajo se presenta se dirige a la comprensión que los Padres latinos de los siglos III y IV, hasta san Hilario de Poitiers, tuvieron del hombre como imagen de Dios, atendiendo particularmente a las consecuencias que de esta temática —sustancialmente dogmática— se derivan para la moral, es decir, para el obrar del cristiano entendido como seguimiento de Cristo. De este modo se pretende alcanzar una comprensión del alcance que otorgan esos Padres de la Iglesia y Escritores Eclesiásticos, al concepto imagen y semejanza en la exposición del obrar de la persona. Una vez vista la manera en que los Padres latinos de los siglos tercero y cuarto entienden y usan el concepto «imagen y semejanza de Dios», se propone una sistematización teológica de los datos.

En la metodología que se ha seguido se distinguen dos periodos. En un primer momento ha habido que hacer una tarea de recopilación de todos los textos donde según la *Biblia patrística*, los autores estudiados han utilizado las citas de Col 1, 15a, o sea, «Cristo imagen de Dios invisible» y de Gn 1, 26 y/o 27, es decir, «la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios». Para ello se han consultado directamente las fuentes o bien, cuando existían, las ediciones críticas de esas fuentes y se ha procedido a la traducción de los textos si no existían en castellano³. En segundo lugar se ha prestado especial interés a los comentarios de las ediciones críticas consultadas. En tercer lugar se han recopilado, cuando existían, algunos comentarios de la teología contemporánea.

Tras una primera ordenación cronológica, se ha iniciado la segunda fase metodológica cuyo fruto es esta tesis. Ha consistido en un análisis de los textos y en una interpretación teológica de los mismos, que ha fraguado en un intento de sistematización teológica.

De acuerdo con estos criterios metodológicos, se ha estructurado el trabajo en tres capítulos ordenados cronológicamente, y dedicados

2. CTI, *Documentos 1969-1996*, BAC, 587, Madrid 1998, p. 570.

3. Aunque se hayan recopilado todos los textos en base al listado que proporciona la *Biblia patrística*, en los capítulos primero y tercero donde se ha profundizado en los textos de Tertuliano y san Hilario, hay que tener en cuenta que no se han presentado todos los textos, debido a que no todos se han juzgado de interés para el estudio. Por otro lado se ha utilizado para traducir los textos cuando ha sido necesario, las ediciones críticas y traducciones a lenguas vernáculas indicadas en la bibliografía y también han sido útiles para la traducción, en algunos textos, los libros de Zamora y Hamman del año 1991 (véase también la bibliografía).

a la recopilación y estudio de los textos en referencia a Gn 1, 26 y Col 1, 15, notas críticas de interés, comentarios de la teología contemporánea y anotaciones personales (es decir de «*los cuatro elementos*») de Tertuliano en el primer capítulo, de san Cipriano, Novaciano y Lactancio en el segundo y de san Hilario de Poitiers en el tercero. El primer y el tercer capítulo constituyen los pilares de la tesis por el relieve que alcanza el tema de la imagen y semejanza en los autores ahí estudiados. Así Tertuliano define parte de lo que se ha dado en llamar Tradición asiática, mientras que san Hilario de Poitiers toma aspectos de esta tradición y aporta a Occidente aspectos de la llamada Tradición alejandrina que conoce durante su exilio en Oriente. En ambos capítulos, sobre la base de «*los cuatro elementos*», se presenta un estudio detallado que muestra una interpretación teológica de los textos y una sistematización teológica de los mismos.

El segundo capítulo, el más breve con diferencia de los tres, se dedica al estudio del tema de la imagen en san Cipriano de Cartago, Novaciano y Lactancio presentados así por orden cronológico; además los tres constituyen el puente temporal entre Tertuliano y san Hilario dentro de la patrística latina. Destacan por alcanzar un menor relieve teológico en referencia al tema de la imagen y semejanza, en comparación a Tertuliano y san Hilario, aunque aportan matices propios, a la vez que se insertan dos de ellos, san Cipriano y Novaciano, en la Tradición asiática, mientras que Lactancio, es el más impregnado de los tres por la filosofía griega, con lo que no puede pertenecer a la Tradición asiática y queda, en este sentido como por libre.

La estructura interna de los tres capítulos es muy similar. Tras una pequeña introducción que explica el objetivo que se intenta conseguir en cada capítulo, se pasa a presentar al autor proporcionando una rápida pero significativa visión de la intención que tenía el Padre o el Escritor Eclesiástico al escribir sus obras y del contexto histórico, tanto social como eclesial, en el que las escribe. Posteriormente se expone lo que a grandes rasgos constituye la base de la sistematización del tema de la imagen y semejanza en cada autor: la Imagen según Col 1, 15, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios según Gn 1, 26-27 y la imagen en relación al comportamiento moral y la vida cristiana. Esta división genérica tripartita del tema se ha seguido en cada autor y ha quedado plasmada en los diferentes grandes apartados que se pueden ver en el índice. En los capítulos primero y tercero estos tres bloques genéricos se subdividen, para una mayor profundización y comprensión de la materia, en aspectos más específicos como por ejemplo, en el primer capítulo, la constitución inter-

na del hombre, o en el tercer capítulo, dado el gran uso que hace san Hilario de Col 1, 15 se presentan tres apartados, desde el tercer apartado hasta el quinto, en el que se concentran la mayoría de los textos en referencia a Col 1, 15 aunque se han intercalado con algunos que hacen referencia al hombre a imagen, es decir, a Gn 1, 26 por el uso que le da san Hilario a esta cita.

A los tres capítulos les precede esta introducción y les siguen unas conclusiones donde se exponen por conceptos el pensamiento de los diferentes autores, para facilitar la visión de las divergencias y puntos en común que bajo un mismo aspecto existen entre ellos. La segunda parte de las conclusiones es deductiva y se ha elaborado en base a los diversos aspectos y elementos que han aparecido en el trabajo, con el objeto de intentar proporcionar una respuesta de lo que se puede decir que es la imagen, el hombre, para los Padres y Escritores Eclesiásticos latinos de los siglos III y IV estudiados.

Es conveniente recordar que antes de afrontar la lectura de esta tesis hay que ser conscientes de las limitaciones que tiene. En primer lugar porque el concepto «imagen y semejanza» no puede dar una explicación total del hombre ya que se deformaría la verdad, y en segundo lugar, porque pese a que la exégesis patrística ha proporcionado una rica enseñanza teológica para la instrucción y alimentación espiritual de los fieles⁴, «los Padres son sólo una fuente, aunque importante, de la Tradición, y la Tradición debe estudiarse junto con la Sagrada Escritura y guiados por las orientaciones del Magisterio»⁵.

Lo que se publica en el presente *excerptum* corresponde al núcleo central del capítulo dedicado a san Hilario de Poitiers, partiendo de su desarrollo dogmático, es decir, trinitario y cristológico, hasta llegar a su antropología, antes de desembocar en aspectos más específicamente morales. Se trata del último Padre estudiado en todo el conjunto de la tesis, Hilario recoge en cierta medida aspectos de los Padres estudiados en los capítulos primero y segundo y aporta también una novedad en referencia a éstos por su contacto con la tradición oriental durante su exilio en Oriente.

Finalmente quiero agradecer a D. Enrique Molina, director de esta tesis, sus consejos, orientaciones, impulso y visión a la hora de abordar el trabajo, y a otros muchos profesores como D. Lucas Francisco Mateo-Seco y D. Vicente Balaguer por su inestimable colaboración.

4. Cfr. PCB, *o.c.*, p. 93.

5. E. MOLINÉ, *Los Padres de la Iglesia*, I, Palabra, Madrid 1986, p. 27.

ÍNDICE DE LA TESIS*

ÍNDICE	3
TABLA DE ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN	13

CAPÍTULO PRIMERO

TEOLOGÍA DE LA IMAGEN EN TERTULIANO

I. INTRODUCCIÓN	21
II. TERTULIANO: CONTEXTO HISTÓRICO	22
A. La época: siglo II-III	22
B. El combate a las diversas herejías	23
C. El autor	27
D. La producción teológica	28
E. Las fuentes	30
III. CRISTO, IMAGEN DE DIOS	30
A. Introducción	30
B. El tema de la Imagen y la unidad en Dios	32
C. El tema de la Imagen y la distinción trinitaria	37
D. Síntesis de Col 1, 15 en Tertuliano	38
IV. LA CREACIÓN DEL HOMBRE A IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS	39
A. Marco de la creación: una orden libre de Dios cuyos raíles son la bondad y la justicia	39
B. El hombre, obra e imagen de Dios, dominador de la creación	48
C. A imagen y semejanza de Cristo	51
1. El hombre, obra de la Trinidad	52
2. La creación del hombre prefiguraba la Encarnación	57
V. LA CONSTITUCIÓN DEL HOMBRE: ALMA Y CARNE	69
A. El alma	69
1. Algunos errores referentes al alma	69
2. El hombre es imagen en razón de su alma y su inteligencia	74
a. El hombre es imagen y semejanza de Dios por poseer inteligencia	74
b. El hombre es imagen en razón de su alma	79

* La paginación se refiere al original de la Tesis que está depositado en la Secretaría de la Facultad.

3. Las cualidades del alma constituyen la imagen	82
4. La esencia de la imagen y semejanza está en la libertad .	95
B. El cuerpo: la carne creada a imagen	102
C. La distinción hombre-mujer afecta a la imagen	113
VI. COMPORTAMIENTO MORAL, VIDA CRISTIANA Y LA IMAGEN DE DIOS	
EN EL HOMBRE	120
A. El hombre a imagen de Cristo, es templo de Dios	120
B. Designio divino de comunión	123
C. Efectos del pecado sobre la imagen	124
D. La imagen, por la libertad, es capaz de adhesión a la ley	128
E. Distinción entre imagen y semejanza	137
1. El Bautismo, rescate de la semejanza	138
2. El dinamismo de la imagen	143
F. El proceso de renovación interior en el hombre	146
1. La Encarnación trae un nacimiento nuevo en el hombre que implica la recuperación de la imagen y semejanza para Dios	147
2. Filiación natural y sobrenatural del hombre	149
G. La imagen muestra la dimensión sacerdotal del hombre y con sus buenas obras refleja al Creador	152
VII. SÍNTESIS	154

CAPÍTULO SEGUNDO

TEOLOGÍA DE LA IMAGEN EN SAN CIPRIANO DE CARTAGO, NOVACIANO Y LACTANCIO

I. INTRODUCCIÓN	171
II. SAN CIPRIANO DE CARTAGO	172
A. Contexto histórico	172
1. La época	172
2. El autor y sus obras	173
B. Panorámica de la imagen en san Cipriano	174
C. Cristo, Imagen de Dios	175
D. La imagen de Dios en el hombre	175
E. Aspectos morales	175
III. NOVACIANO	178
A. Contexto histórico	178
1. La época	178
2. El autor y sus obras	178
B. Cristo, Imagen de Dios	181
C. La creación del hombre a imagen y semejanza de Dios	182
D. Interpretación de Gn 1, 26-27	183
E. La imagen de Dios en el hombre	183
F. La imitación y el seguimiento de Cristo	186

IV. LACTANCIO	187
A. Contexto histórico	187
1. La época	187
2. El autor y sus obras	188
B. Cristo, Imagen de Dios	189
C. La creación del hombre a imagen y semejanza de Dios	190
D. La imagen de Dios en el hombre	192
E. Aspectos morales	194
V. SÍNTESIS	199

CAPÍTULO TERCERO
TEOLOGÍA DE LA IMAGEN
EN SAN HILARIO DE POITIERS

I. INTRODUCCIÓN	203
II. SAN HILARIO DE POITIERS: CONTEXTO HISTÓRICO	203
A. La época: siglo IV	203
B. La controversia arriana	205
C. El autor	209
D. Producción teológica	210
E. Las fuentes	212
III. SOBRE EL PADRE Y EL HIJO	212
A. Unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo	213
1. Misma sustancia	214
2. No se da diversidad entre el Padre y el Hijo	216
3. No distinción por atributos divinos	218
B. Divinidad del Hijo	220
C. Distinción entre el Padre y el Hijo	227
D. Imagen de Dios-forma de Dios	233
IV. EL HIJO ES IMAGEN DEL PADRE	233
A. Introducción	233
B. Fundamento de la Imagen	235
C. Significado de la Imagen	247
D. Condiciones de la Imagen	251
E. Implicaciones y consecuencias de la Imagen	255
F. Misión de la Imagen	259
G. Modo de ser Imagen: no físico	261
H. Cristo Imagen de Dios	270
1. La centralidad de la Encarnación	270
2. La Humanidad Santísima de Cristo vive eternamente ...	274
V. LA CUESTIÓN DE LA SEMEJANZA EN EL HIJO CON EL PADRE	277
A. Fundamento de la semejanza: unidad de naturaleza o sustancia	278
B. La semejanza en Cristo	285
C. La semejanza en el hombre	291

VI. UTILIZACIÓN DE GN 1, 26-27	296
A. Como prueba de la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo	297
B. Como prueba de la divinidad del Hijo	307
C. Como prueba de la semejanza del Hijo con el Padre	311
D. Como diálogo entre el Padre y el Hijo	313
E. Como indicador del modelo de la creación del hombre: la imagen común entre el Padre y el Hijo	314
VII. LA CREACIÓN DEL HOMBRE SEGÚN GN 1, 26-27: LA IMAGEN NATURAL	318
A. Adán prefiguraba a Cristo	319
B. Una creación especial	326
C. Las cualidades del hombre por creación	329
D. La constitución del hombre	330
1. Antes del exilio: constitución del hombre y dinamismo espiritual	330
2. Época postexílica	336
a. Los dos tiempos y las dos naturalezas del hombre	337
1) La creación del alma y del cuerpo	339
2) La imagen radica en el alma	341
3) La superioridad del alma respecto al cuerpo	346
b. Las tres etapas en la formación del hombre	348
VIII. LA VIDA MORAL Y LA IMAGEN «SOBRENATURAL» DE DIOS EN EL HOMBRE	354
A. La creación especial y la Redención de Cristo, marco de la vida del hombre hacia la vida eterna	355
B. El pecado	359
C. La fe en Cristo, desencadenante de la recuperación de la dignidad originaria	362
D. La imagen sobrenatural es la gracia de Cristo que constituye la vida del espíritu	367
1. Cristo ha redimido al que hizo a su imagen	367
2. Fruto de un don, la imagen sobrenatural desarrolla la vida divina en el hombre	369
3. Asemejarse a Cristo es vivir conforme a Cristo	372
4. Los santos llevan en sí el rostro de Cristo, Imagen de Dios	374
E. La realidad escatológica del hombre creado y la plenitud de la imagen	377
1. El hombre está destinado a la comunión eterna con Dios	380
2. El hombre glorioso	381
IX. SÍNTESIS	386

CONCLUSIONES	407
I. Parte descriptiva	407
A. La Imagen de Dios invisible	407
B. El hombre, a imagen y semejanza	409
C. Consecuencias morales	416
II. Parte deductiva	424
BIBLIOGRAFÍA	429
I. Fuentes	429
A. Santos Padres	429
1. Ediciones críticas	429
a. Obras de Tertuliano	429
b. Obras de san Cipriano de Cartago	430
c. Obras de Novaciano	430
d. Obras de Lactancio	430
e. Obras de san Hilario de Poitiers	430
2. Otras ediciones (algunas críticas)	431
B. Otras fuentes	432
II. Documentos del Magisterio y comentarios a la Sagrada Escritura	432
III. Artículos y monografías	432
IV. Bibliografía general	433

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES

A. Santos Padres

1. Fuentes y ediciones críticas

Corpus Christianorum, Benedictinos de San Pedro de Steenbrugge (ed.), *Series Latina*, Turnhout 1954s.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Academia Litterarum de Viena (ed.), Viena 1866s.

Patrologiae cursus completus. Series Latinae, J.P. MIGNE (ed.), Paris 1841-1864.

Sources Chrétiennes, Institut Catholique de Paris (ed.), Paris 1940s.

a) Obras de Tertuliano

<i>Adversus Hermogenem</i> ,	SC 439
<i>Adversus Marcionem</i> , 2	SC 368
<i>Adversus Marcionem</i> , 4,	CCL 1
<i>Adversus Marcionem</i> , 5	CCL 1
<i>Adversus Praxean</i> ,	CCL 2
<i>Adversus valentinianos</i> ,	SC 280
<i>De anima</i> ,	CCL 2
<i>De baptismo</i> ,	CCL 1
<i>De carne Christi</i> ,	SC 216-217
<i>De corona</i> ,	CCL 2
<i>De cultu feminarum</i> ,	CCL 1
<i>De exhortatione castitatis</i> ,	SC 319
<i>De patientia</i> ,	SC 310
<i>De pudicitia</i> ,	SC 394-395
<i>De resurrectione carnis</i> ,	CCL 2
<i>De spectaculis</i> ,	SC 332
<i>De uirginibus uelandis</i> ,	SC 424

b) Obras de san Cipriano de Cartago

<i>De bono patientiae,</i>	CSEL 3
<i>De Testimoniorum libri tres,</i>	CSEL 3
<i>De habitu virginum,</i>	CSEL 3
<i>De zelo et livore,</i>	CSEL 3

c) Obras de Novaciano

<i>De Trinitate,</i>	CCL 4
----------------------	-------

d) Obras de Lactancio

<i>Divinae institutiones, 2</i>	SC 337
<i>Divinae institutiones, 3</i>	CSEL 19
<i>Divinae institutiones, 4</i>	SC 377
<i>Divinae institutiones, 5</i>	SC 204-205
<i>Divinae institutiones, 7</i>	CSEL 19
<i>De ira Dei,</i>	SC 289
<i>De opificio Dei,</i>	SC 213-214
<i>Epitome,</i>	SC 335

e) Obras de san Hilario de Poitiers

<i>Contra arianos seu Contra Auxentium,</i>	PL 10
<i>Collectanea antiariana parisina,</i>	CSEL 65
<i>Commentarius in Matthaeum,</i>	SC 254
<i>De Synodis,</i>	PL 10
<i>De Trinitate, 2</i>	SC 443
<i>De Trinitate, 3</i>	SC 443
<i>De Trinitate, 4</i>	SC 448
<i>De Trinitate, 5</i>	SC 448
<i>De Trinitate, 7</i>	SC 448
<i>De Trinitate, 8</i>	SC 448
<i>De Trinitate, 9</i>	CCL 62
<i>De Trinitate, 11</i>	CCL 62
<i>De Trinitate, 12</i>	CCL 62
<i>Liber ad Constantium imperatorem,</i>	CSEL 65
<i>Liber in Constantium imperatorem,</i>	SC 334
<i>Tractatus mysteriorum,</i>	SC 19
<i>Tractatus super Psalmos,</i>	CSEL 22
<i>Tractatus super Psalmos, 118</i>	SC 347

2. Otras ediciones (algunas críticas)

- AA.VV., *Tertullian, Apologetical works*, The Fathers of the Church, 10, CUA Press, Washington ²1962.
- AYÁN-CALVO, J.J., *Hilario de Poitiers. Tratado de los misterios*, Biblioteca de Patrística, 20, Ciudad nueva, Madrid 1993.
- CAMPOS, J., *Obras de San Cipriano. Tratados. Cartas*, BAC, 241, Madrid 1964.
- CLEVELAND, A., *Latin christianity: its founder*, The ante-Nicene and Post-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers, 3, Michigan 1976.
- GRANADO, C., *Novaciano. La Trinidad*, Fuentes Patrísticas, 8, Ciudad nueva, Madrid 1996.
- LADARIA, L., *San Hilario de Poitiers. La Trinidad*, BAC, 481, Madrid 1986.
- LONGOBARDO, L., *Ilario di Poitiers. Commentario a Matteo*, Collana di testi patristici, 74, Città nuova editrice, Roma 1988.
- *Ilario di Poitiers. Contro l'imperatore Costanzo*, Collana di testi patristici, 134, Città nuova editrice, Roma 1997.
- *Ilario di Poitiers. Sinodi e fede degli orientali*, Collana di testi patristici, 105, Città nuova editrice, Roma 1993.
- MCKENNA, S., *Saint Hilary of Poitiers. The Trinity*, The Fathers of the Church, 25, CUA Press, Washington 1968.
- MICAELLI, C., *Tertuliano. La resurrezione dei morti*, Collana di testi patristici, 87, Città nuova editrice, Roma 1990.
- SÁNCHEZ-SALOR, E., *Lactancio. Instituciones divinas*, Biblioteca clásica Gredos, 136-137, Madrid 1990.

B. Otras fuentes

- AA.VV., *Biblia patrística. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol 1-2, Centre National de la Recherche Scientifique (ed.), Paris 1975s.

II. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO Y COMENTARIOS A LA SAGRADA ESCRITURA

- AA.VV., *Sagrada Biblia. San Pablo: epístolas de la cautividad*, VIII, EUNSA, Pamplona 1986.
- CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid ⁸1975.
- JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Palabra, Madrid 1993.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, 5, Madrid ³1994.

III. ARTÍCULOS Y MONOGRAFÍAS

- ALONSO MARTÍN, L., *Imagen de Dios*, en *Gran Enciclopedia Rialp* XII, Rialp, Madrid 1993, pp. 495-496.
- ARRÓNIZ, J.M., *El hombre imagen y semejanza de Dios en S. Ireneo*, en «Scriptorium victoriense» 23 (1976) 275-302.
- BARDY, G., *Divinisation chez les Pères latins*, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* III, Beauchesne, Paris 1957, cc. 1389-1398.
- BASTERO, J.L., *Imagen y semejanza divina en S. Ambrosio y en S. Agustín*, en A. ARANDA (dir.), *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1985, pp. 573-588.
- BELTRÁN, F., *Hombre III. El hombre, imagen de Dios*, en *Gran Enciclopedia Rialp* XII, Madrid 1993, pp. 113-115.
- BUSSCHE, H., *L'homme créé à l'image de Dieu*, en «Collationes gandavenses» 31 (1948) 185-195.
- CAMELOT, Th., *La théologie de l'image de Dieu*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 40 (1956) 443-471.
- CANTALAMESSA, R., *Cristo Immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15*, en «Rivista di storia e letteratura religiosa» 16 (1980) 181-212; 345-380.
- *La Cristologia di Tertuliano*, Edizioni Universitarie Friburgo, Friburgo 1962.
- CILLERUELO, L., *Historia de la imagen de Dios*, en «Archivo Teológico Agustino» 1 (1966) 1-37.
- CROUZEL, H., *Imagen*, en *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana I*, Editorial Sígueme, Salamanca 1991, pp. 1082-1087.
- *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- DANIELOU, J., *Les origines du Christianisme latin*, Paris 1968.
- *Origène, La table ronde* (ed.), Paris 1948.
- DELHAYE, Ph., *La moral de los Padres*, en «Seminarium» 3 (1971) 623-637.
- DOLBY MÚGICA, M.C., *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*, EUNSA, Pamplona 1993.
- DÜRIG, W., *Imagen*, en *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cc. 499-501.
- FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Editions du Cerf, Paris 1985.
- GROSSI, V., *Antropología*, en *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana I*, Editorial Sígueme, Salamanca 1991, pp. 152-157.
- *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla (ed.), Roma 1983.
- HAMMAN, A.G., *L'homme icône de Dieu. La Genèse relue par l'Église des Pères*, Les Peres dans la foi, 70-71, Migne, Paris 1998.
- *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Edizioni Paoline, Milano 1991.
- *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris 1987.

- KANNENGIESSER, C., *Hilaire de Poitiers (saint)*, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* VII, 1, Beauchesne, Paris 1969, cc. 466-499.
- LADNER, G.B., *The Idea of Reform. Its impact on christian thought and action in the age of the Fathers*, Harper& Row (ed.), New York 1967.
- LAMARCHE, P., *Image et ressemblance*, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* VII, 2, Beauchesne, Paris 1971, cc. 1401-1406.
- *Imagen*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1990, pp. 413-416.
- LOSSKY, V., *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne (ed.), Paris 1967.
- LYNCE DE FARIA, R., *Teologia da imagem de Deus nos Padres latinos anteriores a santo Agostinho*, Tesis de Licenciatura, Facultad de teología, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- MATEO-SECO, L.-F., *Salvación y divinización. La lección de los Padres*, en «Scripta Theologica» 31 (1999) 453-469.
- MORALES, J., *La vocación cristiana en la primera patristica*, en «Scripta Theologica» 23 (1991) 837-889.
- MURPHY, F.X., *An approach Moral Theology of St. Hilary*, en «Studia Patristica» VIII (1966) 436-441.
- ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid ²1997.
- *El día de la creación del hombre entre los teólogos del siglo II*, en «Estudios eclesiósticos» 42 (1967) 297-330.
- *El hombre ideal en la Teología de S. Ireneo*, en «Gregorianum» 43 (1962) 449-491.
- *La definición de hombre en la teología del siglo II*, en «Gregorianum» 48 (1967) 522-576.
- OTTO, S., *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, en «Münchener theologische Zeitschrift» 10 (1959) 276-282.
- PELLEGRINO, M., *La spiritualità dell'immagine nei Padri della Chiesa*, en «Aspernas» 5 (1958) 324-347.
- PETERSON, E., *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, en «La scuola cattolica» 68 (1941) 46-54.
- PINTO DE OLIVEIRA, C.J., *Image de Dieu et dignité humaine*, en «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 27 (1980) 403-438.
- RAPONI, S., *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri*, en E. ANCILLI (dir.), *Temi di Antropologia Teologica*, Roma 1981, pp. 241-341.
- RONDEAU, M.J., *Remarques sur l'anthropologie de Saint Hilaire*, en «Studia Patristica» 81 (1962) 197-210.
- SCHILLING, O., *Imagen y semejanza*, en *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cc. 501-507.
- SCHREIBER, B., *L'uomo immagine di Dio: visione d'insieme*, en E. ANCILLI (dir.), *Temi di Antropologia Teologica*, Roma 1981, pp. 499-548.

- SIMONETTI, M., *L'esegesi ilariana di Col 1, 15 a*, en «*Vetera Christianorum*» 2 (1965) 165-182.
- SOLINAC, A., *Image et ressemblance dans la Patristique Latine*, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* VII, 2, Beauchesne, Paris 1971, cc. 1406-1425.
- SPICQ, C., *L'homme image de Dieu*, en *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Lectio Divina 29, Paris 1961, pp. 179-213.
- TABET, M.A., *El hombre, imagem de Dios*, en A. ARANDA (dir.), *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1985, pp. 557-572.
- TERMES ROS, P., *La formación de Eva en los Padres latinos hasta San Agustín inclusive*, en «*Estudios eclesiásticos*» 35 (1960) 421-459.
- TESTA, E., *Lo sviluppo teologico della «Immagine e Somiglianza di Dio» secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, en «*Euntes docete*» 41 (1988) 33-80.
- TETTAMANZI, D., *El hombre imagen de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.
- VISONÀ, G., *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Genesi 1, 26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*, en «*Studia Patavina*» 27 (1980) 393-430.
- WILSON, R.M., *The Early History of the Exegesis of Gen 1, 26*, en «*Studia Patristica*» I (1957) 420-437.
- ZAMORA, J., *El hombre imagen y semejanza de Dios*, Tesis doctoral, Facultad de teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1982.

IV. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALTANER, B., *Patrología*, Espasa-Calpe S.A, Madrid 1956.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, 587, Madrid 1998.
- DROBNER, H.R., *Manual de patrología*, Herder, Barcelona 1999.
- JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, I, Herder, Barcelona 1966.
— *Manual de historia de la Iglesia*, II, Herder, Barcelona 1980.
- MATEO SECO, L.-F., *Gnosticismo*, en *Gran Enciclopedia Rialp* XI, Rialp, Madrid 61991, pp. 61-63.
- MOLINÉ, E., *Los Padres de la Iglesia*, I, Palabra, Madrid 21986.
- ONRUBIA, J.A., *Patrología*, Abundio Z. Menéndez (ed.), Palencia 1911.
- QUASTEN, J., *Patrología*, I, BAC, Madrid 41991.
— *Patrología*, III, BAC, Madrid 31993.
- TINEO, P., *Docetismo*, en *Gran Enciclopedia Rialp* VIII, Rialp, Madrid 71993, pp. 242-244.
— *Montano y montanismo*, en *Gran Enciclopedia Rialp* XVI, Rialp, Madrid 61991, pp. 36-38.
- TIXERONT, J., *Curso de patrología*, Editorial litúrgica española, Barcelona 1927.

TABLA DE ABREVIATURAS

ArTeoAg	Archivo Teológico Agustiniانو
BAC	Biblioteca de autores cristianos (Madrid)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTI	Comisión Teológica Internacional
Dsp	<i>Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique</i> (Paris)
GER	<i>Gran Enciclopedia Rialp</i> (Madrid)
PCB	Pontificia Comisión Bíblica (Roma)
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latinae. (J.P. Migne)
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
S	Siguiente
SC	«Sources Chrétiennes» (Paris)
StPat	«Studia Patavina»
StPatr	«Studia Patristica» (Berlin)
VetChr	«Vetera Christianorum» (Bari)

TEOLOGÍA DE LA IMAGEN DE DIOS EN SAN HILARIO DE POITIERS

I. EL HIJO ES IMAGEN DEL PADRE

A. Introducción

Para san Hilario de Poitiers, el Verbo es la Imagen consustancial de Dios, imagen del «Innascible», imagen perfecta de su Padre. «Él es la imagen viviente de Dios vivo, nacido de este Dios vivo, él no tiene una naturaleza diferente de Él», pero posee en Él el poder divino. Hilario refiere al Hijo el texto paulino: «Imagen de Dios invisible». En este mismo sentido se pronuncia Hamman¹ que añade que también Atanasio refiere al Verbo la Imagen de Dios invisible.

«Los asiáticos referían el ser a imagen no a un “Dios corpóreo” y antropomorfo sino al “Dios encarnado”, es decir a Jesucristo»². Sin embargo la Tradición alejandrina interpretaba el Verbo-imagen como referido al Verbo preexistente. Por su parte Orígenes elaboró una nueva interpretación del tema de la imagen, cuya novedad estaba en hablar de la imagen invisible. Es el Verbo preexistente e invisible el que es Imagen de Dios³. Pero Hilario, en un contexto arriano, precisa «que sólo el Hijo es imagen, porque es de la misma sustancia que el Padre, el hombre sin embargo es “a imagen”»⁴.

Se abordan en este apartado aspectos que ayudan a perfilar en el pensamiento de Hilario el tema de la Imagen en Cristo. Efectivamente, todos los textos menos uno (*De Trinitate* 3, 23) que se presentan, son de la época del exilio y después del exilio, donde Hilario vuelve con mayor conocimiento al tema de «Cristo imagen de Dios», aunque no llega a conclusiones diversas de las ya anunciadas en los libros segundo y tercero del *De Trinitate*⁵.

De este modo se empieza tratando el fundamento de la Imagen que es el nacimiento del Padre; el significado de la Imagen que es que

todo es creado en Cristo, porque Cristo es Dios, posee la naturaleza divina; y en tercer lugar las condiciones que debe cumplir la Imagen que son tener la misma especie, naturaleza, esencia del Padre. El Hijo tiene todo esto respecto del Padre por su nacimiento. Por eso el Hijo es Imagen del Padre.

Además para el obispo de Poitiers el ser Imagen es un indicador de la igualdad y a la vez de la distinción entre el Padre y el Hijo, por poseer ambos la misma sustancia divina.

En cuanto a la misión de la Imagen y al modo de ser Imagen, se tiene en el primer caso que la Imagen debe mostrar que es el Hijo es decir, dar a conocer al Padre por su nacimiento y esto lo lleva a cabo con sus obras. En referencia al modo de ser Imagen, es en cuanto es invisible o sea, en cuanto es de naturaleza divina. Por tanto no es Imagen por la apariencia física de Cristo, sino que la Imagen está en el Hijo y los hombres reconocen al Hijo en Cristo al ver el poder de sus obras que muestran su naturaleza divina. Es por ser Dios por lo que Cristo es Imagen, no por su Humanidad.

Por último se desarrolla la Imagen en Cristo, punto central que como ya se ha dicho hace referencia a su ser verdadero Dios. Sin embargo con la Encarnación Cristo asume la naturaleza humana y en su cuerpo de hombre asume a todos los hombres. Así Cristo con el cuerpo subsiste en la naturaleza divina y con la naturaleza divina permanece en su cuerpo.

Aunque la Imagen resida en el Hijo, Éste ya tiene unida para siempre a Él desde el momento de la Encarnación la naturaleza del hombre, y es gracias a su Encarnación que los hombres ven que Cristo es la Imagen de Dios invisible, en tanto que Hijo Unigénito, que hace las obras de su Padre.

En el Hijo se dan sucesivamente tres estadios: antes de la Encarnación, su vida mortal y a partir de su resurrección. Al encarnarse hizo todas las cosas por el poder de Dios, y no dejó de ser Dios. Pero una vez resucitado no dejó de ser hombre. De esta forma Hilario es defensor de las dos naturalezas en Cristo, que después la teología acuñará con el término de unión hipostática.

B. Fundamento de la Imagen

En los diversos textos que se exponen a continuación subyace con menor o mayor claridad lo que constituye el fundamento de la Imagen de Dios en san Hilario. El Hijo posee la primacía sobre todas las

cosas. En Él, por Él y para Él todas las cosas fueron creadas y en Él, por Él y hacia Él son reconciliadas. Pero el fundamento de toda esta primacía le viene por su nacimiento. Por ser Hijo es Imagen y es también el primogénito de toda criatura.

«Él es el primogénito de toda criatura, porque en él han sido creadas todas las cosas. Y para que ninguno se atreviese a referir al mismo Cristo que todo ha sido creado en él, dice el Apóstol: “Todo ha sido creado por medio de él y en él, y él existe antes que todos y todo tiene consistencia para él” (Col 1, 16s). Así pues, todo tiene consistencia para él, que existe antes que todo y en el que todo existe. Y estas cosas se refieren a los comienzos de las criaturas. El resto lo dice de la economía de la asunción de nuestro cuerpo⁶: “Y él mismo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga él la primacía; porque plugo a Dios que en él habitara toda la plenitud y que todo fuera reconciliado para él por medio de él” (Col 1, 18-20). El Apóstol muestra la correspondencia entre los misterios espirituales y las operaciones corpóreas. Y así, él es imagen del Dios invisible y él mismo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; y el mismo que es el primogénito de toda criatura es también el principio, el primogénito de los muertos. Para que en todo tenga la primacía, al haberse encarnado por nosotros, el que es imagen de Dios; y así, el que es primogénito de toda criatura es también primogénito para la eternidad. De este modo los seres humanos deberán su renacimiento eterno en el primogénito de entre los muertos a aquel al cual los seres espirituales, creados en el primogénito, deben su subsistencia, pues él es el principio. Y por ser Hijo es imagen; y al ser imagen de Dios, es también el primogénito de toda criatura y contiene en sí el principio de todo el universo. Y, además, él mismo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia y el primogénito de entre los muertos para que en todo tenga la primacía. Y porque todo tiene consistencia para él, se ha complacido en habitar en él toda la plenitud, pues en él, por él y hacia él son reconciliadas todas las cosas, como en él, por él y para él todas fueron creadas»⁷.

San Hilario se refiere aquí al Hijo de Dios hecho hombre. «Cristo, primogénito de entre los muertos, no es simplemente el primero de una serie; Él es con su resurrección el fundamento de la resurrección de todos los otros»⁸. El ser primogénito de todas las criaturas y primogénito de los muertos son *in actu* el misterio de la *Imago Dei invisibilis*⁹. En el fondo es decir que Cristo en cuanto que es Dios, es decir en cuanto que es el Hijo, es Imagen (cronológicamente no se había desarrollado todavía el tema de la unión hipostática).

Se acaba de ver que para san Hilario el nacimiento del Hijo es el núcleo del cual derivan todos los atributos divinos del Verbo. La ge-

neración del Hijo por el Padre es lo que fundamenta la naturaleza divina del Hijo, así en el siguiente texto que se va a exponer a continuación el obispo de Poitiers afirma que «su naturaleza (la del Hijo) tiene, por el nacimiento, lo que es del Padre». Por tanto el Hijo es Imagen del Padre por su nacimiento.

Pero san Hilario da todavía un paso más al explicitar que el Hijo refleja todo lo que hay en el Padre. Parece que se refiere sólo a los atributos divinos, es decir a que «el poder, la fuerza, y la naturaleza del Hijo son también el poder, la fuerza y la naturaleza del Padre»¹⁰. Dice así el texto escogido que se encuentra en el principio del libro noveno del *De Trinitate*, en el momento en que el obispo galo recoge los resultados del libro anterior acerca de la unidad del Padre y del Hijo que no deriva exclusivamente de la voluntad¹¹, se expresa de la siguiente forma:

«En el libro precedente¹² hemos tratado de la naturaleza idéntica de Dios Padre y de Dios Hijo y hemos demostrado que las palabras Yo y el Padre somos una sola cosa (Jn 10, 30) no conducen a la confesión de un Dios solitario, sino a la de la unidad de la divinidad indivisible gracias a la generación; porque Dios no ha nacido de ningún otro más que de Dios y el Dios que procede de Dios no puede ser lo que Dios es; hemos recorrido, sino todos los dichos del Señor y los testimonios apostólicos en los que se enseña la naturaleza y el poder inseparables del Padre y del Hijo, por lo menos los suficientes para conocer de qué se trata... Pero, al enseñar el bienaventurado Apóstol que en Cristo habita la plenitud de la divinidad corporalmente (cfr. Col 2, 9)... han quedado cortadas todas las afirmaciones de la herejía... En virtud del misterio del nacimiento, la fuerza tiene en sí la fuerza, el poder tiene en sí el poder, la naturaleza la naturaleza. Su naturaleza tiene, por el nacimiento, lo que es del Padre, y al ser imagen suya refleja todo lo que en él hay, pues es la imagen verdadera de su origen; porque el nacimiento perfecto produce una imagen perfecta¹³, y la plenitud de la divinidad que habita corporalmente le hace poseer realmente la naturaleza divina»¹⁴.

Hilario muestra que entre el Padre y el Hijo se da verdadera unidad de naturaleza y que en Cristo habita la plenitud de la divinidad corporalmente. Cuando aplica a Cristo el término de imagen, lo que quiere resaltar es que en Cristo estaba el Hijo que es verdadero Dios y no que el término imagen se le pueda aplicar a la Humanidad de Cristo.

En otro momento este mismo aspecto, que la carne de Cristo no refleja la imagen, también lo expone para argumentar que la imagen en el Hijo va unida a su nacimiento eterno. El Hijo es Imagen vivien-

te de un viviente y por haber nacido de Él no posee una naturaleza diversa. Su condición de imagen sirve para que su nacimiento dé a conocer al Padre, siendo el Hijo la forma y la imagen del Dios vivo. Igual que la imagen va unida a la generación del Hijo por parte del Padre, la semejanza va unida a la naturaleza divina, así en la generación el Hijo no pierde la semejanza con Dios porque sigue siendo Dios. A este respecto en el texto que se muestra a continuación con las palabras finales «*unitam similitudinem*», Hilario destaca que el Padre y el Hijo poseen una unicidad de naturaleza¹⁵. He aquí el fragmento, en el que está comentando Jn 4, 35 y dice:

«Cristo mandó levantar los ojos de la inteligencia para contemplar la felicidad de los frutos perfectos; de la misma manera dice ahora: El que me ve, ve también al Padre (Jn 14, 9), pues su ser carnal, nacido del parto de la Virgen, no sirve para que se contemple en él la forma (cfr. Flp 2, 6) y la imagen de Dios (cfr. Col 1, 15)¹⁶, ni tampoco sirve de modelo el aspecto de la humanidad que ha asumido para ver la naturaleza del Dios incorpóreo. Pero se ha reconocido a Dios en él si es que algunos han reconocido a Cristo, por el poder de su naturaleza. Y el reconocimiento del Hijo de Dios asegura que sea reconocido también el Padre, pues es de tal modo imagen suya, que no es diverso en el género¹⁷, sino que lo da a conocer como su origen. Pues las restantes imágenes, hechas de diversos metales, colores, sustancias o modos, reproducen la apariencia exterior de aquellos a quienes corresponden. Pero ¿acaso se pueden equiparar como imágenes verdaderas las cosas inanimadas o los vivientes, o las figuras pintadas, esculpidas o fundidas a lo que ha nacido? Pero el Hijo no es imagen del Padre (2Co 4, 4; Col 1, 15) de esta forma, porque es la imagen viviente de un viviente; y por haber nacido de él no posee una naturaleza diversa; y al no ser en nada distinto de él tiene el poder de aquella naturaleza de la que no es diverso. Su condición de imagen sirve para esto, para que el nacimiento del Dios unigénito dé a conocer al Padre, pero lo dé a conocer siendo él mismo la forma y la imagen del Dios invisible (Col 1, 15). Y no pierde la semejanza que va unida a la naturaleza divina porque no carece del poder de la naturaleza»¹⁸.

El obispo galo defiende que la Humanidad de Cristo no sirve para que se contemple en Cristo la forma y la imagen de Dios. «La humanidad del Verbo no puede ser una copia del Padre, Dios invisible. El Hijo es la imagen de otra manera, que nada tiene que ver con este antropomorfismo grosero»¹⁹. Según los autores de SC parece que Hilario querría decir que: «lo que él (el Hijo) hace, expresa lo que él es, y es ésto que él (el Hijo) puede ser la imagen de su Padre»²⁰, es decir,

las obras de Cristo muestran a los hombres que Él es Dios, y es en ser Dios que Cristo es la imagen de su Padre.

Por otro lado, al intentar refutar la objeción arriana referente a que la naturaleza que es descriptible (la de Cristo) no puede ser imagen de la que es indescriptible (la del Padre), ya que los arrianos tenían el convencimiento de que Cristo resucitado era de naturaleza inferior al Padre, Hilario vuelve a enraizar el tema de la imagen en la naturaleza divina del Hijo. El obispo de Poitiers va a descartar de nuevo que la imagen se halle en lo visible al dar una solución fundamentada en el matiz de invisibilidad que ofrece san Pablo: Cristo es Imagen en cuanto invisible, del Dios invisible ya que no se puede reflejar una naturaleza invisible en una sustancia visible.

«Así dicen (los arrianos) del Dios que es imagen viva del Dios viviente (cfr. 2Co 4, 4), forma (cfr. Flp 2, 6) perfecta de su naturaleza bienaventurada, Hijo único de la sustancia que no puede nacer, que no puede poseer la verdad de la imagen del Padre si no tiene la gloria perfecta de su bienaventuranza y no refleja la expresión plena de su naturaleza. Pero si el Dios unigénito es la imagen del Dios que no puede nacer, en él habita la realidad plena y total de su naturaleza, mediante la cual es imagen verdadera del Padre. El Padre es poderoso; pero, si el Hijo es débil, ya no es imagen del poderoso. El Padre es bueno; pero, si el Hijo posee una divinidad de distinto género, la naturaleza del malo no puede reproducir la imagen del bueno. El Padre es incorpóreo; en cuanto a su divinidad, está circunscrito a un cuerpo, el que es corpóreo ya no será la forma del incorpóreo. El Padre es inefable; si las palabras pueden abarcar al Hijo, la naturaleza que puede describirse no puede ser imagen de la que es indescriptible. El Padre es verdadero Dios; si el Hijo es un Dios falso, el que es falso no será la imagen del verdadero. Y el Apóstol no dice de él que sea imagen en parte ni que tenga la forma de Dios en parte; sino que afirma que es imagen del Dios invisible y la forma de Dios. No puede el Apóstol afirmar más expresamente que en el Hijo de Dios está la naturaleza divina que diciendo que Cristo es la imagen de Dios invisible (cfr. Col 1, 15) en lo que Dios tiene de invisible, pues no podría reflejar la imagen de la naturaleza invisible en una sustancia visible»²¹.

El obispo de Poitiers se va fijando en varias propiedades del Padre para afirmar que se dan en el Hijo por su naturaleza divina y así en todas estas propiedades se ve que el Hijo es imagen del Padre. Están de nuevo presentes los temas de la distinción y de la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, pero sobretodo se vuelve a ver que de nuevo Hilario une mucho el motivo de la imagen con el de la genera-

ción. Los dos motivos se integran para demostrar la perfecta igualdad del Hijo respecto al Padre. Cristo es imagen de Dios, en cuanto es su Hijo. «Esto implica que es imagen no inanimada sino viviente; imagen que implica perfecta y total adecuación al modelo, reproducción perfecta»²². Por tanto, tal imagen debe poseer todas las prerrogativas del modelo y en el mismo grado²³ de excelencia²⁴.

San Hilario afirma que la naturaleza refleja una imagen. En el caso de Dios, su naturaleza divina refleja la imagen de Dios. Así cuando el apóstol afirma que Cristo es la Imagen de Dios, lo que está diciendo es que en el Hijo está la naturaleza divina y por lo tanto es Dios verdadero. De este modo el Hijo es Imagen por su naturaleza divina, y Cristo es Imagen en cuanto es el Hijo.

El mismo tema del nacimiento eterno del Hijo que constituye el fundamento de la Imagen, lo aborda Hilario al tratar de la cuestión de la semejanza en el Hijo con respecto al Padre²⁵. El Hijo es perfecta imagen del Padre, por la verdad de la semejanza.

«Hemos recorrido, hermanos queridísimos, todas las definiciones de fe de los obispos orientales hechas públicas, que establecieron contra la herejía recientemente manifestada, habiendo convocado entre ellos un sínodo²⁶. Y nosotros, por cuanto hemos podido, hemos modelado el discurso de nuestra exposición para comprender el sentido, sirviéndonos más de los dichos de ellos, que tomando en consideración autores de dichos extraños con los cuales estos determinan contra la inaudita y blasfema impiedad estas decisiones de su conciencia y de la doctrina ya de tiempo adquirida, empujaron a aquellos, que habían compuesto esta herejía en Sirmio o que la habían acogido, a firmar tales decretos confesando la propia ignorancia: en donde el Hijo es perfecta imagen del Padre; en donde bajo la propiedad de la imagen sin diferencias, el Hijo no es aniquilado con blasfemo engaño, para que sea el Padre; en donde el Hijo predicado imagen del Padre por la verdad de la semejanza, de la sustancia del Padre, del cual es imagen, no difiere por la diversidad de sustancia; en donde a causa de la vida poseída por el Padre y recibida por el Hijo, el Padre no tiene nada de diferente en la sustancia, indicada como el término de la vida, que el Hijo ha recibido para poseer; en donde no es criatura el Hijo generado, más bien de la naturaleza del Padre es indistinta sustancia; en donde como el conjunto de las cualidades entre el Padre y el Hijo es sin diferencias, así ninguna diversidad entre ellos sufre la esencia; en donde el Padre, al generar al Hijo, nada de sí degenera en él por diversidad de naturaleza; por el hecho que en nada difiere en los dos la semejanza de naturaleza, sin embargo la propiedad de la semejanza rechaza la unidad de los nombres personales, casi que el único que subsiste sea aquel que es dicho y Padre e Hijo; por el hecho que es lla-

mado piadosamente tanto el enviante Padre como el enviado Hijo; en nada entre el Padre y el Hijo, esto es, entre enviado y enviante, se distingue la esencia; la verdad del nombre paterno no está contenida en el interior de los tiempos; el Hijo no es posterior al Padre en el tiempo; más allá de todo tiempo el nacimiento perfecto no admite en sí error de la innascibilidad»²⁷.

Hilario al resumir la exposición de fe de los orientales defensores del *homoousios* ve y llega a las siguientes conclusiones: entre el Padre y el Hijo no hay diversidad en su esencia, ni en su naturaleza. El Hijo no difiere por la diversidad de sustancia (del Padre); el Padre posee la vida mientras que el Hijo la recibe; el Hijo no es una criatura, es de la misma naturaleza que el Padre e indistinta sustancia; y por último, que el Hijo es perfecta imagen del Padre, por la verdad de la semejanza.

En síntesis, el fundamento de la imagen es el nacimiento. El Hijo es Imagen por ser Hijo y es también el primogénito de toda criatura, es decir, el Hijo es Imagen por su nacimiento eterno del Padre, nacimiento que muestra la identidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo y a la vez la distinción de Personas. Además para Hilario el Hijo refleja y reproduce de la manera más perfecta todo lo que hay en el Padre, poder, fuerza, naturaleza. El Hijo es Imagen del Padre por la verdad de la semejanza que se da en el Hijo con el Padre, por tener la misma sustancia que el Padre, sustancia indicada como término de la vida que el Hijo ha recibido del Padre. Cuando Hilario refiere a Cristo el término imagen, lo hace en tanto el Hijo es Imagen, no en tanto que el término Imagen se pueda aplicar a la Humanidad de Cristo. En definitiva, es en cuanto invisible (en cuanto Dios, en cuanto Hijo) que Cristo es Imagen y es en ser Dios que Cristo es Imagen del Padre.

C. Significado de la Imagen

Para el obispo galo ser Imagen de Dios significa que todas las cosas son creadas en Cristo, por medio de Cristo, de este modo la imagen va unida al poder²⁸. Hilario establece «un paralelismo entre la habitación del Padre en él (en Cristo) y la reconciliación del mundo en él. Es Dios Padre quien en Cristo reconcilia el mundo consigo»²⁹. Estas son las palabras del obispo de Poitiers:

«¿Te vas dando cuenta de lo que significa ser imagen de Dios? Que todas las cosas son creadas en él por medio de él. Y ya que todo es creado en él, debes también darte cuenta de que aquel cuya imagen es, pues

crea por su propio medio lo que se crea en él mismo, como por medio de él son reconciliadas en él todas las cosas. Y ya que son reconciliadas en él, debes reconocer que él es por su naturaleza uno con el Padre, que en él reconcilia consigo todas las cosas. Y, puesto que son reconciliadas todas las cosas por medio de él, reconoce que él reconcilia en sí con el Padre lo que reconcilia por medio de él. Pues el mismo apóstol dice: “Todas las cosas proceden de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos dio el ministerio de la reconciliación, pues Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo” (2Co 5, 18s). Compara con estas palabras todo el misterio de la fe evangélica. Aquel que es visto cuando él es visto, obra cuando él obra, habla cuando él habla, es el mismo que reconcilia consigo cuando él reconcilia»³⁰.

De esta forma el poder creador y reconciliador denotan en la Imagen su naturaleza divina. Y por su naturaleza divina el Hijo es uno con el Padre, y así el Padre igual que crea en Cristo y por medio de Cristo todas las cosas, también las reconcilia consigo en Cristo y por medio de Cristo.

Se exponen a continuación dos ejemplos concretos en donde Hilario ve el tema del Hijo «Imagen de Dios» estrechamente ligado a la actividad creadora del Hijo. El primero es un texto que, igual que el anterior, está asociado al contexto de la polémica arriana donde «se comprende que Hilario rechace todo lo que implicaría que “la Imagen” que es el Hijo (Col 1, 15) sea inferior a aquel del que él es Imagen»³¹. El obispo de Poitiers defiende la imposibilidad del hombre de comprender el poder de Dios, que se refleja en el mundo visible con los milagros³², y precisamente los milagros constituyen signos de la divinidad de Cristo³³. En este contexto Hilario asocia el ser la Imagen a la actividad creadora. Estas son sus palabras:

«Nada tienen de lisonja las obras divinas, ni hay en Dios simulación alguna para complacer y engañar. Estas obras del Hijo de Dios no han nacido del deseo de ostentación, pues aquel al que sirven innumerables millones de ángeles (cfr. Mt 26, 53) no engañó al hombre. ¿Cómo iba a necesitar de lo nuestro aquel por medio del cual existe todo lo que tenemos? ¿Acaso pedía honor de nosotros, que unas veces estamos atontados por el sueño, otras cansados del desenfreno nocturno, otras llenos de remordimiento después de las contiendas y matanzas que hacemos durante el día, otras borrachos después de los banquetes, aquel al cual los arcángeles y las dominaciones, los principados y las potestades, sin sueño, sin cuidado ninguno, sin pecado, alaban en el cielo con voces eternas e incansables? Y lo alaban porque él, imagen del Dios invisible (cfr. Col 1, 15)³⁴, creó en sí todas las cosas, hizo los siglos, afirmó los cielos, puso orden a los astros,

fundó la tierra, sumergió los abismos; y el mismo, una vez que nació después como hombre, venció la muerte, rompió las puertas del infierno, adquirió un pueblo como heredero suyo, llevó la carne desde la corrupción a la gloria de la eternidad³⁵. Nada necesitaba, por tanto, de nosotros para que tuviera que hacer ante nuestra vista estas obras inenarrables e ininteligibles, como si debieran honrar a alguien a quien le hace falta la alabanza. Por el contrario, Dios, que previó el error de la maldad y de la insensatez humanas y sabía que nuestra infidelidad había de llegar hasta el atrevimiento de juzgar acerca de las cosas divinas, venció nuestra audacia con estos ejemplos, que iban a suscitar perplejidad»³⁶.

En el segundo ejemplo Hilario va a utilizar el argumento del Hijo Imagen de Dios unido al poder creador para defender que las cosas que existen son creaciones de Dios y no provienen de un casual evolutivo, ni son seres que hay que admirar como dioses, porque en la creación nada es fortuito y nada tiene una virtud propia porque todo lo que tiene la creación lo ha recibido de Dios³⁷.

«En lo dicho (en el Salmo que acabo de citar, Salmo 148), se enseña también esto que por una parte aclaró ya el Génesis y por otra fue testimoniado por los Evangelios y predicado por el Apóstol: por el mandato de Dios todas las cosas empezaron a existir, pero no por sí mismas, como si aquella misma materia existiese como tal a fuerza de someterse cuando se le mandó ser y subsistir. Por el contrario, todo ha sido creado por el mandato (de Dios) y por la palabra del que hablaba comenzaron a ser todas las cosas. Pues así habló el Génesis: “Y dijo Dios... y Dios hizo” (Gn 1, 6). Y ahora afirma el profeta: “dijo y fueron hechos” (Sal 148, 5). Pues no mandó (Dios) a Sí mismo para que fuesen sino que fueron hechas cuando habló. Han sido hechas por Aquél de quien el evangelista testimonió: “Todas las cosas han sido hechas por él y sin Él nada ha sido hecho” (Jn 1, 3) y el apóstol añade: “el que es imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura” (Col 1, 15), y el apóstol dice: quien es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades; absolutamente todo fue creado por él y para él (Col 1, 15-16)»³⁸.

El obispo de Poitiers quiere mostrar que todas las criaturas fueron hechas por el Hijo. La frase «pues no mandó (Dios) a Sí mismo para que fuesen sino que fueron hechas cuando habló», significa que Dios sacó las cosas de la nada y no que las cosas salieron de Dios como si se tratase de un panteísmo. Como se puede ver, Hilario combate una doctrina evolucionista quizá de origen gnóstico que recuerda a la que

condenaba Tertuliano (véase el capítulo dedicado a Tertuliano) contra Hermógenes.

En síntesis, ser Imagen de Dios significa que todas las cosas son creadas en Cristo y por medio de Cristo, de este modo la Imagen va unida al poder creador y redentor que denotan la naturaleza divina de la Imagen. Dos ejemplos de ello lo constituyen los milagros que hizo Cristo en la tierra y la creación de todas las cosas por la Palabra, que es la Imagen de Dios invisible. De esta manera debajo de la Imagen en Cristo, subyace que la Imagen es el Hijo, o sea que es Dios.

D. Condiciones de la Imagen

Ya se ha visto cómo Hilario defiende que el Hijo es Dios verdadero y demuestra que es Imagen del Padre por medio de su nacimiento del Padre. Ahora³⁹ va a abordar el tema de que la imagen muestra que entre el Padre y el Hijo hay una distinción real, no sólo de nombre.

El obispo de Poitiers toma pie del primer canon del Concilio de Ancira para definir lo que es la imagen e indicar cuáles son las condiciones que debe cumplir la imagen. Según Simonetti en el texto que se va a ver a continuación, Hilario fuerza el concepto imagen hasta implicar la completa igualdad entre el Padre y el Hijo⁴⁰. Con esta base se entiende más la definición que el obispo galo da de la imagen: la imagen es la semejanza representada e indistinta de una cosa que debe ser igualada a otra. De ahí se deduce el carácter dinámico, vivo que tiene el concepto imagen para Hilario.

«I. “Si uno, oyendo que el Hijo es imagen de Dios invisible, dice que la imagen de Dios y Dios invisible son la misma persona, como no confesando de verdad al Hijo, sea anatema”. —Viene rechazada la afirmación de cuantos quieren predicar el Padre y el Hijo sólo como nombres; ya que toda imagen es sin diferencia respecto de aquel del cual es co-imaginada (representada con) la especie. Nadie en efecto es imagen de sí mismo, pero es necesario que la imagen muestre a aquel, del cual es imagen. La imagen por tanto es la semejanza representada o reconocida e indistinta de una cosa que debe ser coigualada a otra. Por consiguiente está el Padre, está también el Hijo, ya que imagen del Padre es el Hijo; y aquel que es imagen, para que sea imagen de la cosa, es necesario que en sí tenga la especie y la natura y la esencia del artífice, por el hecho de que es imagen^{41,42}».

En cuanto a los requisitos, establece una clara condición que debe cumplir la imagen para serlo: la imagen debe tener la especie, la natu-

raleza y la esencia del autor. Y a la vez, la imagen no difiere respecto del modelo del que es representada la especie. Hilario ve que el Hijo cumple todos estos requisitos y, aunque no aparece aquí explicitado, el motivo es por su nacimiento del Padre.

En este mismo libro, pero más adelante, Hilario vuelve a centrar la argumentación referente a la Imagen en el tema de la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo. El Hijo es Imagen pero esto no implica una semejanza por esencia respecto del Padre, sino más bien al contrario reafirma que el Hijo y el Padre son de la misma sustancia ya que el Hijo no es semejante al Padre por el género sino que por la especie y la naturaleza es de esencia semejante.

Efectivamente los homeosianos defendían la *esencia semejante*, sin embargo Hilario sobre la base del canon tercero del Concilio de Ancira en el año 358, va a seguir profundizando en esta argumentación hasta llegar a afirmar que la semejanza entre el Hijo y el Padre no admite diversidad de sustancia, es más, se puede decir que son semejantes precisamente gracias a que tienen la misma esencia.

«III. “Y si uno, oyendo que el unigénito Hijo es semejante al Dios invisible, no dice que es Hijo por esencia aquel que es imagen de Dios invisible, del cual se entiende que es imagen también según la esencia: casi para afirmar que no es verdaderamente Hijo, sea anatema”. (*El Hijo por esencia no es semejante del Padre, por el hecho de que es imagen*)⁴³. —No distinta y no semejante es confirmada la naturaleza. Siendo de hecho el unigénito Hijo de Dios también imagen del Dios invisible, es necesario que por la especie y la naturaleza sea de esencia semejante. ¿De qué modo de hecho que entre el Hijo y el Padre se distingue la naturaleza de un género indiferenciado, cuando en aquellos bienes que son propios del Padre, la gloria, la virtud, la potencia, la invisibilidad, la esencia, el Hijo subsistente consiste por la naturaleza en él generada? Y así en estos bienes paritarios de la divinidad se entiende que no es aquel menor, por ser Hijo, ni este mayor, por ser Padre: ya que el Hijo es co-imaginado al Padre por la especie, y no es semejante en el género, desde el momento que la semejanza del Hijo generado por la sustancia del Padre no admite diversidad de sustancia, y cual y cuan grande es la forma de la divinidad paterna el Hijo e imagen del Dios invisible toda la acoge en sí: y esto verdaderamente es ser Hijo, es decir haber recibido la verdad de la forma paterna con perfecta semejanza de la naturaleza en sí es co-imaginada»⁴⁴.

Ser Imagen es ser Hijo del Padre, esto es, haber recibido la verdad de la *forma paterna*⁴⁵ con perfecta semejanza de la naturaleza, tener la misma naturaleza que el Padre.

En resumen, a lo largo de este epígrafe en el que se ha tratado de las condiciones que debe cumplir la Imagen, se ha visto que el concepto imagen en Hilario es dinámico por definirlo como la semejanza representada e indistinta de una cosa que debe ser igualada a otra y por tanto puede llegar a implicar (si se fuerza el concepto) la completa igualdad entre el Padre y el Hijo. Las condiciones que debe cumplir la imagen son que debe tener la especie, la naturaleza y la esencia del autor. Estas condiciones se dan en el Hijo respecto del Padre. Además ha vuelto a quedar reflejado que ser Imagen es tener la misma naturaleza que el Padre, es ser Hijo del Padre, por tanto es el nacimiento del Padre el que posibilita que se den las condiciones para que el Hijo sea la Imagen.

E. Implicaciones y consecuencias de la Imagen

Para profundizar más en el núcleo de la Imagen, es decir en la cuestión de la sustancia del Hijo contra los arrianos, Hilario va a detenerse a tratar lo que parece sólo una cuestión terminológica pero que es la base de la controversia. Así el obispo galo trata el tema de la esencia y la sustancia en el inicio del comentario a la blasfemia compuesta por medio de Osio y Potamio en Sirmio en el año 357, antes de comentar los cánones del Sínodo de Ancira del año 358⁴⁶ que los homeousianos propusieron en reacción a la confesión de fe en Sirmio el año 357 muy abierta al arrianismo⁴⁷.

«Esencia y sustancia. El Sínodo de Ancira del año 358. Producidas pues tales y tantas graves profesiones de impiedad, en oposición los obispos orientales nuevamente reunidos fueron los autores de las siguientes definiciones de sentencias. Pero ya que entre nosotros es necesario el uso de los términos esencia y sustancia, es necesario saber qué cosa significa esencia, para que no ocurra que, cuando hablaremos de la realidad, ignoremos el contenido de las palabras. Esencia es aquello que es, o bien por quien es, y que subsiste en aquello que es. Podrá ser llamada esencia, y naturaleza, y género, y sustancia de cualquier cosa que se quiera, pero propiamente es llamada esencia, ya que es siempre. La cual es también sustancia, porque la cosa que es, es necesario que subsista en sí misma; pero cualquier cosa (que)⁴⁸ subsiste, sin duda es necesario que permanezca en el género o naturaleza o sustancia. A lo que entonces decimos que esencia significa la naturaleza o el género o la sustancia, la entendemos de aquella realidad que en todas estas subsiste siempre. Ahora, pues, examinemos las definiciones de fe prescritas por los orientales»⁴⁹.

El obispo de Poitiers define lo que es la esencia y dice que esencia es lo que algo es y es siempre, lo que subsiste en sí mismo y permanece siempre en las cosas. De ahí se desprende que el Padre y el Hijo tengan la misma esencia, naturaleza, género, o sustancia (para Hilario todos estos términos son sinónimos).

Hecho este inciso terminológico, se abordan a continuación las implicaciones y consecuencias que tiene el ser la Imagen. Hilario define que el Padre y el Hijo son un solo Dios en el que se da distinción. Precisamente el concepto que distingue y relaciona al Padre y al Hijo para el obispo de Poitiers es la imagen.

«Oyes: Yo y el Padre somos una sola cosa (Jn 10, 30). ¿Por qué cortas y separas al Hijo del Padre? Son una sola cosa, es decir, son aquel que es y aquel que de él ha nacido y que nada tiene que no esté también en aquel de quien tiene el ser. Cuando oyes decir al Hijo: Yo y el Padre somos una sola cosa, procura acomodar la realidad de las personas⁵⁰. Permite al que engendra y al engendrado la expresión de lo que son. Son una sola cosa, de la misma manera que son el que engendra y el engendrado. ¿Por qué eliminas la unidad de naturaleza, por qué niegas la verdad? Oyes: “El Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10, 38). Y las obras del Hijo dan testimonio de esto por lo que respecta al Padre y por lo que respecta al Hijo. No introducimos un cuerpo en otro según nuestro modo de razonar, ni lo vertemos como el agua en el vino, sino que confesamos en ambos la misma semejanza en el poder y la misma plenitud de la divinidad. Pues el Hijo todo lo recibió del Padre (cfr. Mt 11, 27) y es la forma de Dios y la imagen de su sustancia (Hb 1, 3). Las palabras “imagen de la sustancia” sirven para distinguir a aquel que tiene su ser de aquel que es⁵¹, sólo por lo que respecta a la fe en su subsistencia personal, pero no para que se piense en una diversidad de naturaleza. El que el Padre esté en el Hijo y el Hijo en el Padre, significa la plenitud de la divinidad en el uno y en otro, pues el Hijo no supone una disminución del Padre ni ha nacido imperfecto del Padre. ...No te atrevas a tocarlo, ni a profanarlo, ni a corromperlo. No te apartes del significado natural de los nombres, mantente en la confesión del Hijo. No quiero que caigas en la adulación adorando al Hijo por tu cuenta; es suficiente que te contentes con las cosas que están escritas»⁵².

De este modo para Hilario, una consecuencia de que al Hijo se le aplique el término de Imagen es que, dicho término constituye un indicador de la distinción entre el Padre y el Hijo y a la vez una muestra de que son un único Dios. Así «el tema paulino de la imagen permite subrayar no sólo la igualdad del Padre y del Hijo, sino su distinción real. No se puede obtener la imagen sin un término distinto

al cual se relacione»⁵³. No son idénticos, no son iguales ya que entre ellos hay distinción. Es en ese sentido en el que se ha de entender que el Hijo sea Imagen del Dios invisible.

En síntesis, el término imagen, como se ha visto también en epígrafes anteriores, constituye para Hilario un indicador de la igualdad entre el Padre y el Hijo, por tener la misma esencia, naturaleza, género o sustancia pero a la vez también un indicador de su distinción ya que el Padre y el Hijo no son idénticos.

F. Misión de la Imagen

Si de algún modo es posible hablar de la misión de la Imagen, se puede decir que san Hilario la ve en la tarea que tiene el Hijo de mostrar o dar a conocer al Padre. Concretamente en su hilo argumental el obispo de Poitiers se fija en las personas que tuvieron fe en la divinidad de Cristo. Los hombres que reconocieron en Cristo al Hijo de Dios, se sirvieron para ello del poder de la naturaleza de Cristo, es decir se dieron cuenta de su divinidad por las obras divinas que realizaba. Una vez captado esto, percibieron que lo que hizo Cristo fue dar a conocer al Padre como su origen. Por tanto al Hijo le sirve su condición de Imagen para mostrar que es el Hijo o sea, para dar a conocer al Padre por su nacimiento, pero siendo Él mismo la forma y la Imagen del Dios invisible (Col 1, 15).

Aunque ya se ha presentado el siguiente texto con motivo del epígrafe del *fundamento de la Imagen*, ahora es oportuno fijarse en la finalidad del ser Imagen. Comentando Jn 4, 35 Hilario dice:

«Cristo mandó levantar los ojos de la inteligencia para contemplar la felicidad de los frutos perfectos; de la misma manera dice ahora: “El que me ve, ve también al Padre” (Jn 14, 9), pues su ser carnal, nacido del parto de la Virgen, no sirve para que se contemple en él la forma (cfr. Flp 2, 6) y la imagen de Dios (cfr. Col 1, 15)⁵⁴, ni tampoco sirve de modelo el aspecto de la humanidad que ha asumido para ver la naturaleza del Dios incorpóreo. Pero se ha reconocido a Dios en él si es que algunos han reconocido a Cristo, por el poder de su naturaleza. Y el reconocimiento del Hijo de Dios asegura que sea reconocido también el Padre, pues es de tal modo imagen suya, que no es diverso en el género⁵⁵, sino que lo da a conocer como su origen. Pues las restantes imágenes, hechas de diversos metales, colores, sustancias o modos, reproducen la apariencia exterior de aquellos a quienes corresponden. Pero ¿acaso se pueden equiparar como imágenes verdaderas las cosas inanimadas o los vivientes, o las figuras pin-

tadas, esculpidas o fundidas a lo que ha nacido? Pero el Hijo no es imagen del Padre (2Co 4, 4; Col 1, 15) de esta forma, porque es la imagen viviente de un viviente; y por haber nacido de él no posee una naturaleza diversa; y al no ser en nada distinto de él tiene el poder de aquella naturaleza de la que no es diverso. Su condición de imagen sirve para esto, para que el nacimiento del Dios unigénito dé a conocer al Padre, pero lo dé a conocer siendo él mismo la forma y la imagen del Dios invisible (Col 1, 15). Y no pierde la semejanza que va unida a la naturaleza divina porque no carece del poder de la naturaleza»⁵⁶.

Otro ejemplo de la misión que tiene la Imagen se encuentra en el *De Synodis* donde Hilario recoge y comenta el texto del Sínodo de Ancira que va contra la confesión de fe del Sínodo de Sirmio del 357⁵⁷ que hicieron los herejes de tendencia anomea. En este caso se afirma la distinción personal entre el Padre y el Hijo contra los sabe-
lianos⁵⁸.

«I. “Si uno, oyendo que el Hijo es imagen de Dios invisible, dice que la imagen de Dios y Dios invisible son la misma persona, como no confesando de verdad al Hijo, sea anatema”. (*El Hijo, en cuanto imagen, no sólo de nombre es distinto del Padre*)⁵⁹. —Viene rechazada la afirmación de cuantos quieren predicar el Padre y el Hijo sólo como nombres; ya que toda imagen es sin diferencia respecto de aquel del cual es co-imaginada (representada con) la especie. Nadie en efecto es imagen de sí mismo, pero es necesario que la imagen muestre a aquel, del cual es imagen»⁶⁰.

Hilario comenta que para que algo sea imagen, es necesario que contenga la especie, la naturaleza y la esencia del artífice, y ve que el Hijo tiene todo esto por su nacimiento del Padre.

Por tanto, como resumen se puede decir que la misión de la Imagen es mostrar que es el Hijo, o lo que es lo mismo, dar a conocer al Padre por su nacimiento, y esto es lo que lleva a cabo Cristo con sus obras.

G. Modo de ser Imagen: no físico

Dado que algunos de los textos que se exponen en este epígrafe los ha comentado Simonetti, recoger su interesante reflexión va a ser de gran utilidad tanto en el planteamiento y desarrollo de la cuestión aquí tratada, como en la conclusión o síntesis del epígrafe en la que como siempre se tienen en cuenta todos los elementos que han apare-

cido en él. Simonetti se plantea la siguiente pregunta: ¿De qué modo ejercita Cristo imagen su función peculiar, es decir en qué modo Cristo da a conocer al Padre al mundo? Para responder recuerda que en el pensamiento, desde Platón en adelante, la imagen ha sido concebida como entidad intermedia entre Dios y el mundo, concepción que parece indicar un aminoramiento de la imagen con relación al modelo⁶¹.

En el cristianismo de los siglos II y III, la función intermediaria de Cristo imagen se entendió diversamente. Ireneo vio la imagen de Dios en el Verbo encarnado, en el sentido de que el cuerpo del hombre sería creado por Dios según el modelo preexistente del cuerpo que habría sido asumido por Cristo. Otros veían que la imagen de Dios era el Logos. De ahí que algunos hayan visto en las teofanías del Antiguo Testamento al Hijo, entre ellos Hilario y Novaciano. Es significativo ver de todas maneras que Hilario en el *De Trinitate* 4-5 habla mucho de las teofanías del Antiguo Testamento refiriéndolas al Hijo, pero no habla del Hijo como imagen. A Orígenes aunque relaciona a Cristo imagen con la naturaleza del Hijo, siempre le queda un matiz de tinte subordinacionalista. Sin embargo en el tiempo de Hilario este subordinacionismo residual no se podía aceptar por la disputa que existía contra los arrianos. Por esto los antiarrianos se esforzaban por liberar el concepto de imagen de toda noción que implicase inferioridad respecto al modelo. Así Hilario habla de imagen no sólo invisible como el modelo sino también incomprensible; no sólo consustancial con el modelo sino también dotada, en el mismo grado de todas sus perfecciones y prerrogativas. Pero entonces, una vez depurado el motivo de la imagen del subordinacionismo que implícitamente parecía tener conectado, la funcionalidad misma del motivo de la imagen parecía comprometida. Según Simonetti, ha sido mérito de Hilario intuir esta dificultad y resolverla sin comprometer la igualdad del Hijo respecto del Padre contra los arrianos⁶².

¿Cuál es la función de Cristo imagen? Simonetti anota que «es superfluo subrayar que la acción de revelar al Padre realizada por el Hijo en cuanto hombre no podía ser considerada suficiente para agotar la función de Cristo imagen, ahora conectada con la naturaleza del Hijo»⁶³. La respuesta a esta pregunta es lo que se intenta desarrollar en este epígrafe, proponiendo como solución que Cristo da a conocer al Padre al mundo por medio de sus obras que manifiestan su naturaleza divina igual en todo al Padre⁶⁴, no por medio de sus rasgos corporales.

De este modo el obispo de Poitiers por medio de diferentes textos bíblicos da una serie de razones que muestran la unidad de naturaleza

entre el Padre y el Hijo, a causa del nacimiento del Hijo, que no hace de éste un segundo Dios⁶⁵. El Hijo es la Imagen y el Padre es el Modelo, ambos con identidad de naturaleza espiritual. Hilario expone con claridad que el Hijo no es Imagen al modo físico, como ocurre en las imágenes en donde se graba el plomo o la cera⁶⁶. He aquí sus palabras:

«No pelagra la unidad de la fe por el hecho de que haya múltiples predicaciones. El evangelista había enseñado esta palabra del Señor: “El que me ve, ve también al Padre” (Jn 14, 9). Pero ¿acaso Pablo, doctor de las gentes, ignoró o se cayó la fuerza de la palabra del Señor cuando dijo: El que es imagen de Dios invisible? (Col 1, 15). Pregunto si hay una imagen visible del Dios invisible y si el Dios invisible se puede hacer visible mediante la imagen de una forma determinada, pues es preciso que la imagen reproduzca la figura de aquel de quien es imagen. Por consiguiente, los que pretenden que el Hijo tenga otra naturaleza de otro género deben determinar cómo quieren que el Hijo sea la imagen del Dios invisible. ¿Acaso una imagen corpórea y visible, que vaya de un lugar a otro en movimiento y marcha continua? Pero recuerden que, según los evangelios y los profetas, Cristo es Espíritu y Dios es Espíritu. Si pretenden circunscribir a este Cristo Espíritu a los límites de un cuerpo definido, este ser corpóreo no será imagen del Dios invisible ni tampoco la limitación definida será expresión del que es infinito^{67,68}».

Por tanto, la Imagen de Dios invisible no es imagen en el sentido de poderse circunscribir a un cuerpo limitado, no porque no pueda, sino porque su ser Imagen supera con mucho esa manera de ser imagen. La imagen en el Hijo indica su naturaleza espiritual, que es idéntica a la del Padre, es decir su naturaleza divina⁶⁹.

Visto ya que el Hijo es Imagen en tanto que su naturaleza es espiritual y divina, así es Imagen del Dios invisible, no al modo en que una cosa puede ser imagen de otra por la apariencia externa, Hilario extrae una consecuencia de todo ello: son las obras de Cristo las que reflejan su naturaleza. De este modo para el obispo galo, el poder que Cristo manifiesta es lo que le constituye en Imagen del Padre, y en concreto su poder creador:

«Pero el Señor no nos dejó en la duda: “El que me ve, ve también al Padre” (Jn 14, 9). Tampoco el Apóstol se cayó sobre quien es el que “es imagen del Dios invisible” (Col 1, 15), pues el Señor había dicho: “Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis” (Jn 10, 37); enseñaba con estas palabras que se veía al Padre en él porque hacía sus obras, para que el conocimiento del poder de su naturaleza mostrara la naturaleza del

poder conocido. Por lo cual, el Apóstol, al explicar que Cristo es la imagen de Dios, dice: “El que es imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en él han sido creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades. Todo ha sido creado por medio de él y en él, y él existe antes que todos, y todo tiene consistencia para él. Y él mismo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga él la primacía; porque plugo a Dios que en él habitara toda la plenitud y que todo fuera reconciliado para él por medio de él” (Col 1, 15-20). Por lo tanto, es imagen de Dios por el poder de estas obras⁷⁰. Pues ciertamente el que es creador de las cosas invisibles no necesita, por su naturaleza, ser imagen visible del Dios invisible. Y se dice que es imagen del Dios invisible para que no se considere que es imagen de su forma⁷¹ más que de su naturaleza, pues se ha de reconocer que posee la naturaleza divina por el poder de su naturaleza, no por su condición visible⁷².

En relación con este texto Simonetti comenta que «para definir en qué modo Cristo sea la imagen de Dios, Hilario recurre a Juan 16, 37 “*Si non facio opera Patris mei, nolite mihi credere*” y luego sobretudo al entero contexto de Col 1, 15 ss; donde se contiene la definición paulina de Cristo imagen de Dios, y así finalmente consigue dar a la fórmula paulina un contenido que implique no reproducción débil de la mera apariencia del modelo, sino reproducción perfecta de su naturaleza: si conocemos a Dios en Cristo y si Cristo cumple las obras del Padre, esto quiere decir que Cristo hace conocer al Padre, y por tanto constituye su imagen, precisamente en cuanto es el artífice de sus obras en orden al mundo creado⁷³. Hilario está aquí bajo una línea interpretativa de la imagen que no había sido muy valorada por la especulación precedente, aunque Orígenes la había puesto de relieve⁷⁴.

Por tanto Cristo mostraba al Padre por medio de sus obras que hacían ver el poder de su naturaleza y así confirmaban que su naturaleza era divina. Hilario concretamente relaciona la Imagen en Cristo con su poder creador, idea que vuelve a tocar en el *De Trinitate* 8, 50⁷⁵ pero añadiéndole a la actividad creadora, su actividad redentora.

Respecto al modo en que la Imagen lleva a cabo su misión, Hilario vuelve a algunas ideas del *De Trinitate* 8, 48-49 al escribir *De Trinitate* 8, 50-51, sobre los que comenta Simonetti que «Hilario se sirve del segundo concepto paulino, *primogénito*, para dar al motivo de la imagen contenido y funcionalidad compatibles con las exigencias de la polémica contra los arrianos y con los progresos que había alcanzado la especulación sobre la relación Padre-Hijo. No se contenta

con unir imagen con primogénito sino que se fija en todo el texto de Col 1, 15-20, lo que le permite hacer una consideración doble: por un lado Pablo recalca la acción de Cristo en orden a la creación del mundo, por otro resalta la acción de Cristo en orden a la redención del mundo, estando ambas razones muy relacionadas ya que el mundo ha sido reconciliado por quien ha sido creado»⁷⁶.

Y continúa Simonetti, «el motivo de la imagen está propiamente conectado, por respeto a Col 1, 15, con la primera de las dos actividades de Cristo: Cristo es la imagen de Dios en cuanto primogénito de toda la creación. Hilario contrapone la imagen invisible de Dios al cuerpo asumido para nuestra redención. Por otra parte, si la función de la imagen es la de revelar a Dios al mundo, en ésta entra implícitamente también, la obra redentora de Cristo: como Creador, reconocemos en el Hijo la naturaleza de aquel de quien es imagen, análogamente, cuando Cristo reconcilia en sí el mundo, reconocemos en Él la naturaleza del Padre que, unido a Él, por medio suyo se reconcilia con el mundo»⁷⁷.

Simonetti acaba diciendo que «la unidad de naturaleza que une el Padre al Hijo permite reconocer al Padre en todas las obras del Hijo: de este modo el motivo paulino de Cristo imagen de Dios conserva toda su funcionalidad, sin implicar una subordinación de la imagen respecto al modelo: es más, precisamente porque el Hijo es perfectamente igual al Padre, en su acción nosotros podemos reconocer la presencia del Padre»⁷⁸.

Otro ejemplo de que Cristo es la Imagen de Dios invisible por el poder de sus obras y no según cuerpo físico, se encuentra en la defensa que san Hilario hace contra Constancio de la naturaleza divina de Cristo al discutir sobre si se daba semejanza en el Hijo respecto del Padre⁷⁹. Expone que entre el Padre y el Hijo se da igualdad de potencia, lo que indica una semejanza en el obrar del Padre y del Hijo que se pone de manifiesto al hombre, en la naturaleza idéntica de las obras del Padre y del Hijo. De este modo la manera de ser de la Imagen no es por la apariencia física de Cristo, sino que la Imagen está en el Hijo y los hombres reconocen al Hijo en Cristo al ver el poder de sus obras.

«Pero tú por ninguna parte encontrarás semejanza a propósito del Hijo: que Él sea la imagen de Dios lo dice el Apóstol, pero con un añadido de fe⁸⁰, para que tú no lo entiendas como imagen según un modelo (corporal). De hecho dice: Él es imagen del Dios invisible (Col 1, 15; cfr. 2Co 4, 4), queriendo indicar que el Hijo, imagen del Dios invisible,

por el hecho mismo de que Él también es invisible, es imagen del Dios invisible. (La Escritura) sin embargo ha atribuido al hombre la semejanza con Dios mediante la imagen, a fin que ésta no sea considerada como la verdadera naturaleza de aquel por el cual la semejanza ha sido unida a la imagen. En fin, cuando (la Escritura) indica la igualdad de potencia, muestra en el Hijo también la semejanza en el obrar; sin embargo cuando proclama un progreso en la comprensión, entonces se expresa así: “Todo aquello que hace el Padre, también el Hijo lo hace similarmente” (Jn 5, 19). Hacer similarmente habría parecido insuficiente, si no fuese hecho de manera idéntica lo que era hecho de forma similar. Y así la semejanza en el hacer viene mostrada plenamente en la naturaleza idéntica de las obras»⁸¹.

Como síntesis de todo este epígrafe respecto al modo de ser Imagen, se puede decir que el Hijo es Imagen en tanto que su naturaleza es espiritual y divina, pero lo es precisamente en tanto que invisible, es decir, en tanto que es espíritu, en tanto su naturaleza divina y no al modo en que una cosa puede ser imagen de otra por la apariencia externa. Hilario extrae como consecuencia de ello que las obras de Cristo son las que reflejan su naturaleza. De este modo para el obispo galo, es el poder que Cristo manifiesta en la creación y en la Redención, lo que le constituye en Imagen del Padre. Cristo es la Imagen de Dios invisible por el poder de sus obras y no según su cuerpo físico. El modo de ser de la Imagen no es por la apariencia física de Cristo, sino que la Imagen está en el Hijo y los hombres reconocen al Hijo en Cristo al ver el poder de sus obras, ya que sus obras muestran a los hombres que Cristo es Dios y es en ser Dios que Cristo es Imagen, no en su Humanidad Santísima. Por tanto el modo en que ejerce Cristo su misión de dar a conocer al Padre al mundo, es por medio de sus obras que muestran la igualdad de naturaleza y descartan la subordinación de la imagen respecto al modelo.

H. Cristo Imagen de Dios⁸²

1. *La centralidad de la Encarnación*

Al mirar en el índice de la tesis el capítulo referente a san Hilario, se puede ver que el obispo galo habla poco del hombre en comparación con lo que lo hace de Cristo porque el centro luminoso para él no es el primer Adán sino el segundo. Sólo Cristo permite rodear el

misterio del hombre y de la humanidad. Ireneo y Tertuliano lo habían dicho antes que él, puede ser que con más nitidez⁸³.

En este epígrafe se exponen dos textos como ejemplo del modo en que Hilario trata el tema de la Encarnación del Hijo, donde remarca que tomó un cuerpo humano igual al de todo hombre, hecho que para Hilario ya estaba prefigurado en el Antiguo Testamento. Concretamente el obispo de Poitiers en su obra *Tractatus mysteriorum*, ve en Adán —por su nombre— (1, 2), en Noé (1, 13), en la infancia de Moisés (1, 28-29) y en las acciones de Josué (2, 6-7) la prefiguración de Cristo y de sus acciones.

En primer lugar, independientemente de si aplica o no aquí el término imagen al cuerpo del hombre, aunque más bien parece que tan sólo recuerda la dignidad del hombre, sí Hilario deja claro que Cristo tomó cuerpo humano verdaderamente.

«Y el profeta no ignora los tiempos de los testimonios, él dice: ES EL MOMENTO DE ACTUAR POR EL SEÑOR; ELLOS HAN ANIQUILADO TU LEY. La ley ha sido dada a la gente bajo los testigos; cuando ella hubo sido aniquilada y rechazada por los Jueces, entonces fue el momento para el Señor de hacer lo que está contenido en la Ley. Él ha prometido en efecto en la Ley dar la “salud” a las “naciones”, tomar él mismo el cuerpo del “hombre hecho a imagen y a semejanza de Dios”, hacer don de la gracia de fe, después del aniquilamiento de la Ley. Él se ha acordado de este momento, diciendo por la mediación del profeta Isaías: “Un momento favorable, yo te he escuchado y un día de salud, yo te ayudaré” (Is 49, 8). El Apóstol, intérprete de estas palabras, escribe: “He aquí ahora el momento favorable, he aquí el día de la salvación” (2Co 6, 2); es decir: la Ley siendo aniquilada, el momento de la predicación evangélica ha llegado^{84,85}.

Parece que san Hilario al hablar de los jueces se está refiriendo por extrapolación a todos los hombres. Se trata de un texto en el que el obispo de Poitiers resalta la esperanza del Apóstol que recuerda que pese a que el hombre rechace la Ley, el momento de la predicación evangélica ha llegado porque el Señor ha cumplido con el contenido de la ley.

De este modo, después del rechazo de la Ley por los Jueces, el Señor hace lo que está contenido en la Ley y en la Ley ha prometido dar la salud a las gentes, tomar el cuerpo del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios y dar a los hombres sus dones.

En segundo lugar, el Hijo de Dios es la Imagen del Dios invisible y verdaderamente tomó carne de hombre. Hilario muestra de mane-

ra magistral la compenetración que se da en Cristo entre su condición divina y su condición humana. Todo hombre se incorpora a Cristo al asumir Él el cuerpo del hombre⁸⁶ y a la vez Cristo se da a todos los hombres por su naturaleza divina, por ser imagen de Dios invisible.

Los autores de SC comentan en relación con el texto que se presenta a continuación que «Hilario recurre a menudo al tema paulino de “la Imagen de Dios” (Col 1, 15) —Cristo en tanto que Dios— por oposición al tema de la condición de servidor (*forma serui*) —Cristo en tanto que hombre—»⁸⁷.

«En las cosas restantes se muestra ya la economía de la salvación querida por el Padre. La virgen, el parto, el cuerpo, y después la cruz, la muerte, el descenso a los infiernos, todo esto es nuestra salvación. Pues, por el bien del género humano, el Hijo de Dios ha nacido de la Virgen y del Espíritu Santo; él mismo fue su propio servidor en esta acción (cfr. Lc 1, 35)⁸⁸; con su fuerza, es decir, la de Dios, cubrió a María, sembró en ésta el comienzo de su cuerpo y estableció el principio de su vida en la carne; de tal manera que, hecho hombre, recibió en sí de María la naturaleza carnal, y, mediante la unión que se deriva de esta mezcla, fue santificado en él el cuerpo de todo el género humano⁸⁹; y así todos los hombres fueron incorporados a él por el cuerpo que quiso asumir, del mismo modo él, a su vez, se dio a todos por medio de aquello que en él es invisible. Así pues, la imagen del Dios invisible (cfr. Col 1, 15) no rechazó la vergüenza del nacimiento humano y pasó a través de todas las humillaciones de nuestra naturaleza: por la concepción, el parto, el llanto, la cuna^{90,91}.

Jefe y príncipe de la santificación de la humanidad asumida, Cristo la libra del pecado, la reconcilia con Dios, la renueva y la diviniza. «Él renueva en nosotros una vida nueva, nos transforma en un hombre nuevo, y nos integra en la carne de su cuerpo» (*Tractatus super Psalmos* 125, 6). Se intuye aquí en cierto modo que la economía de la salvación querida por el Padre «tendía» a la Encarnación del Hijo, que traería la santificación del hombre⁹².

En síntesis, para Hilario la imagen en Cristo sigue haciendo referencia a lo que en Él tiene de invisible, es decir a su ser Dios, sin embargo con la Encarnación del Hijo, Cristo ha asumido en su cuerpo de hombre a todos los hombres que fueron hechos a imagen y semejanza de Dios, y de ahí se deduce, aunque no lo dice Hilario, que desde ese momento la Imagen, el Hijo, no se puede disociar de su ser hombre y sigue el proceso natural de crecimiento de todo hombre.

La Encarnación trae al hombre la salvación, Encarnación que fue prefigurada ya en el Antiguo Testamento.

2. *La Humanidad Santísima de Cristo vive eternamente*

Si bien ya se ha visto que Cristo es Imagen de Dios para Hilario, no por su Humanidad sino por ser Dios, en este epígrafe se va a ver como el ser hombre de Cristo está muy unido a su ser Dios, es decir con el cuerpo subsiste en la naturaleza divina y con la naturaleza divina permanece en su cuerpo, que no es más que una formulación de la unión hipostática en Cristo. Sin embargo este epígrafe recoge en un primer momento la realidad de la unión en Cristo de su naturaleza humana y divina, para en un segundo momento poner el acento en la realidad del cuerpo glorioso de Cristo.

Entrando ya en materia, en un contexto de defensa de la divinidad de Cristo contra los arrianos que lo hacían de naturaleza inferior al Padre, Hilario establece el paralelo entre el Hijo que por el nacimiento del Padre posee la naturaleza divina y, a la vez, que por el nacimiento de la Virgen posee la plenitud del hombre perfecto.

«No queda lugar para dudar de que el Dios unigénito y hombre ha hecho todas las cosas por el poder de Dios y de que en el poder de Dios ha cumplido todas las cosas con la realidad de su naturaleza humana⁹³. Y tiene en sí la naturaleza del Dios potente en sus obras porque ha nacido de Dios, y la plenitud del hombre perfecto, porque ha nacido de Virgen; con la realidad de su cuerpo subsiste en la naturaleza de Dios y con la naturaleza de Dios permanece en la realidad del cuerpo»⁹⁴.

La Segunda persona de la Santísima Trinidad, el mismo que después se encarnó, hizo todas las cosas por el poder de Dios. Una vez encarnado no dejó de ser Dios y cumplió todas las cosas con el poder de Dios. Y una vez resucitado no dejó de ser hombre ya que está junto al Padre con su Humanidad.

A una conclusión similar se llega al leer el siguiente texto del *Tratado sobre los Salmos*, donde san Hilario se refiere siempre a Cristo cuando habla del hombre y describe lo que ha llegado a hacer Cristo por el hombre. El Hijo ha asumido la condición de hombre, sin dejar de ser Dios, y desde su Resurrección tampoco ha dejado de ser hombre en la gloria. La imagen va de nuevo referida al Unigénito Dios, que después asumirá la naturaleza humana.

«Es propio al modo como debemos confesar nosotros la fe (respecto a Cristo) que sea expresada (conocida) tanto la naturaleza del hombre como la naturaleza de Dios⁹⁵. Pues viniendo en forma de siervo se vació de la forma de Dios; más ¿quién pudo existir en la forma de hombre permaneciendo (a la vez) en la forma de Dios? Eliminar la forma de Dios para que quedase sólo la forma de siervo, eso no lo pudo. Él es el mismo siempre, tanto vaciándose de la forma de Dios, como asumiendo la forma de hombre porque ni aquél vaciamiento de la forma de Dios es el desaparecer de la naturaleza celestial, ni la ascensión de la forma servil es como (asumir) una naturaleza de un origen y condición innatas, dado que aquello que es asumido no es una propiedad interior (en Cristo) sino que es algo que le viene desde fuera, y eso lo expresa (el profeta) diciéndolo con las siguientes palabras: “soy pobre y sufriente y la salvación de tu faz, oh Dios, me acogió” (Sal 68, 30). Pobre es aquél que, según el apóstol, “siendo el más rico de todos, se empobreció para enriquecernos a nosotros” (2Co 8, 9). Doliente es quien, según el profeta, “por nosotros sufre dolor” (Is 53, 4). Pero a este pobre y doliente acogió aquella salvación que es la faz de Dios. Forma y faz (por un lado), y cara e imagen (por otro), no difieren entre sí. El sentido que comúnmente damos a estas palabras es el mismo en cada una de las dos (parejas de palabras). Así que acogió a este pobre en la salvación de la faz de Dios, faz que es la forma de Dios: eso es, al hombre asumido por el unigénito Dios —que es la imagen invisible de Dios— lo colocó en la vida de su eternidad, vida que significa que en Dios está la salvación, “pues toda lengua confesará que el Señor Jesús está en la gloria de Dios Padre” (Flp 2, 11), eso es: el hombre asumido (la Humanidad Santísima de Cristo) ha sido acogido en la naturaleza de la divinidad»⁹⁶.

Cristo asumió la condición humana por los hombres, se hizo pobre y doliente, y acogió la salvación, y además según Hilario esto significa que «vivió» en comunión con Dios. El obispo de Poitiers utiliza aquí cuatro palabras, sinónimas en parejas (forma es sinónima de faz y cara lo es de imagen), y las usa como puente para desembocar en lo que quiere resaltar: que el Hijo se vació de la forma de Dios y asumió la forma de siervo, como para indicar que parecía que dejaba de ser Dios y sólo parecía hombre. Pero esta forma de siervo, que no podía hacer desaparecer la naturaleza divina, era hacerse pobre y doliente, y este hombre alcanzó —no podía ser de otra manera— la faz de Dios. Se trata de un modo de expresar que el Hijo asumió la naturaleza humana y de esta forma la Humanidad de Cristo también vive, hipostáticamente unida al Verbo.

En síntesis, en el ser del Hijo se dan sucesivamente tres estadios: antes de la Encarnación, el tiempo de su vida mortal, y desde su resu-

rrección en adelante. El Hijo que después se encarnó, hizo todas las cosas por el poder de Dios. Una vez encarnado no dejó de ser Dios y cumplió todas las cosas con el poder de Dios. Y una vez resucitado no dejó de ser hombre ya que está junto al Padre con su Humanidad. La imagen va de nuevo asociada al Dios unigénito, es decir a la naturaleza divina del Hijo, que después asumió la naturaleza humana a la que ya está unido eternamente. Aunque la Imagen resida en el Hijo, Éste ya tiene unida para siempre a Él desde el momento de la Encarnación la naturaleza humana y es gracias a su Encarnación que los hombres ven que Cristo es la Imagen de Dios invisible, por tanto que es el Hijo unigénito, que hace las obras de su Padre y actúa con el poder de Dios.

II. LA CREACIÓN DEL HOMBRE SEGÚN GN 1, 26-27:

LA IMAGEN NATURAL⁹⁷

Para la tradición alejandrina «el hombre a imagen (cfr. Gn 1, 26) no es el hombre integral, mucho menos el cuerpo o la carne, como para la tradición asiática, sino el alma, o mejor el *nous*, o *mens*, sede del conocimiento, de la libertad y de toda virtud»⁹⁸. Esta visión se encuentra muy próxima con frecuencia al dualismo griego y se mueve bajo la sombra del pensamiento platónico, para el cual el cuerpo y lo sensible son dos realidades devaluadas. De hecho el teólogo contemporáneo Raponi hablando de la tradición alejandrina ve que en ella el hombre es imagen no en el sentido bíblico de Gn 1, 26-27, o paulino de Col 1, 15, es decir el hombre como totalidad, sino según la concepción de la filosofía griega⁹⁹.

En lo referente a san Hilario, que en su pensamiento toma aspectos de la tradición asiática y aporta a Occidente aspectos de la tradición alejandrina que conoce durante su exilio en Oriente, no escribió ninguna antropología propiamente dicha¹⁰⁰, sin embargo a partir de la experiencia y de la Sagrada Escritura consiguió construir una antropología cristiana que no carece de riqueza sin depender de ninguna escuela filosófica y sin emplear conceptos técnicos que le habrían permitido expresar su doctrina con más rigor¹⁰¹.

Rondeau comenta que «Hilario como todos los Padres, funda su antropología en la Biblia y sobretodo en el relato de la creación del hombre. Aunque no ha dejado escrito un tratado sobre ello, ha tratado la cuestión al comentar el Salmo 118, 73 (“*Manus tuae fecerunt me et plasmauerunt me*”) y el Salmo 129, 1»¹⁰².

Según Hamman, «Hilario describe al hombre antes que nada desde una perspectiva escatológica, iluminada por la glorificación de Cristo. Pretender explicar el Génesis por sí mismo, sería pretender leer el libro sin el desarrollo: sólo el fin ilumina el principio»¹⁰³.

A. Adán prefiguraba a Cristo

Según Hamman «no se encuentra en Hilario la distinción entre Imagen y “según la imagen”, querida por la tradición alejandrina, sobretodo por Atanasio. No es la construcción teológica lo que le importa a Hilario sino que porque el Verbo-Imagen ha tomado carne de hombre, él ha podido comunicar y revelar a todos los hombres los trazos de su Padre (cfr. *De Trinitate* 5, 8 y 9; *Tractatus Mysteriorum* 2, 13)»¹⁰⁴ —textos ya estudiados—. «Esta visión prospectiva, de búsqueda, es la que cuenta para el obispo de Poitiers: sólo la venida de Cristo permite descifrar la Escritura, desde el Génesis al Apocalipsis»¹⁰⁵.

El incluir a todos los hombres en su Encarnación personal¹⁰⁶, es un *leitmotiv* a través de toda su obra, desde el *Comentario a Mateo*¹⁰⁷. De tal forma que se puede decir que el hilo conductor de la visión hilariana del hombre es el de la ascensión de la naturaleza humana por la Encarnación del Verbo¹⁰⁸.

Hilario desarrolla principalmente en su *Tratado de los misterios*, la doctrina de los dos Adanes. Para él como para Ireneo, el hombre y la historia encuentran su explicación en el nuevo Adán¹⁰⁹. «Desde el principio se cumplió en Adán y Eva lo que ha sido preparado para Cristo y la Iglesia por la consumación del tiempo»¹¹⁰. Perspectiva que no está lejos de la de Tertuliano¹¹¹.

Con este marco se puede entrar ya en el contenido propio de este epígrafe primero. Para el obispo de Poitiers el nombre de Adán prefiguraba el nacimiento del Señor¹¹². El nombre hebreo de Adán, que en griego se traduce como «*ge pyrra*» y significa tierra roja, en latín quiere decir tierra de color de fuego¹¹³. «Según P. Antonio Orbe, la expresión “*terra flamma*” de Hilario dependería de una tradición judía, ya atestiguada por Flavio Josefo, por la que la tierra roja es la tierra arcillosa, virgen, en contraposición a la *tierra negra*, abonada y roturada. En definitiva, Hilario, aunque un tanto oscuramente, sería testigo de la tradición de Ireneo (*Adversus haereses*, 3, 21, 10) y Tertuliano (*De carne Christi*, 17) que habían expuesto con anterioridad: el cuerpo de Adán fue hecho de tierra virgen, no labrada aún por el

hombre. Las implicaciones cristológicas y mariológicas son: el primer Adán nacido de tierra virgen es imagen del segundo Adán que nace de madre virgen»¹¹⁴.

Sin embargo J.P. Brisson, autor de la edición crítica de SC del *Tractatus mysteriorum*, ve que el sentido del *Tratado de los misterios* 1, 2, que habla del nombre de Adán, sería: «Jesús por su Encarnación voluntaria ha cambiado la miseria de nuestra carne mortal y de alguna manera ha hecho de la tierra, que en la Sagrada Escritura designa la carne corruptible, una “tierra abrasada”, de fuego de la Gloria celestial. Para san Hilario el Cuerpo de Cristo, por el hecho de que su formación no se debe a ninguna intervención humana, es desde su encarnación un cuerpo celeste y por tanto glorioso»¹¹⁵, y así el cuerpo de Cristo fue como abrasado por la gloria espiritual¹¹⁶. Por tanto en este caso el nombre de Adán sería como una prefiguración de esta transformación obrada por Cristo del cuerpo mortal y miserable de los hombres a un cuerpo inmortal y glorioso¹¹⁷.

La opinión del P. Orbe parece que se funda en el significado correcto de la traducción de «*ge pyrra*», es decir de «*terra flammea*», como «tierra de color de fuego», mientras que la de SC se decantaría por «tierra abrasada» con lo que tiene que mantener que Hilario confundió la expresión griega con otra similar¹¹⁸.

Vistas las implicaciones teológicas que conllevan ambas traducciones, se pasa a estudiar como para Hilario la formación del hombre por Dios fue según lo que él llama, un modelo de una imagen común.

«Por otra parte, la sucesión de las generaciones, la elección de Abrahán, la procreación de los patriarcas, la esclavitud del pueblo, las plagas de los egipcios, la división del mar, la aparición del maná como si fuese rocío, el establecimiento de la Ley, la diferenciación de los sacrificios, el tiempo de los jueces, el conocimiento de los reyes, el destierro del pueblo al cautiverio, la visión de los santos, la advertencia de los profetas, ¡qué necesarios son para nuestro conocimiento! En efecto, en todos los acontecimientos recordados anteriormente se conoce a Dios Padre, a Dios Hijo, a Dios Hijo procedente de Dios Padre y a Jesucristo, Dios y hombre, cuando en la creación del mundo Dios ordena y Dios ejecuta¹¹⁹, cuando el hombre es formado según el modelo de una imagen común¹²⁰ (cfr. Gn 1, 26), cuando el Señor hace llover de parte del Señor azufre y fuego —pues nadie se daría una orden a sí mismo para hacer algo, ni estando solo extendería su comunión a otro, ni se daría algo a sí mismo, ni recibiría algo de sí mismo—, cuando un hombre es visto por Abrahán y sin embargo es adorado Dios, cuando (Jacob), a pesar de su-

jetar un hombre, pide ser bendecido por el Señor (cfr. Gn 32, 27), cuando Nabuconodosor, a pesar de que sólo habían sido echados al horno tres jóvenes, ve un cuarto semejante al Hijo de Dios (cfr. Dn 3, 92 [25]), cuando la virgen da a luz al Emmanuel que significa Dios con nosotros (cfr. Is 7, 14; Mt 1, 23)¹²¹,¹²².

Estas palabras se enmarcan dentro de la parte conclusiva del segundo libro, donde Hilario quiere volver a recordar lo que es la tónica constante en este libro: los acontecimientos del pasado prefiguran a Cristo, y dando un paso más todavía «la Escritura nos revela la naturaleza íntima de Dios, de esta forma su plan sobre la humanidad»¹²³. Se ve así con claridad que el Padre y el Hijo obran juntos en la Sagrada Escritura.

Con respecto a la imagen, Hilario tan solo dice que son dos cuando en el hombre se ha establecido el *modelo único* de la *imagen común*. Las palabras «modelo único» pueden estar refiriéndose a que se ha establecido la unicidad del género humano, de la imagen común, es de imaginar que entre el Padre y el Hijo. Mientras que con la expresión «imagen común», es de suponer entre el Padre y el Hijo, Hilario puede estar refiriéndose al alma es decir, a la naturaleza espiritual propia de Dios. De este modo la imagen de Dios en el hombre radicaría en el alma.

«Así pues, convino que lo significado por todas estas cosas, conocido y consumado en Aquél solo, se conservase para recuerdo en escritos y volúmenes acreditados de autenticidad, a fin de que las generaciones futuras sean instruidas en los acontecimientos anteriores, e incluso se contemplan los hechos presentes en los pasados (cfr. 1Co 10, 11), y también ahora lo pasado se venere en lo presente. En efecto, como el conocimiento de la verdad es en él mismo perfecto incluso si la verdad es conocida a partir de prefiguraciones —pues todo fue escrito para nuestro conocimiento y para fortalecer firmemente la fe de nuestro juicio—, estos sucesos, que fueron narrados en libros por voluntad de Dios, no necesitaban del conocimiento de las generaciones posteriores. Sin embargo la posteridad tenía necesidad del conocimiento de las Escrituras para conocer la verdad, para tomar la doctrina de la verdad a partir de la prefiguración, para seguir el desarrollo de la ciencia de la vida desde su misma cuna, es decir, para no discutir que Dios procede de Dios cuando el Señor hace llover de parte de Dios, para no ignorar que Dios es uno e inengendrado cuando Dios ordena, para no desconocer que Dios es Unigénito cuando Dios actúa, para no discutir que los dos son uno cuando en el hombre se ha establecido el modelo único de la imagen común, para no negar que Dios para el hombre...¹²⁴,¹²⁵.

Para Hilario todos los acontecimientos del Antiguo Testamento se han cumplido y confirmado con Cristo, por tanto ve que la razón de ser de la Escritura es para las generaciones venideras, y de este modo al conocer la Sagrada Escritura se conozca la verdad a partir de la prefiguración.

Como resumen de todo lo visto en este epígrafe se puede decir que para Hilario, Adán por su nombre «tierra de fuego» prefiguraba a Cristo y que Adán fue hecho según el modelo único de la imagen común entre el Padre y el Hijo, es decir con naturaleza espiritual. Así se tiene que por un lado Adán fue hecho según la imagen común entre el Padre y el Hijo, es decir dotado de naturaleza espiritual, y por otro lado Adán al ser hecho del polvo de la tierra (es decir con cuerpo material) indicaría que el Hijo se iba a encarnar.

Parece que si se juntan estas dos tesis Hilario entroncaría parcialmente con la escuela asiática, que defendía que la imagen estaba en el hombre, cuerpo y alma, y de este modo la Imagen de Dios era Cristo. San Hilario se acerca a Tertuliano al hablar de que Adán prefiguraba a Cristo, concretamente el cartaginés veía que la creación del primer hombre prefiguraba la Encarnación de Cristo. Sin embargo no hay suficientes datos, hasta ahora, para decir si para Hilario el concepto imagen en el hombre también abarcaba el cuerpo. Por lo visto hasta el momento, para el obispo de Poitiers la imagen en el hombre se refiere al alma. Tampoco se puede decir que la imagen para Hilario sea Cristo, con el cuerpo humano que habría de asumir al encarnarse, sino más bien el Hijo Unigénito, Cristo en cuanto Dios, o mejor dicho ya que no se puede separar en Cristo su naturaleza humana de la divina, Cristo porque es Dios, el Hijo encarnado.

Los comentarios teológicos contemporáneos consultados ponen de manifiesto que para Hilario, siguiendo a Ireneo y Tertuliano, el hombre y la historia encuentran su explicación en Cristo, y que toda su antropología está mirando a la Encarnación del Verbo, aspectos que se han incoado al menos en el estudio de los textos de este epígrafe.

B. Una creación especial¹²⁶

Hilario distingue los dos relatos de la creación del hombre, Gn 1, 26-27 y Gn 2, 7. Respecto al de Gn 1, 26, el obispo de Poitiers toma las opiniones de Tertuliano, que obtiene de la tradición griega, a través de Orígenes. Defiende la superioridad del hombre respecto al res-

to de los seres de la creación creados por la palabra y la orden divina, mientras que la creación del hombre es fruto de una deliberación previa, «*consilium*», y obra de las manos de Dios¹²⁷.

Al estudiar en concreto las palabras de san Hilario del *Tratado sobre los Salmos* donde el obispo de Poitiers compara la creación del hombre con la del resto de seres materiales, se aprecia que el modo en que la Sagrada Escritura relata la creación del hombre le indica a Hilario que el hombre es fruto de un examen previo y una confirmación, que no se ha dado en la creación de las otras criaturas.

«En la creación del mundo, sabemos que todo fue hecho por la palabra, puesto que él dijo: “Que la luz sea”, él dijo: “Que el firmamento sea”, él dijo: “Que aparezca la tierra firme”, él dijo: “Que la tierra produzca hierba llevando semilla según su especie”, él dijo: “se hagan las luces en el firmamento”, dijo: “Que las aguas hagan salir...” (cfr. Gn 1, 3.6.9.11.14.20). Por consiguiente todas las cosas a partir de las cuales o en las cuales el cuerpo del universo entero ha sido creado, toma origen de una declaración y comienza a tomar la forma que ella tiene (a subsistir) a partir de una palabra de Dios¹²⁸. Pero a propósito del hombre, Dios habla en estos términos: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza” (Gn 1, 26). Así la naturaleza y el origen del “hombre” se distinguen ellas de la constitución de todo el resto de la creación; la génesis del hombre en particular es el resultado de un examen y de una confirmación, mientras que las otras criaturas han recibido la orden de existir por así decir sin deliberación. Así pues el origen del “hombre” posee la dignidad particular de haber sido el objeto de un examen previo^{129,130}.

Por tanto el hombre tiene una naturaleza y un origen distintos del resto de seres de la creación, y de este modo se podría decir que el hombre es objeto de una especial creación que produjo una naturaleza especial distinta a la de los demás seres.

Por otro lado, en una línea similar a lo expuesto hasta ahora en este epígrafe, san Hilario al comentar el Salmo 134, en concreto el versículo 6 referente al obrar de Dios con voluntad infinitamente poderosa, también habla de la creación especial del hombre, fruto de un plan de Dios, pero con el aliciente de que aprovecha para incoar el tema de la vida moral.

Concretamente, el obispo de Poitiers habla de la omnipotencia de Dios y de su amor al hombre por encima de los otros seres creados. Su creación fue diversa de la de los demás seres, fruto de una deliberación, también hecho a imagen y hecho un alma viviente por el so-

plo de Dios. Sin embargo el hombre pecó y después de su caída quedó la misericordia divina y el hombre fue lentamente instruido en el conocimiento de Dios y esto lo hizo bueno. Por eso Dios se encarnó y dio la doctrina apostólica que da sombra ante el calor y excluye todo lo que estaba seco, del futuro juicio. Estas son las palabras de Hilario:

«En aquel (la frase que sigue): “todo lo que quiso, hizo en el cielo, en la tierra, en el mar y en los abismos” (Sal 134, 6); a cuanto alcanza nuestro conocimiento no hay para Dios nada más digno de amor que el hombre. A esto subyace una causa, para que este ser vivo le sea un ser especial. El mundo lo fundó por medio de la palabra, el hombre, sin embargo, está hecho como fruto de una deliberación (procede de una reflexión), no a través de la (mera) palabra sino a través de un obrar pensado. También está hecho a imagen de Dios; es llevado a su término como un alma viviente por el soplo de Dios. Recibe una ley, y es entregado a su propia voluntad (o sea), libre de todas las cosas es constituido señor del mundo, habita el paraíso, el demonio le considera digno de su envidia, después del pecado le queda todavía (no así a los demonios)¹³¹ la misericordia de Dios, en todo tiempo del paganismo es educado para conocer mejor a Dios y es preparado para ser juez de los ángeles. La creación espera la revelación que recibe el hombre, estando ella misma sometida a la vacuidad en la esperanza (de la Redención que vendrá); cuando hace penitencia de su pecado, se da la máxima alegría de los ángeles en los cielos. Él mismo (el hombre) por el misterio de la natividad humana de Cristo, es asumido en Cristo, y ahora en todos los lugares ante la boca irreligiosa enseña su religión (de Cristo) y ya el cuerpo ensuciado por los estupro (la violación de una mujer) es puro a través de la continencia, y ya la inteligencia, anteriormente ciega respecto al conocimiento de Dios, está convertida en Israel (o sea en el nuevo pueblo de Dios, es decir la Iglesia). Ya de la envidia pasa a la imitación del bien, ya de la ebriedad pasa con ardor al ayuno, ya el odio se convierte en amor, ya desaparecen los vicios en una vida de virtudes»¹³².

El hombre no ha sido hecho como las demás cosas sino que es hecho por una reflexión. Tiene alma, vive en el paraíso, después del pecado Dios le mira con misericordia, le educa, y es preparado para llegar a ser juez sobre los ángeles. Cuando hace penitencia todos los ángeles se alegran. Por el hombre, el Unigénito tomó condición humana y el cuerpo del hombre ensuciado por los estupro se ha vuelto puro, la envidia se ha convertido en la admiración del bien, el odio en amor y han desaparecido los vicios con una vida de virtud. El hombre antes no tenía nada de todo eso que ha conseguido gracias a

Dios, porque es Dios el que con su iniciativa hace lo que quiere y con el hombre tiene un plan.

En resumen, el hombre no es hecho como las demás cosas, sino fruto de una reflexión, tras una deliberación, y una confirmación. Y además es obra de las manos de Dios¹³³, con lo que se puede decir que san Hilario en este punto sigue a Tertuliano.

C. Las cualidades del hombre por creación

Es interesante poner de manifiesto que no aparece en estas cualidades del hombre por creación el tema de la imagen, como si ésta se pudiese referir directamente a una de ellas. El concepto de imagen en el hombre que tiene Hilario va más allá y es más rico como se va a ver en el siguiente epígrafe, por ello aquí ahora sólo se procede a enunciar dichas cualidades. Según el obispo de Poitiers el hombre es el único ser de la tierra que ha sido dotado de razón, inteligencia, juicio y sentimientos. Además saca provecho de estas cualidades para conocer y venerar¹³⁴ a quien es el autor y el padre de los grandes beneficios para él¹³⁵.

D. La constitución del hombre

En este epígrafe se encuentra una clara evolución en Hilario, fruto de la vida, el estudio y de la experiencia. Se distinguen dos etapas: antes y después del exilio, es decir antes y después de estar en contacto con el mundo oriental.

1. *Antes del exilio: constitución del hombre y dinamismo espiritual*

Una obra de esta primera época es su *Comentario al Evangelio de san Mateo*. Se trata de una obra de su juventud, de los primeros años de su episcopado y precede a su exilio en Oriente en el 356. No afloja para nada en ella el Concilio de Nicea.

Según Raponi «en el *Comentario a Mateo* Hilario presenta una visión antropológica inspirada en presupuestos netamente diversos de los que estarán en la base de su *Tractatus in Psalmos*, presupuestos de tipo “asiático” que extienden al cuerpo el concepto de imagen y semejanza de Dios. Parece evidente el influjo de Tertuliano»¹³⁶. Aunque no es un texto objeto de estudio, sí va a servir como introducción el

comentario a Mt 6, 22 «la luz de tu cuerpo es tu ojo»¹³⁷, en el que el obispo de Poitiers dice que el ojo significa el espíritu o el corazón que, si tiene luz¹³⁸, difunde su claridad original sobre la corrupción de la carne; pero si es vuelto oscuro por el pecado, el cuerpo llegará a ser todavía más tenebroso de lo que es por naturaleza¹³⁹. Según Hamman «la responsabilidad incumbe al alma puesto que la libertad y la acción repercuten sobre el hombre todo entero, el cuerpo incluido. Hilario se sitúa así en dependencia de Tertuliano. El alma pecadora pervierte al hombre todo entero y el cuerpo se encuentra sometido así a los vicios»¹⁴⁰. A medida que el hombre avanza hacia la purificación, el progreso espiritual conduce a una espiritualización del cuerpo mismo¹⁴¹. Esta espiritualización realiza la unidad del hombre (la doctrina de Hilario no es dualista; ella reconoce solo una dualidad en el hombre); ella (la espiritualización) actualiza en el hombre de una vez la imagen y semejanza de Dios¹⁴².

Hecha esta introducción, va a ser el capítulo décimo del *Comentario al Evangelio de san Mateo* el que guíe la reflexión hasta el final del epígrafe. Entrando en materia, en primer lugar Hilario al comentar Mt 10, 29 (los pajarillos que se venden por un as), ve al cuerpo y al alma que se venden al pecado pero que Cristo los ha rescatado del pecado ya que es el Redentor del cuerpo y del alma. Los que se venden son prisioneros de los placeres del momento, se venden por el precio más bajo y no pueden elevarse al cielo con alas espirituales¹⁴³. Hasta aquí hay dos elementos en el interior del hombre que son el cuerpo y el alma.

Hamman comenta que «el cuerpo y el alma aparecen de esta forma no sólo como solidarios sino también ligados por un mismo drama, que el uno repercute sobre el otro. El hombre ha sido creado para elevarse con sus alas espirituales. El alma eleva al cuerpo en su impulso»¹⁴⁴.

El obispo de Poitiers continúa su argumentación diciendo que cuando se echen a volar los dos elementos, alma y cuerpo, serán uno, es decir el cuerpo pasará a la naturaleza del alma, se volverá espiritual; mientras que para los que se vendan por el precio del pecado, el vicio corporalizará su alma, la materializará. A los fieles corresponde el vuelo mientras que a los infieles la caída en la tierra¹⁴⁵. Hamman comenta respecto de este texto que Hilario describe así el proceso de la caída¹⁴⁶.

Por su parte Rondeau dice que para Hilario el alma y el cuerpo con sus tendencias opuestas, tienen un destino común que será aquel del elemento, alma o cuerpo, que habrá impuesto su cualidad, ligereza o pesantez, al otro¹⁴⁷.

En segundo lugar en esa misma obra Hilario al comentar «*Nolite arbitrari quoniam ueni pacem mittere in terram. Non ueni pacem mittere, sed gladium. Ueni enim separare filium aduersus patrem et filiam aduersus matrem et nurum aduersus socrum suam et inimici hominis domestici eius*» (Mt 10, 34-35), se pregunta sobre el significado de esta división y sobre la espada que causa la división. Para ello recurre al texto de Lucas «*Erunt enim ex hoc quinque in una domo diuisi, tres in duo, et duo super tres diuidentur*» (Lc 12, 52)¹⁴⁸.

Para Hilario por un lado la espada es la Palabra de Dios (cfr. Ef 6, 17), la predicación del Evangelio, es ella la que trae la división. Por otro lado, en un principio en la casa hay sólo tres habitantes: el cuerpo, el alma y la voluntad¹⁴⁹. Se trata de un esquema tripartito donde la voluntad juega un papel de *spiritus* unificador¹⁵⁰. Así queda plasmado en estas palabras:

«Pero dentro del hombre encontramos solamente tres cosas: el cuerpo, el alma y la voluntad. Como el alma le ha sido dada al cuerpo, así entre ambos ha sido acordado el poder de comportarse según la propia voluntad: por esto para la voluntad ha sido impuesta una ley. Pero esta situación se constata en aquellos, que por primera vez han sido formados por Dios, cuyo origen del nacimiento ha sido debido inicialmente a una creación, no en la transmisión de una vida venida de otra parte¹⁵¹. Las generaciones sucesivas, sin embargo, a causa del pecado y de la infidelidad de nuestro progenitor han comenzado a tener el pecado como padre del cuerpo nuestro, la infidelidad como madre del alma. De esos hemos tomado origen debido a la transgresión de nuestro primer padre. De hecho cada uno de los dos tiene su modo de querer (cfr. 1Ts 5, 23). Así ahora hay cinco personas en la casa: el pecado padre del cuerpo, la infidelidad madre del alma y, entre ellos, el arbitrio o albedrío de la voluntad, que une en sí al hombre entero mediante un tipo de derecho conyugal»¹⁵².

En esta distinción tripartita del hombre, cuerpo, alma y voluntad, la dinámica del funcionamiento es que el alma es dada al cuerpo y debe comportarse según la voluntad, mientras que a la voluntad se le ha impuesto una ley. Esto pasaba con nuestros primeros padres, Adán y Eva, pero por el pecado original se introducen el pecado como padre del cuerpo y la infidelidad como madre del alma y de esta forma hay cinco habitantes en la casa. Como los cuatro primeros están unidos dos a dos, se tiene un nuevo esquema tripartito: cuerpo-pecado, alma-infidelidad, y voluntad o la libertad de la voluntad.

Para Hamman «Hilario afirma la herencia del pecado original pero también la perdurancia de la propia voluntad, que permite a las gene-

raciones subsiguientes el ejercicio de su libertad y, en su pecado, compromete su responsabilidad»¹⁵³.

En el final de esta sección vigésimo tercera del capítulo décimo del *Comentario al Evangelio de san Mateo*, Hilario afirma que la infidelidad juega el papel de madrastra respecto a la voluntad porque no engendra los hijos que ella adopta¹⁵⁴.

Sin embargo se producen varias transformaciones en este argumento cuando Hilario introduce el sacramento del Bautismo¹⁵⁵. Hamman las sintetiza diciendo que el cuerpo se espiritualiza como el alma, que a la división le sucede la comunión, a la oposición, la armonía restablecida, en el interior del compuesto humano y que por él empieza a cumplirse la incorporación del hombre a Cristo¹⁵⁶.

Por el Bautismo el hombre es renovado, gracias al poder del Verbo, se separa el cuerpo¹⁵⁷ del pecado y el alma de la infidelidad, con lo que se vuelve a la situación de antes de la caída original porque se ha roto con los primeros padres y el hombre es renovado en cuerpo y alma por el Espíritu. De esta forma el cuerpo quiere hacerse uno con el alma, es decir ser espiritual como ella¹⁵⁸. Pero entonces se produce un grave problema en la casa, ya que los factores que se oponen al hombre nuevo paulino, o sea el pecado y la infidelidad, siguen subsistiendo y de este modo el hombre nuevo tendrá por enemigos a los de su propia casa, y separado de sus enemigos por el Verbo de Dios, él se alegrará de encontrarse, en el interior y en el exterior, es decir cuerpo y alma, en la novedad del Espíritu. Entonces los tres elementos separados del hombre viejo serán sometidos a los dos componentes del hombre nuevo que tendrán la última palabra para dominar en nombre de la novedad del Espíritu¹⁵⁹.

De este modo por el Bautismo el hombre es renovado en cuerpo y espíritu, es decir el hombre todo entero, pasando el hombre viejo paulino a ser dominado por el hombre nuevo, el cual está constituido por dos elementos, cuerpo y alma guiados por el Espíritu que lleva a cabo el proceso de espiritualización que se da en el hombre. Se llega de este modo a una estructura bipartita y se puede decir que fruto de la nueva economía de la salvación, instaurada con la Encarnación de Cristo, se produce por medio del Sacramento del Bautismo una divinización del hombre que se incorpora a Cristo por ese sacramento.

2. *Época postexílica*

Hilario no escribió un comentario sobre el relato del Génesis pero expuso su pensamiento sobre la condición del hombre en su comenta-

rio al Salmo 118 a propósito del versículo 73 («*Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*»). El obispo de Poitiers señala que la opinión común reconoce al hombre la supremacía en el universo, «animal dotado de razón, de inteligencia, de discernimiento y de sentido», él es en sí mismo su propio fin y se sirve a su provecho de otras criaturas y de los dones de su naturaleza, con la condición no obstante que él los utilice para conocer y adorar al donador de estos bienes. Tal es la excelencia del hombre, pero pocos hombres la realizan en esta materia¹⁶⁰.

Hilario asume el esquema de la doble creación. Según Raponi por el contacto con la especulación oriental pasa a prestar más atención al binomio alma-espíritu que al de cuerpo-materia. El alma fue creada primero mientras que el cuerpo fue plasmado después¹⁶¹. «Hilario pone la imagen en el alma como si esa sólo constituyese la esencia del hombre»¹⁶².

En el *Tractatus super Psalmos* 118, 10, 6 y en el *Tractatus super Psalmos* 129, 5, Hilario distingue en la línea filoniana, los dos relatos de la creación. La creación del hombre ha tenido lugar en dos etapas. El resultado de la primera etapa de la creación del hombre es un ser incorporeal. Dios ha instituido en el hombre una cierta reproducción (*exemplum*) de la imagen y semejanza de Dios, que es la sustancia racional e incorporeal del alma del hombre. Sin embargo no se puede perder de vista que la imagen de Dios para Hilario es la segunda Persona de la Trinidad¹⁶³.

No está claro si Hilario tiene una concepción bipartita (alma-cuerpo) o tripartita (alma-cuerpo-espíritu) de la concepción del hombre. Rondeau¹⁶⁴ se inclina por la concepción bipartita, pero dice que la cuestión es compleja. Según Solinac «parece que finalmente Hilario distingue tres momentos en la creación del hombre: la creación del alma a imagen, el modelado del cuerpo, la insuflación del espíritu de vida que une al alma y al cuerpo; además no dice claramente si el alma del primer momento existe en su realidad propia o sólo en el plan divino; no dice tampoco si la insuflación del espíritu de vida es un gesto divino o si el espíritu de vida es una realidad distinta del alma y del cuerpo»¹⁶⁵. Tras esta breve introducción en la que se ha descrito a grandes rasgos la panorámica de la constitución del hombre para Hilario en sus obras posteriores a su exilio, se inicia a continuación un estudio detenido de la cuestión.

a. Los dos tiempos y las dos naturalezas del hombre

Hilario quiere remarcar otra vez, pero con novedad, el tema de la creación especial del hombre. Según el obispo de Poitiers la Sagrada

Escritura muestra como el hombre fue creado por las manos de Dios, hecho que marca una diferencia con el resto de la creación y constituye un privilegio para el hombre. También Hilario señala que la creación del hombre es comparable a la del cielo (cfr. Is 45, 12), en el sentido de que si éste ha sido creado por la mano de Dios, el hombre lo ha sido por las dos manos, y el trabajo realizado por las dos manos vale más que el realizado por una mano. Una mano no era suficiente para la condición humana, lo cual hace comprender el motivo por el que el profeta dice que el hombre ha sido hecho por las manos, y no sólo hecho, sino también modelado o preparado¹⁶⁶. «Tertuliano en el *De resurrectione carnis*, 5, 6 habla también de este privilegio del hombre de haber sido modelado por la mano de Dios»¹⁶⁷.

Con respecto al tiempo en que tuvo lugar la creación, Hilario muestra con claridad su pensamiento sobre la creación en un tiempo de toda la creación y la creación en dos tiempos del hombre, por los dos relatos de Gn 1, 26 y Gn 2, 7.

«La creación de todos los otros elementos ha sido comenzada y realizada en el instante mismo en que ellos recibían la orden de existir (cfr. Sal 148, 5) y no hay momento que separe su inicio de su final... Pero el “hombre”, ya que lleva en él una naturaleza interior y una naturaleza exterior en desacuerdo la una con la otra (cfr. Rm 7, 22-23), y que él está constituido por dos elementos reunidos en uno solo que fundan un ser viviente participante en la razón¹⁶⁸, tiene un inicio en dos tiempos. En efecto, en un principio se dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1, 26); después, en un segundo momento: “Y cogió Dios barro de la tierra y modeló al hombre” (Gn 2, 7)»¹⁶⁹.

Respecto a la distinción de los dos relatos de la creación, según Hamman, Hilario sigue a Filón y a Orígenes¹⁷⁰. A propósito de Gn 1, 26 Hilario retoma las opiniones de Tertuliano: el hombre es superior a los otros seres, producidos *ex dicto* y por orden divina, por lo mismo que su creación fue el objeto de un «consejo» previo y que es obra de las manos de Dios (*Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 4-5). Pero la dualidad del hombre se discierne desde el momento en que se compara el segundo relato al primero. La distinción entre el estado incoactivo y un estado perfecto, que aparece en Gn 2, 7, no es ya vista como un signo de excelencia (como ocurría con la palabra *consilium* del primer relato) sino como manifestación de la doble naturaleza del hombre¹⁷¹. Efectivamente, hay un dualismo alma y cuerpo, naturaleza interior y exterior, disonantes entre sí, en base a los dos relatos de la creación del hombre, es decir a los dos tiempos.

En síntesis se tiene que según Hilario del hecho de que el hombre tenga una naturaleza interior y otra exterior discordantes entre sí, y del hecho de que sea un viviente único dotado de razón, se puede decir que el hombre fue creado según un doble inicio¹⁷². La teología contemporánea ha puesto de manifiesto que en Gn 1, 26 Hilario sigue a Tertuliano, el hombre es superior al resto de cosas hechas *ex dicto*, él es fruto de un consejo y de las manos de Dios. Por último Gn 2, 7 le indica a Hilario, por medio de la distinción entre el estado incoativo y el perfecto, la doble naturaleza del hombre.

1) La creación del alma y del cuerpo

Hilario se va a referir ahora al alma que es la que fue hecha a imagen de Dios mientras que el cuerpo fue después, en un segundo momento, formado de la tierra. El obispo de Poitiers vuelve a distinguir en el siguiente texto dos momentos en la creación del hombre. En un primer momento Dios crearía el alma siguiendo el relato de Gn 1, 26, mientras que en un segundo momento Dios crearía el cuerpo siguiendo el relato de Gn 2, 7.

Según Hamman «Hilario afirma de golpe que sólo el alma es hecha a imagen de Dios. Esto no se desprende de Gn 1, 26; al contrario en Gn 2, 7 se habla de “cuerpo animado”»¹⁷³. Estas son las palabras de san Hilario:

«El primer trabajo no tiene una naturaleza originariamente asumida de otro lugar. Cualquiera que sea el ser que entonces tiene inicio por voluntad de la deliberación (divina), él es incorpóreo; pues es hecho a imagen de Dios¹⁷⁴. No imagen de Dios, porque imagen de Dios es sólo el primogénito de toda la creación (cfr. Sal 148, 5), sino a imagen de Dios, es decir que tiene las características de la imagen y semejanza¹⁷⁵. Era necesario que en el ser que entonces era hecho según la imagen y la semejanza de Dios fuese fundado un algo (un elemento) de divino e incorpóreo; es decir que un tipo de reproducción de la imagen de Dios y de su semejanza ha sido instituido en nosotros. Por tanto, la primera característica en esta sustancia racional e incorpórea de nuestra alma es que ha sido hecha a imagen de Dios. Pero ¿qué diferencia entre la ejecución de la segunda obra y la primera realización! “Dios ha cogido polvo de la tierra”. Del “polvo” es cogido, y una materia, que es polvo, toma la forma del “hombre” (es transformada en hombre), o es ordenada para el ser. Y por el trabajo y el esmero del artista es transformada una cosa hasta llegar a ser la otra¹⁷⁶. Por consiguiente, en el primer momento, él no “cogió” sino que hizo; en un segundo momento, no lo hizo como en el primero, sino que lo cogió; y entonces le dio forma o preparó^{177,178}».

Para el obispo de Poitiers en un primer momento el hombre fue hecho a imagen de Dios, de orden incorporeal y en un segundo momento se utilizó la «*terrena materies*» para que llegase a ser hombre. En referencia al cuerpo del hombre, el teólogo Rondeau comenta que el cuerpo ha sido hecho para recibir la inspiración del espíritu que establece una unión entre el alma y el cuerpo¹⁷⁹.

Hilario afirma que la imagen de Dios es Cristo, y que el alma del hombre es a imagen de Dios. De ella tan sólo da dos características: que es incorpórea y racional y que llega a calificar como elemento divino.

Sobre este texto Hamman comenta: «la distinción entre la imagen y “según la imagen”, con la voluntad de reservar el título de “imagen” al Verbo, proviene de Atanasio. Hilario imagina la prioridad del alma sobre el cuerpo, en la línea de Orígenes. No parece compartir con el Alejandrino la teoría de la preexistencia de las almas»¹⁸⁰.

2) La imagen radica en el alma

Se acaba de mostrar que para Hilario la imagen de Dios en el hombre está relacionada con el alma¹⁸¹. Se hace por tanto necesaria una profundización en este aspecto, con el fin de arrojar más luces al objeto del presente trabajo. Se exponen a continuación dos textos¹⁸² en los que se ve que el hombre es cuerpo y alma pero sólo el alma es hecha a imagen de Dios, sin que el cuerpo participe en nada en tal dignidad.

En primer lugar el obispo de Poitiers en su comentario al Salmo 119 hace memoria de la historia de Job y de Jeremías que maldicen el día de su nacimiento. Hilario va a tomar ocasión, en concreto, de las persecuciones de Jeremías¹⁸³ y del momento en que Dios le dio la vocación como profeta, «antes de que te formare ya te conocí y antes de nacer ya te santifiqué» (Jr 1, 5), para mostrar de nuevo el modo en que trata el tema de la creación del hombre:

«¿Y ahora qué hay que concluir (en qué quedamos)? ¿Maldice (Jeremías) haber comenzado a existir, él que antes de que fuese, había sido conocido por Dios y había sido santificado por Dios? ¡De ninguna manera! Pues no odia que haya sido santificado sino que maldice las consecuencias que han seguido a esta santificación, eso es: haber avanzado hacia estas pesadumbres del exilio (referido a que la tierra es el exilio y el cielo es su patria) corporal a través del crecimiento del cuerpo (o sea el haberse hecho mayor). Pues formado en la vulva de su madre y configurado (en el sentido de modelar) a imagen de Dios en la (en lo que respecta a la) sustancia de su alma por la virtud de su Creación, no gime

por el comienzo de su concepción y de su configuración (a imagen de Dios), sino que gime por el progresar de su cuerpo que ha sido dado a luz, que creció, teniendo que vivir en un cuerpo que le obliga a existir entre los males del siglo y las enfermedades y vicios de la carne»¹⁸⁴.

Concretamente Hilario ha recurrido en este texto a Gn 1, 26 para referirse al día del nacimiento de Jeremías. Distingue, una vez más, la concepción del cuerpo y la configuración del alma.

Respecto al alma recuerda que todo hombre fue configurado, moldeado (en el sentido de «dar forma») en un alma a imagen de Dios. Por tanto la imagen de Dios hace referencia al modo en que Dios ha configurado al alma¹⁸⁵.

Sin embargo Hilario da un paso más en la relación del alma con la imagen de Dios en el hombre al apoyarse en el hombre interior paulino. El obispo de Poitiers identifica a continuación con claridad el alma y la imagen, pero además hace coincidir¹⁸⁶ a ambas con el hombre interior paulino.

Según Hamman «esta presentación podría hacer creer que el hombre nuevo, el hombre interior, no está encarnado, liberado del cuerpo como de un obstáculo o pesantez. Sin embargo no se ha de perder de vista que todo el desarrollo es provocado por la polémica con los antropomorfistas, para poner en evidencia que en Dios “no hay nada de corporal”»¹⁸⁷. Según Hamman, en el *Tractatus super Psalmos*, 129, 4-6 Hilario afronta la temática del hombre moviéndose entre dos polos: el dualismo origeniano-platónico de alma-cuerpo y la antítesis paulina del hombre interior y exterior¹⁸⁸.

«El apóstol san Pablo sabe de estar en desacuerdo a causa del hombre “exterior” e “interior”. Por causa del hombre interior se complace en la ley, pero a causa del hombre exterior hace aquello que no quiere. Mientras el hombre interior desea las operaciones del espíritu, el hombre exterior desea con pasión la voluntad del cuerpo (cfr. Rm 7, 22-23)¹⁸⁹. Por esto el hombre interior que fue hecho a imagen de Dios: racional, extremadamente móvil y apto para imprimir movimiento, incorpóreo, impalpable, eterno. Por cuanto está en él, reproduce la forma de la naturaleza superior, cuando transcurre más allá de las cosas, las circunda a vuelo, y más rápido que toda palabra tan pronto está más allá del océano, o emprende el vuelo hacia el cielo, como se abaja en los abismos, ora recorre el oriente y el occidente, no está anonadado en algún tiempo, hasta el punto de no existir, ni se ha alejado una parte para estar presente en otra (en todas estas acciones está, sí, la naturaleza de Dios). En esta rapidez de las propias percepciones el alma humana ha sido hecha a imagen de su crea-

dor; la perenne movilidad del alma reproduce la naturaleza divina, ya que no tiene en sí nada de corpóreo, nada de terreno, nada de peso, nada de caduco. Escuchemos todavía a Pablo que nos enseña así: “despojémonos del hombre viejo con sus acciones y revistámonos del nuevo, que nos renueva en el conocimiento, según la imagen de su Creador” (Col 3, 9-10). ¿Quizás nos revestimos de algo corpóreo, cuando nos renovamos en el conocimiento? ¡No, de nada, me parece! Sin embargo nos revestimos del conocimiento de Dios, de la fe en la eternidad, de la sinceridad de la inocencia, de costumbres de bondad. Estas son más vestidos del alma que del cuerpo; son todos apropiados al ser de Dios. Nosotros nos revestimos por un conocimiento nuevo, porque en toda actividad de nuestra alma somos según la imagen del Creador, perfectos en el conocimiento de la bondad, de la santidad, de la caridad. He tratado brevemente estos argumentos con motivo (de la expresión) “oídos” de Dios, para que no sea entendida en sentido corpóreo»¹⁹⁰.

Las características que el obispo de Poitiers da del alma son: que es racional, móvil y principio de movimiento, incorpórea, impalpable y eterna¹⁹¹. Para Hilario va a ser la perenne movilidad del alma la que reproduzca la naturaleza divina, por no tener en sí nada de corpóreo.

Por último señalar el parecido de estas cualidades del alma para Hilario con aquellas que exponía también Tertuliano, donde para el cartaginés la imagen tenía los trazos de Dios en tanto que es alma inmortal, en tanto que libre y autónoma, en tanto que conocedora de muchas cosas, en tanto que racional, capaz de entendimiento y de ciencia; pero aún teniendo estas cualidades, ella no será más que imagen y no llegará hasta el poder mismo de la Divinidad y de la misma manera, ella no alcanzaría la impecabilidad¹⁹².

3) La superioridad del alma respecto al cuerpo

Si como se ha visto hasta ahora para san Hilario la imagen de Dios en el hombre radica en el alma, en consecuencia ésta será la parte más noble del hombre. Es claro que para el obispo de Poitiers existe en el hombre, constituido por un elemento material y otro espiritual, una jerarquía donde el alma está por encima del cuerpo.

«Si alguno creerá que Dios es corpóreo, apto para asumir formas y dotado de variedad de miembros, ya que el ojo no es lo mismo que la mano, lo creerá en virtud de la expresión: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1, 26): pero primero debe recordar que la constitución del hombre consta de dos elementos, de alma y de cuerpo¹⁹³, de los cuales el primero es espiritual, el otro terrestre; y que esta materia inferior, el cuerpo, ha sido dispuesta para la eficacia y la obra del

otro elemento de naturaleza superior, el alma. Por tanto quien quiera creer que Dios es corpóreo, porque tal es el hombre hecho a su imagen, deberá admitir que Dios es compuesto¹⁹⁴, naturalmente de un elemento superior y de otro inferior, porque tales son aquellos de los que consta el hombre»¹⁹⁵.

Hilario prosigue argumentando que toda cosa compuesta necesariamente no es eterna, porque necesita un inicio en que toma cuerpo para subsistir. De nuevo queda reflejada la primacía del orden espiritual sobre el material.

En síntesis, Hilario identifica el alma con la imagen en el hombre porque ésta es la que fue hecha a imagen de Dios mientras que el cuerpo fue hecho después, en un segundo momento, formado de la tierra. Queda claro, que para Hilario el hombre es *a imagen* de Dios por su *alma*. También se ha observado una estrecha relación entre el alma y el hombre interior paulino, llegando a hacer coincidir ambas, el alma y la imagen, con el hombre interior paulino. Las características que da del alma son que es racional, móvil y principio de movimiento, incorpórea, impalpable, eterna. Para Hilario va a ser la perenne movilidad del alma la que reproduzca la naturaleza divina, por no tener en sí nada de corpóreo. Finalmente se advierte un matiz pesimista respecto al cuerpo en el momento de la creación, quizá por la influencia platónica y alejandrina.

b. Las tres etapas en la formación del hombre

Si dentro del periodo postexílico¹⁹⁶ hasta ahora se ha visto sobre la base de la distinción de los dos relatos de la creación, que para Hilario el hombre fue creado en dos momentos que explicitaban los dos elementos constitutivos del hombre, se muestra a continuación que otros textos de este mismo periodo permiten ver que finalmente Hilario distinguía tres etapas que Solinac¹⁹⁷ resume en: a imagen de Dios, a partir de la tierra y animado¹⁹⁸.

En el primer texto que se presenta a continuación Rondeau comenta que Hilario tiene una concepción bipartita del hombre, que es alma y cuerpo, siendo el espíritu el lazo que une a los dos. Hay por tanto una triple perfección que corresponde a la triple operación de su formación, pero una doble naturaleza¹⁹⁹.

«Las dos ideas pueden ser admitidas rectamente, porque encontramos escrito lo uno y lo otro: sea como una formación en vista de hacer-

lo aparecer según lo que es, es decir el aspecto físico, sea como una preparación u ordenamiento en vista de lo expresado así: “Y Él insufló en él un soplo de vida, y el hombre llegó a ser alma viviente”. Por tanto el hombre fue preparado/ordenado, o si se quiere, formado para (recibir) este “soplo”²⁰⁰, por el cual la naturaleza del alma y del cuerpo fue conservada²⁰¹ para la vida²⁰² perfecta por la alianza que sella de alguna forma entre ellas el “soplo insuflado”²⁰³. San Pablo sabe que tiene en él una doble naturaleza, ya que “según el hombre interior” él se place “en la ley” pero por otra parte “ve en sus miembros otra ley” que le conduce “cautivo bajo la ley del pecado”²⁰⁴ (Rm 7, 22-23)²⁰⁵. Así lo que es hecho según la “imagen de Dios” se refiere a la dignidad del alma, mientras que lo que es formado a partir de la “tierra” es el origen de su aspecto físico y de su naturaleza. Y ya que como parece que Dios se dirige a una segunda persona²⁰⁶ cuando dice: “Hagamos al hombre”, o como se reconoce un acabamiento en tres tiempos en la “creación” y la formación del “hombre”, hecho “a la imagen de Dios”, formado a partir de la “tierra”, “animado” (dotado de alma) en vistas de “vivir” por la “insuflación del soplo”, por estos motivos, el profeta atestigua que ha sido creado y formado por las manos, no solamente “por la mano”, ya que en su creación él reconoce la acción de alguien que no estaba solo y que a la vez parece que esto fue una acción en tres etapas^{207,208}.

Por fin, claramente Hilario describe tres etapas en la creación del hombre. Cabe destacar de nuevo que se intuye una jerarquía en esa creación, en la que el alma estaría por encima del cuerpo.

Tan sólo señalar en referencia a este texto que el hombre, según Solinac, con esta doble naturaleza es preparado por la insuflación del espíritu de vida, para que el cuerpo y el alma puedan alcanzar la perfección de la vida, permaneciendo unidos por el lazo de este «espíritu insuflado»²⁰⁹.

«Hilario acorta las distancias entre el dualismo constitutivo del hombre y el dualismo antinómico de san Pablo (hombre interior y exterior)»²¹⁰. «De la traducción de *Tractatus super Psalmos* 118, 10, 8²¹¹ parece desprenderse que identifica la ley del pecado con el cuerpo y el hombre interior con el alma, cosa que no está ni en la intención de san Pablo ni en la de Hilario por lo que se puede ver en otros textos»²¹².

El mismo proceso tripartito aparece a raíz de su comentario al Salmo 129: en primer lugar Dios crea al hombre a su imagen, es decir con alma; en segundo lugar le dota de cuerpo, y finalmente en tercer lugar le hace un ser viviente por el «soplo divino». Estas son sus palabras:

«Siempre y permaneciendo en todas las cosas por todas partes el mismo, y no hay lugar en el que no esté en su totalidad, Él dio inicio a su obra más bella cuando ya estaba cumplida la creación del mundo: hizo al hombre a imagen de sí mismo, lo compuso de un elemento terrestre y de otro celeste, o sea de cuerpo y de alma. Primero creó el alma, con aquella operación de su virtud que es divina y para nosotros incomprensible; en efecto cuando hizo al hombre a imagen de Dios no hizo en el mismo momento el cuerpo. El Génesis nos enseña que el cuerpo fue plasmado con el polvo recogido (del suelo) mucho tiempo después de que fuese hecho el hombre a imagen de Dios; y más tarde todavía²¹³ el hombre llegó a ser, por “inspiración” de Dios, ser viviente dotado de alma, es decir ser de dos naturalezas, terrena y celeste, soldadas juntas con el vínculo, por así decir, de la “inspiración” (cfr. Gn 2, 7)»²¹⁴.

Del estudio de ambos textos se desprende que el alma nace de Dios, que es de naturaleza espiritual a imagen de Dios, por tanto incorporeal, superior al cuerpo, que constituye la parte superior del hombre y que es unida al cuerpo por el soplo de Dios.

En cuanto al «tercer elemento» que analiza Hilario en la creación del hombre, aparece precisamente en un tercer momento y se trata del soplo del espíritu que da vida y movimiento al alma y al cuerpo, a la vez que los une²¹⁵.

Solinac opina que este «tercer elemento» «se identifica ontológicamente con el alma creada a imagen. El “*spiritus vitae*” significa así el dinamismo de la imagen»²¹⁶. Para Raponi «el hombre vive su vida de alma-cuerpo en continuo esfuerzo dinámico hacia Dios con la fuerza que viene de Dios. Las fórmulas van vistas en esta tensión unitaria»²¹⁷.

Por esto²¹⁸ se entiende que para Hilario el alma está presente en todos los miembros²¹⁹, comunica al cuerpo el movimiento²²⁰ y el cuerpo está subordinado al alma; ambos son solidarios en la responsabilidad que depende de la voluntad, juntos caen en el pecado, juntos se salvan y permanecen en la gloria²²¹. Lo que complica esta reciprocidad es que Hilario tiende a culpabilizar al cuerpo y no al alma, en algunos pasajes del *Commentarius in Matthaeum*²²², y en el *De Trinitate*²²³, cosa que hace explícitamente en el *Tractatus super Psalmos*²²⁴.

Para terminar, volviendo al último texto estudiado cabe añadir que en él hay ambigüedades ya que el obispo galo no dice con claridad si el alma del primer momento existe en su realidad propia o sólo en el plan divino. Tampoco afirma si ya la insuflación de vida no es más que sólo un gesto divino o si el espíritu de vida es una realidad distinta del alma y del cuerpo. Hilario efectivamente se detiene a mi-

tad de reflexión, sin embargo se puede explicitar su intención²²⁵. Desde el punto de vista metafísico el hombre tiene una constitución bipartita, resultado de la unión de dos naturalezas: el alma, que correspondería a la naturaleza interior, y el cuerpo, que correspondería a la naturaleza exterior²²⁶.

Desde el punto de vista ético o relacional, se añadiría un tercer factor, «el espíritu de vida» como nexo del alma y del cuerpo. Éste permitiría explicar por un lado la relación entre el alma y el cuerpo y por otro la relación entre el alma y Dios. Se puede decir que el espíritu insuflado se identifica ontológicamente con el alma creada a imagen pero Hilario dice todavía más porque le añade el principio dinámico en el desarrollo humano y espiritual del hombre²²⁷.

Por tanto no es osado escribir, sin temor a falsear el pensamiento de Hilario, que el «*spiritus vitae*» significa el dinamismo de la imagen porque la conformación del alma a la imagen de Dios, no se realiza de una vez por todas en el momento de la creación, sino que se actualiza progresivamente en la vida espiritual del hombre²²⁸.

De este modo, en opinión de Hamman, el nuevo Adán explica el primer Adán y a toda la humanidad entera y la *triplex perfectio* profetiza la estructura del hombre, conformado a Cristo resucitado²²⁹.

CONCLUSIONES DE LA TESIS

I. Parte descriptiva

A. *La Imagen de Dios invisible*

1. En referencia a Cristo Imagen de Dios invisible, Tertuliano tanto en un contexto contra los marcionitas como en un contexto contra los monarquianos ve que Cristo, el Hijo hecho hombre que une en sí la divinidad y la humanidad, es Imagen visible del Dios invisible. Ofrece una exégesis en la que Col 1, 15 es leído en referencia a Gn 1, 26-27 y a Gn 2, 7, como ya había hecho Ireneo. Novaciano destaca dos aspectos de Cristo Imagen de Dios invisible, en primer lugar considera a Cristo la imagen visible del Padre y cita Col 1, 15 en función de la invisibilidad del Padre y de la visibilidad del Hijo; en segundo lugar el Hijo es Imagen que revela al Padre en cuanto cumple las obras del Padre y las imita.

San Hilario trata por extenso el tema del Hijo como Imagen de Dios ante la herejía arriana. Su principal objetivo es defender la fe or-

todoxa por eso el término imagen indica la unidad de naturaleza, de sustancia, del Hijo con el Padre y la no diversidad y su distinción. Para Hilario Col 1, 15 es uno de los pilares de su defensa de la divinidad del Hijo. El fundamento de la Imagen es el nacimiento eterno del Hijo, de tal modo que el Hijo es Imagen por ser Hijo. Es en cuanto invisible (en cuanto Dios, en cuanto Hijo) que Cristo es Imagen y es en ser Dios que Cristo es Imagen del Padre. Ser Imagen de Dios significa que todas las cosas son creadas en Cristo, por medio de Cristo, de este modo la imagen va unida al poder creador y redentor, que denotan la naturaleza divina de la Imagen. La misión de la Imagen es mostrar que es el Hijo, o sea, dar a conocer al Padre por su nacimiento pero siendo Él mismo la forma y la Imagen del Dios invisible, y esto es lo que lleva a cabo Cristo con sus obras. Es el poder que Cristo manifiesta en la creación y en la redención lo que le constituye en Imagen del Padre. Los hombres reconocen al Hijo en Cristo al ver el poder de sus obras, ya que sus obras muestran a los hombres que Cristo es Dios y es en ser Dios que Cristo es Imagen, no en su Humanidad.

2. Se ha observado una centralidad no de Adán sino de Cristo, en Tertuliano y san Hilario. Para Tertuliano el hombre, imagen de Dios, es obra de la Trinidad y la imagen tiene claramente un fundamento cristológico, es decir, el hombre es imagen de Cristo ya que el Padre mientras creaba al hombre veía al Hijo que se iba a encarnar y Cristo fue constituido cabeza del hombre. La teología contemporánea ha puesto de manifiesto respecto al fundamento cristológico de la imagen, que el hombre lleva en su carne la huella de la mano de Dios y que el hombre, por vocación nativa, está orientado hacia el Hombre perfecto, Cristo. Para san Hilario por un lado Adán fue hecho según el modelo único de la imagen común entre el Padre y el Hijo, es decir, con naturaleza espiritual pero por otro lado, Adán al ser hecho del polvo de la tierra (es decir, con cuerpo) indicaría que el Hijo se iba a encarnar. Para Hilario el hombre y la historia encuentran su explicación en Cristo, y toda su antropología está mirando a la Encarnación del Verbo.

3. También en Tertuliano y en san Hilario se ha observado una cierta centralidad de la Encarnación pero con matices en cada caso diferentes. La Encarnación para Tertuliano proporciona al hombre un nacimiento nuevo donde éste nace en Dios y así Dios recupera lo que había sido capturado por el diablo, es decir, su propia imagen y semejanza y de este modo se rehace su forma originaria por vía espiri-

tual. La Encarnación para san Hilario trae al hombre la salvación. Aunque la Imagen resida en el Hijo, Éste ya tiene unida para siempre a Él, desde el momento de la Encarnación, la naturaleza humana y es gracias a su Encarnación que los hombres ven que Cristo es la Imagen de Dios invisible, por tanto que es el Hijo Unigénito, que hace las obras de su Padre y actúa con el poder de Dios. Con la Encarnación del Hijo, Cristo ha asumido en su cuerpo de hombre a todos los hombres que fueron hechos a imagen y semejanza de Dios y de ahí se deduce, aunque no lo dice Hilario, que desde ese momento la Imagen, el Hijo, no se puede disociar de su ser hombre y sigue el proceso natural de crecimiento de todo hombre.

4. Tanto en Tertuliano como en san Hilario la creación del hombre prefiguraba la Encarnación del Hijo y el Hijo sería el hombre más perfecto y más verdadero, sin embargo en la prefiguración acentúan aspectos diversos. Tertuliano apunta que Dios creó la carne del hombre en virtud de la Palabra pero además intervino Él mismo con su mano para manifestar con el hombre una condescendencia singular al plasmarlo. Para san Hilario Adán prefiguraba a Cristo y fue hecho según el modelo único de la imagen común entre el Padre y el Hijo, es decir, con naturaleza espiritual; además Adán al ser hecho del polvo de la tierra (es decir con cuerpo) indicaría que el Hijo se iba a encarnar.

5. San Hilario en la controversia arriana, utiliza Gn 1, 26-27 para probar la divinidad del Hijo y la semejanza del Hijo con el Padre.

B. *El hombre, a imagen y semejanza*

1. En Tertuliano el fundamento cristológico de la imagen, en un contexto trinitario, y la prefiguración de la Encarnación a partir de la creación del hombre, están fuertemente unidos. El Padre modela al hombre a imagen de Cristo y así el hombre es imagen de la Imagen de Dios, Cristo. Esta idea la tomará Novaciano casi con los mismos matices que Tertuliano, es decir de visibilidad de Cristo, y también, pero con acentos diferentes, san Hilario. Para el obispo de Poitiers la Imagen radicaba en la naturaleza divina, en Cristo en cuanto era el Hijo y el hombre era imagen de la imagen del modelo común entre el Padre y el Hijo, es decir, imagen en cuanto invisible, en cuanto posee una naturaleza espiritual. Se desprende de ahí que el hombre sea imagen de la Imagen, es decir del Hijo.

2. En el momento de la creación del hombre hay un diálogo entre el Padre y el Hijo tanto para Tertuliano, Novaciano, que no lo ex-

plicita pero se intuye, como para san Hilario que lo explica en un contexto antiarriano. Sin embargo Tertuliano concreta que interviene toda la Trinidad: el Padre crea al hombre a imagen y semejanza del Verbo que se encarnaría y lo hace semejante al Espíritu Santo que lo santificaría.

3. Casi todos los Padres y Escritores Eclesiásticos estudiados ponen de manifiesto que Dios creó al hombre por medio de una creación especial, privilegiada. Para Tertuliano en la creación hay un mandato de Dios, pero es la bondad de Dios la que mueve esa creación. La creación del hombre no es fruto de la sola potencia, como en el resto de seres, sino que es un acto de amor que deriva de la caricia de la mano y de la palabra divinas. Tertuliano tiene una visión cristocéntrica de la creación del hombre. Por su parte Novaciano tiene una visión antropocéntrica de toda la creación y cristocéntrica de la creación del hombre. Todo ha sido hecho por Cristo con miras al hombre y el hombre fue creado por el Verbo encarnado y lo hizo a imagen suya, así el hombre es hecho por medio de una creación especial. Para san Hilario el hombre tiene una naturaleza y un origen distintos del resto de seres, el hombre no ha sido hecho como las demás cosas sino que es hecho por una reflexión, tras una deliberación y una confirmación. Además el hombre es obra de las dos manos de Dios, es por tanto también objeto de una creación especial.

4. Sobre la existencia de un modelo en el momento de la creación del hombre, Tertuliano lo pone en Cristo Verbo encarnado, mientras que san Hilario lo pone en la imagen común entre el Padre y el Hijo, es decir en su naturaleza divina y espiritual.

5. En cuanto a las cualidades del hombre, se han visto como dos tendencias: Tertuliano y Novaciano las relacionan con la imagen, mientras que Lactancio y san Hilario destacan que las cualidades originarias son para adorar a Dios. En concreto, no se ha visto que Tertuliano trate de las cualidades del hombre por creación, sin embargo sí trata por extenso de las cualidades del alma diciendo que entre el alma y Dios se dan algunas cualidades comunes, incluso llegando a decir que se dan las mismas, a excepción de la impecabilidad y que, de todas formas, las cualidades del alma y de Dios se distinguen por la sustancia donde inhieren. Para Tertuliano, aunque no lo dice explícitamente, las cualidades del alma constituyen la imagen y, se puede decir que, la expresan. Para Novaciano, Dios dotó al hombre de inteligencia, razón y prudencia para que pudiese imitar a Dios.

Lactancio afirma que el mundo fue hecho para el hombre y el hombre para Dios, para que le adorase, por ello ha tenido una singular creación que le dotó de capacidades físicas (su cuerpo vertical) y espirituales (capacidad de reflexión, inteligencia y prudencia) que le permitieran alabar a Dios. Para san Hilario, el hombre es el único ser de la tierra que tiene como cualidades por creación la razón, la inteligencia, el juicio y los sentimientos; pero no es un tener estático sino que el hombre saca provecho de ellas para conocer y venerar a quien es el autor y el padre de los grandes beneficios para él, es decir a Dios (en esto se parece a Lactancio). Hilario no refiere la imagen de Dios en el hombre a ninguna de estas cualidades.

6. La imagen lleva asociada la idea de dominio de la creación, con distintos matices, en Tertuliano, Novaciano y Lactancio. Para Tertuliano todo ha sido creado en vista del hombre y todo ha sido sometido a él, por ser la única criatura que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Sólo el hombre es digno de habitar las obras de Dios por ser imagen y semejanza de Dios. Era necesario que existiese una criatura que fuese capaz de reconocer a Dios y le alabase. Novaciano tiene una visión antropocéntrica de la creación, el hombre está al frente de la creación por ser a imagen de Dios y en cuanto es a imagen está referido a Dios. Lactancio afirma que el mundo fue hecho para el hombre y el hombre para Dios, para que le adorase, por ello ha tenido una singular creación que le dotó de capacidades especiales para poder adorarlo.

7. Referente a los elementos constitutivos del hombre, para Tertuliano se puede decir que el hombre consta de dos elementos: alma (o soplo (*adflatus*)) y cuerpo. Además Tertuliano distinguía entre *adflatus* y *spiritus*, de donde se desprendía una procedencia y una jerarquía. Por los dos textos directamente relacionados con esta materia se ha visto que en uno de ellos Tertuliano añadía una vez un tercer elemento constitutivo, *spiritus*, que perdido por el pecado se recupera por el Bautismo, mientras que en el otro texto nunca aparece *spiritus* como constitutivo del hombre. Para Lactancio el hombre está formado por alma y cuerpo. Para san Hilario, antes del exilio, el hombre estaba constituido por tres elementos (aunque no siempre menciona los tres): cuerpo, alma y voluntad, ésta con la misión de unificar a los dos primeros. Tras el pecado original, el hombre quedaría constituido por cuerpo-pecado, alma-infidelidad y voluntad. Pero fruto de la nueva economía de la salvación instaurada con la Encarnación de Cristo, se produce por medio del sacramento del Bautismo una divinización del hombre, que se incorpora a Cristo por ese sacramento, y

los elementos constitutivos del hombre pasan a ser el cuerpo y el alma guiados por el Espíritu, que lleva a cabo el proceso de espiritualización que se da en el hombre.

Después del exilio en oriente, Hilario distingue perfectamente dos momentos en la creación del hombre, señalados por la distinción que hace de los dos relatos de la creación (primero a imagen y después, en un segundo momento, hecho del barro) aunque a veces habla de tres momentos: a imagen de Dios, a partir de la tierra y animado, con una jerarquía de la imagen sobre los demás. También distingue dos naturalezas en el interior del hombre: el alma, que correspondería a la naturaleza interior, y el cuerpo, que lo haría a la naturaleza exterior, aunque añade sin claridad de exposición un tercer elemento, el *spiritus vitae* (que da vida y movimiento al alma y al cuerpo, a la vez que los une), que se viene a identificar con el alma creada a imagen pero además, como ha puesto en evidencia la teología contemporánea, significa el dinamismo de la imagen.

8. Con relación al alma, para Tertuliano, en un contexto anti-marcionita, el hombre es creado a imagen y semejanza en cuanto posee el soplo o alma y porque posee el soplo, que es imagen de Dios, es decir, imagen del espíritu. El soplo, constituye el fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Tan sólo relaciona una vez la imagen y semejanza de Dios en el hombre, con el estar dotado de capacidad racional. La teología contemporánea ve que para Tertuliano, entre el alma y Dios hay comunión de sustancia. Para Novaciano la imagen reside en el alma que inspira o vivifica a todo el cuerpo, concretamente en los dones que Dios le da de la razón, la inteligencia y la prudencia para que pueda imitar a Dios. Para Hilario la imagen radica en el alma, el hombre es a imagen en razón de su alma, ya que el cuerpo fue hecho después formado de la tierra. El alma está presente en todos los miembros y comunica al cuerpo el movimiento.

9. Las características del alma que proponen Tertuliano y san Hilario son muy similares. Tertuliano concreta más entorno a la imagen al decir que ésta tiene los rasgos de Dios en tanto que es alma inmortal, en tanto que libre y autónoma (con su arbitrio), en tanto que conocedora de muchas cosas, en tanto que racional, capaz de entendimiento y de ciencia, en tanto que libre, etc. Subraya la gran familiaridad del alma con Dios y a la vez su diferencia con Dios. Para san Hilario el alma es racional, móvil, principio de movimiento, incorpórea, impalpable, eterna. Para el obispo galo va a ser la perenne movilidad del alma la que reproduce e imita la naturaleza divina, por no tener en sí nada de corpóreo.

10. El cuerpo del hombre entra en el concepto imagen en Tertuliano, san Cipriano, Lactancio y se desprende de Novaciano ya que no lo explicita. Tertuliano defiende la unidad del hombre, constituido por alma y cuerpo, ambos importantes. Para el presbítero de Cartago, el cuerpo del hombre fue modelado a imagen del cuerpo de Cristo y fue vivificado por el soplo que Dios le insufló a semejanza de Dios. En un contexto de oposición a los gnósticos para quienes el cuerpo no era susceptible de salvación, Tertuliano ve que el cuerpo había sido plasmado a imagen de Dios pero a la vez que la carne era siempre sierva del alma. El hombre fue creado por Dios por su Palabra y su mano, con cuerpo y alma, ambos paragonables en dignidad aunque el cuerpo vivificado por el alma. Para Novaciano el cuerpo es parte esencial del ser hombre. Lactancio tiene una visión del cuerpo muy pesimista, como elemento contrario al alma a quien dificulta que el hombre consiga la inmortalidad. Para san Hilario el cuerpo está visto de forma ambigua y pesimista. Sólo el alma es hecha a imagen sin que el cuerpo participe en nada en esta dignidad. El cuerpo está subordinado al alma, ambos, cuerpo y alma, son solidarios en la responsabilidad que depende de la voluntad, juntos caen en el pecado, juntos se salvan y permanecen en la gloria. El obispo de Poitiers tiende a culpabilizar al cuerpo.

11. Se ha visto que bastantes de los autores estudiados hablan o dejan traslucir la superioridad del alma frente al cuerpo. En Tertuliano en un contexto antignóstico el cuerpo es vivificado por el alma; Novaciano señala que el alma inspira o vivifica el cuerpo; Lactancio ve en el cuerpo el elemento contrario del alma que ésta debe vencer para conseguir la inmortalidad; san Hilario sin más refleja el hecho de la superioridad del alma respecto del cuerpo.

12. Todos los autores estudiados sitúan la imagen o bien la semejanza en el alma, aunque en algún caso en la razón. Para Tertuliano el cuerpo del hombre fue modelado a imagen del cuerpo de Cristo y fue vivificado por el soplo que Dios le insufló a semejanza de Dios. Cuando refiere el término imagen en un contexto de defensa del valor de la carne, no habla de la carne aisladamente sino que se apoya en el alma con la que forma una unidad. Sitúa la imagen y semejanza en el hombre todo entero, si bien es imagen porque posee el alma. En san Cipriano se intuye que la imagen (apenas si cita la semejanza) hace referencia al hombre todo entero, haciendo hincapié en el cuerpo. Para Novaciano la imagen (refiere sólo la semejanza cuando cita literalmente la Sagrada Escritura), reside en el alma que inspira o vi-

vifica a todo el cuerpo, concretamente en los dones que Dios le da de la razón, la inteligencia y la prudencia para que pueda imitar a Dios. Lactancio, suele situar la imagen en la razón aunque a veces incluye el cuerpo, y la semejanza, se intuye porque no lo llega a explicitar, en el alma. Para san Hilario, la imagen radica en el alma, el hombre es a imagen en razón de su alma que hace coincidir ambas, imagen y alma, con el hombre interior paulino, en esto tiene un parecido con Tertuliano y Novaciano.

13. La libertad en relación con la imagen aparece tanto en Tertuliano como en Novaciano. Para Tertuliano el hombre es creado a imagen y semejanza en cuanto posee el soplo o alma y porque posee el soplo, que es imagen de Dios, es decir imagen del espíritu. Se puede decir, en el contexto contra Marción como también ha observado algún teólogo contemporáneo, que el núcleo del hombre para Tertuliano es su ser a imagen y semejanza de Dios y es constituido en imagen y semejanza por su libertad y su autonomía. Tertuliano hace derivar la libertad del soplo de Dios, por tanto es en el soplo de Dios con el que Dios ha dotado al hombre, donde se fundamenta la imagen y semejanza de Dios en el hombre. Se da de este modo una clara unión entre la imagen y la libertad. La manifestación de que el hombre sea imagen de Dios es que sea un ser libre y le es posible ser libre porque Dios le ha otorgado un soplo por creación.

En Novaciano la libertad va unida al ser imagen quizás por influencia de Tertuliano. La teología contemporánea ha puesto de manifiesto que la libertad del hombre para Novaciano radica o es consecuencia de ser a imagen de Dios. Por ser libre todo el universo creado está sometido al hombre y éste está referido a Dios. Esta referencia se expresa en el servicio del hombre a Dios. De Novaciano se desprende en primer lugar que la libertad es la que permite al hombre servir de la manera propia a su condición de imagen y en segundo lugar que el hombre es libre para que pueda servir, o dicho de otra forma, sólo sirviendo el hombre muestra su libertad y así su imagen. Para Novaciano Dios quiso que sólo el hombre fuera libre, lo crea libre y, se desprende de sus palabras, en esa libertad se muestra la imagen.

San Hilario no destaca nada en relación con la libertad, ni la relación con la imagen de Dios en el hombre.

C. *Consecuencias morales*

Se ha estudiado también el modo en que todos estos autores utilizan la referencia a la imagen y semejanza originarias en y para la vida

del hombre, es decir, la repercusión moral. Tertuliano, san Cipriano, Lactancio y san Hilario hablan en este contexto de imagen o semejanza en sentido sobrenatural y, en algunos con más claridad que en otros, la tendencia es a referirla hacia el ámbito de la gracia de Dios.

1. En cuanto al marco moral que está en el trasfondo de su pensamiento, se puede decir en general que la Encarnación es la causa de «la nueva imagen» en el sentido sobrenatural en Tertuliano y san Hilario. Así el marco moral del hombre para Tertuliano se encuadra en su creación, en la Encarnación del Hijo y en el don del Espíritu. La Encarnación es la que trae un nacimiento nuevo en el hombre que implica la recuperación de la imagen y semejanza para Dios. Concretamente el Hijo se encarnó para vivificar al hombre, para rehacer su forma originaria por la vía espiritual, para devolverle la capacidad de una vida sobrenatural más íntima con Dios y así recuperarlo para Dios. En san Hilario el marco de la vida moral del hombre hacia la vida eterna, está constituido por la creación especial y la Redención de Cristo que restaura al hombre, ambas hacen que el hombre pueda alcanzar la comunión eterna con Dios porque en Cristo le llega al hombre la vida sobrenatural mientras está en la tierra. La creación especial del hombre le desvela el ser y lo que está llamado a ser a través de su actuación moral. Se puede decir que el fundamento de la vida moral en Hilario es que el hombre por creación está llamado a la gloria de Cristo, así la vida moral debe ser una puesta en marcha de lo que es el hombre. La Encarnación para san Hilario trae la salvación del hombre.

Por otro lado para san Cipriano, que también habla de la imagen en sentido sobrenatural, el fundamento de la religión y de la fe arranca de la guarda y temor de la ley de Dios. En Lactancio toda su cosmología y antropología de elementos contrarios condicionan las consecuencias morales para la vida del hombre. En este autor la creación y el fin del hombre solicitan una vida virtuosa, y la imagen (el hombre), por la virtud, alcanza la semejanza con Dios.

2. De modo explícito o implícito todos los autores estudiados vienen a referirse a la existencia de un designio eterno de comunión de los hombres con Dios. Tertuliano sin más se refiere a él. Lactancio destaca que el hombre está llamado a conseguir la inmortalidad y acentúa mucho la acción del hombre para conseguirlo. San Hilario ve que, por su especial creación, el hombre está llamado a la comunión eterna con Dios.

3. El pecado produce una ruptura en el interior del hombre para Tertuliano y san Hilario, y unas consecuencias en el ámbito moral

para san Cipriano. Para Tertuliano el hombre al pecar rompió el sello que cierra y garantiza la integridad de la imagen y de la semejanza, y de este modo rompió la armonía entre la imagen y la semejanza que originariamente se daba en el hombre; el pecado destruyó la imagen de Dios y trajo la muerte al alma. San Hilario no habla del pecado en relación con la imagen, tan sólo dice que provoca una ruptura en el interior del hombre entre sus elementos constitutivos, en concreto entre el alma y el cuerpo, impidiendo así todo progreso espiritual y hace perder al hombre su dignidad, factor que Hilario refleja en el hecho de ser digno de ser llamado hombre. Por último san Cipriano destaca que el trastocar la imagen por los vicios, conlleva consecuencias morales.

4. En relación al papel de la fe, para san Hilario es importante como desencadenante de la vuelta a recuperar lo perdido por el pecado original, es decir, la dignidad originaria y en Novaciano para seguir a Cristo e imitarle.

5. Con relación a la distinción entre los términos imagen y semejanza, Tertuliano no le da mucha importancia. A veces afirma que el hombre fue creado a imagen, otras a imagen y semejanza. Cuando habla del alma, elemento constitutivo del hombre, los suele emplear juntos; cuando habla del cuerpo no hay un proceder unitario pero a la carne siempre le asocia la imagen —aunque alguna vez aparece la imagen y la semejanza—, mientras que en esos casos tiende a referir la semejanza más hacia el alma. Sin embargo al hablar de la vida espiritual, mantiene los términos de imagen y semejanza distinguiendo la imagen de la semejanza e identificando la semejanza con la santidad, a la vez que la une al don del Espíritu. La teología contemporánea ha visto que la distinción entre imagen y semejanza en Tertuliano concierne al progreso espiritual del hombre. El hombre es imagen por su libertad y pasa poco a poco a la semejanza por el dinamismo espiritual hasta alcanzar la santidad.

San Cipriano se refiere sobretodo a la imagen y sólo menciona la semejanza cuando acude en su argumentación a Gn 1, 26. Novaciano remite la imagen al alma y la une con la libertad, se centra en la imagen y sólo algunas de las veces que recurre a Gn 1, 26 refiere la semejanza. Lactancio distingue los términos imagen y semejanza, e identifica la imagen con la razón, aunque a veces incluye el cuerpo, y la semejanza con el alma y con la santidad.

San Hilario no diserta *ex professo* sobre la imagen y semejanza del Génesis, él habla del hombre formado primero a imagen y después

formado del barro, con lo que el tema de la semejanza, cuando aparece en el contexto creacional del hombre no aporta nada al obispo de Poitiers y cuando los refiere juntos en este mismo contexto, san Hilario pasa a estudiar la imagen y no dice nada de la semejanza. El tema de la semejanza sin embargo sí es para él importante ante la polémica arriana; así en el debate entorno a la semejanza entre el Padre y el Hijo, es la noción de igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo la que para Hilario permite afirmar la semejanza del Hijo con el Padre. Entre el Padre y el Hijo se da igualdad de potencia, que indica una semejanza en el obrar del Padre y del Hijo que se muestra al hombre en la naturaleza idéntica de las obras del Padre y del Hijo. Para san Hilario la semejanza en Cristo tiene su fundamento en la sustancia o naturaleza divina y para poder predicarla hay que partir de que el Hijo es Imagen del Padre. La semejanza en Cristo también indicaría que tomó la naturaleza humana y sobreentiende que es el Hijo de Dios, la Imagen de Dios. El hombre es a semejanza de dos Personas divinas a la vez o sea de su única naturaleza.

6. En cuanto a la relación entre ley y bien, se ha visto en varios Padres que para que el hombre actúe bien es indispensable la libertad.

Tertuliano con el propósito de explicar la vocación del hombre y de justificar que Dios lo haya sometido a la ley, en un contexto en el que ve que Dios quiere devolver la vida sobrenatural al hombre, afirma que el hombre ha sido creado por Dios no sólo para vivir sino para vivir según el bien. La condición indispensable para que el hombre haga el bien es que sea libre, y al hacer el bien de esta forma se hace bueno. Al hablar del bien como si éste no fuera cosa del hombre, ve que si se quiere que el bien sea realmente obra del hombre y llegue así a ser también su propiedad, conforme a la naturaleza del bien, un bien emancipado de Dios, es necesario que el hombre sea libre y de este modo pueda hacer el bien por su propia voluntad y no por necesidad, ya que hacer el bien de esta forma hace bueno al hombre. El bien se identifica con el respeto a Dios y a su ley, y se concreta en la vida personal en la obediencia a la ley de Dios. El hombre al someterse libremente a la ley hace el bien, se hace bueno y vence al diablo. Por tanto para Tertuliano, la imagen por la libertad es capaz de adhesión a la ley, ley que es propia de la criatura libre o sea de la imagen y ley que además constituye una prueba de que el fundamento de la imagen es la libertad.

En Novaciano ley y libertad proceden de Dios. La libertad no es ilimitada, tiene el límite del mandamiento divino. Para que el hom-

bre dirigiera siempre su voluntad a Dios, Éste le puso un mandato que le hiciera siempre presente su condición de criatura. Se desprende que no es la ley la que hace al hombre ir a Dios sino la decisión del hombre que libremente se somete a la ley que le da su Creador. Se ha visto que los conceptos de libertad y ley, conjugados con la capacidad racional del hombre, articulan y describen la imagen en Novaciano. Por otro lado Lactancio ve el bien en referencia a la virtud, para él es la vida virtuosa la que debe conducir a adorar a Dios. Por último san Hilario no habla del bien y de la libertad en referencia a la imagen. El obispo de Poitiers ve que el hombre que se esfuerza en ser conforme a Cristo, a la Humanidad de Cristo aumenta en gracia ante Dios.

7. Se ha constatado que existe un dinamismo espiritual en unos Padres de la imagen, en otros, de la semejanza y cada uno pone el acento en aspectos diversos. Tertuliano lo pone en la voluntad, Lactancio lo pone en la vida virtuosa cara a Dios y san Hilario en la gracia de Cristo, mientras que en san Cipriano y Novaciano tan sólo se intuye esta temática sin que se pueda explicitar más.

Para Tertuliano el proceso de renovación interior en el hombre es un nuevo engendramiento del hombre por parte de Dios, esta vez en el espíritu, donde pasa a ser hijo de Dios por vía espiritual. Para describirlo utiliza las categorías bien de la imagen y de la semejanza, o bien de la filiación. En el primer caso Cristo, que constituye la cabeza del hombre, se encarnó para rescatar al hombre, su imagen y semejanza, porque ante todo el hombre pertenece al Creador y es fruto del trabajo de Dios. Es la Encarnación la que trae un nacimiento nuevo en el hombre que implica la recuperación de la imagen y semejanza para Dios. Concretamente el Hijo se encarnó para vivificar al hombre, para rehacer su forma originaria por la vía espiritual, para devolverle la capacidad de una vida sobrenatural más íntima con Dios y así recuperarlo para Dios.

En Tertuliano el bautismo produce una recuperación de la semejanza y recubre al hombre del *spiritus Dei* que había perdido por el pecado, de este modo renueva la realidad de la imagen original. Esta renovación acontece en el tiempo, pero introduce ya el dinamismo espiritual. Para Tertuliano cada hombre es un proyecto que está abierto a volverse semejante a Dios y esto para el presbítero de Cartago sólo depende de las aspiraciones que tenga ese hombre o sea de su voluntad. La semejanza queda identificada con la santidad; para Tertuliano volverse semejantes a Dios es más que ser su imagen. La teología contemporánea pone de manifiesto que el hombre es imagen

por su libertad y pasa poco a poco a la semejanza por el dinamismo espiritual hasta alcanzar la santidad.

En el segundo caso Tertuliano al utilizar las categorías de la filiación en el proceso de renovación interior, el hombre —que posee una filiación divina natural desde y por creación cuando es modelado por las manos de Dios y recibe su aliento, o sea el alma—, por el don de la vida espiritual, es decir, por el Espíritu que presupone la Encarnación de Cristo, Dios establece una nueva filiación con el hombre, filiación que es sobrenatural y que establece con él porque Dios es bueno. Para Tertuliano el hombre creado a imagen y semejanza de Dios y rescatado por vía espiritual, es decir por el Espíritu, es templo de Dios.

San Cipriano ve que el hombre está llamado a seguir a Cristo y tiene en la paciencia el camino para hacerlo. Para Novaciano el hombre está llamado por creación a la imitación de Dios a través de las facultades espirituales. También añade el tema del seguimiento de Cristo donde es muy importante el papel de la fe. En Lactancio también se puede hablar de un dinamismo de la imagen hacia la semejanza, es decir, la imagen, que es el hombre, debe regirse por su alma y no por el cuerpo sobre el que tiene primacía, o lo que es lo mismo, si el hombre desea alcanzar la inmortalidad, deberá vivir conforme al fin por el que ha sido creado que es adorar a Dios y por el que ha sido dotado de alma y facultades espirituales. Para adorar a Dios deberá llevar una vida virtuosa, es decir, poner todo su dispositivo constitucional en marcha enfocado hacia Dios.

Para Hilario se puede hablar de una espiritualización progresiva del cuerpo y de una corporización del alma, según la conducta moral. La imagen debe ser restaurada por la imagen sobrenatural que es la gracia de Cristo que viene con el Bautismo. Esta gracia renueva al hombre todo entero, cuerpo y alma, pasando el hombre nuevo a dominar al viejo por el Espíritu que lleva a cabo el proceso de espiritualización que se da en el hombre, espiritualización que realiza la unidad del hombre y actualiza en él la imagen y semejanza de Dios. Por tanto fruto de un don, la imagen sobrenatural desarrolla la vida divina en el hombre. En este proceso de espiritualización también interviene con importancia la voluntad del hombre pero, si bien es importante, es el Espíritu que consigue Cristo para los hombres quien la realiza. Es gracias a la Redención de Cristo que se puede producir la espiritualización.

8. La conducta moral va haciendo la «nueva imagen» en Tertuliano y san Hilario. En Lactancio se intuye algo parecido que lo remite hacia

la semejanza. Para Tertuliano la imagen que el hombre es por creación, tiene una repercusión hacia el exterior no sólo como señor de las cosas materiales donde muestra su dimensión sacerdotal ante el mundo, sino también una repercusión en el ámbito de la persona donde sin dejar de ser imagen de Dios por creación, se hace por su comportamiento moral imagen de Dios o imagen de la muerte. Para san Hilario, asemejarse a Cristo es vivir conforme a Cristo y el que se esfuerza en ser conforme a Cristo, crece en gracia y el que crece en gracia se hace conforme a Cristo, hasta tal punto que los santos llevan dentro de sí el rostro de Dios.

En Lactancio la semejanza del hombre con Dios, aparece en el origen y en el fin del hombre y se intuye que la sitúa en el alma que por las buenas obras se hace cada vez más semejante a Dios. La vida del alma es la que debe guiar toda la actuación del hombre para que consiga el premio eterno. Esta vida le hará conducirse aquí en la tierra como Dios espera de él.

9. En referencia a la gracia de Dios, se ha percibido que la imagen en el ámbito espiritual o sobrenatural es la gracia de Cristo en san Cipriano y san Hilario.

En san Hilario, Cristo redimió al que hizo a su imagen, el hombre es así imagen de la Imagen. Pero la imagen que se ha llamado sobrenatural, que se recibe de un modo nuevo y que se ha visto que muy probablemente esté en relación con el Bautismo, es la gracia de Cristo que constituye la vida del espíritu, gran responsable del progreso espiritual del hombre y de la espiritualización del cuerpo que realiza la unidad del hombre y actualiza en él la imagen y semejanza de Dios. Por tanto fruto de un don, la imagen sobrenatural desarrolla la vida divina en el hombre.

Hay algo parecido en Lactancio pero como no nombra los Sacramentos no se le puede llamar gracia de Dios. Igualmente en Tertuliano se intuye el mismo marco que en san Hilario pero no lo concreta ni especifica; sin embargo él recurre a la distinción entre imagen y semejanza que a Hilario por la controversia arriana quizá le es imposible hacer. Así por el Bautismo se recupera la semejanza y también el *spiritus vitae* perdido por el pecado. Por último se ha visto que san Cipriano, utiliza una vez la imagen en sentido espiritual, como reflejo de la santidad de Dios.

10. Sobre el significado pleno de la imagen, no trata el tema más que san Hilario. Lactancio, para quien toda la vida está enfocada a la inmortalidad, se encamina en esa misma dirección pero su aportación es mucho más pobre.

Para san Hilario todos los hombres creados a imagen y semejanza de Dios, esperan la gloria de Cristo. El hombre está destinado a la comunión eterna con Dios y debe estar siempre vigilante con la mirada puesta en Dios. ¿De qué modo influye en el tema de la imagen su insistencia en la llamada a la gloria por parte del hombre desde su creación? Al salirse del ámbito de Gn 1, 26-27 y Col 1, 15, no se han recogido textos en este sentido pero se ha recogido lo que algunos teólogos contemporáneos han estudiado a este respecto. Es con la resurrección como el hombre llega a ser plena y definitivamente lo que Dios le ha llamado a ser. Por tanto el significado de la imagen no se revela enteramente sino al final de la existencia humana. La creación del hombre a imagen está orientada hacia la creación y la redención, pero no obtiene su plena realización más que por la asociación al Verbo encarnado, en quien la carne a de pasar por la muerte para obtener la gloria del espíritu.

II. Parte deductiva

Por todo lo visto a lo largo de este trabajo, se está ya en condiciones de responder a la pregunta sobre el sujeto moral, ¿qué es el hombre?, o lo que es lo mismo ¿qué es la imagen de Dios, qué significa ser a imagen de Dios? La respuesta no puede ni pretende ser definitiva pero sí puede arrojar luz para percibir, una vez más, con colores más ricos la grandeza del hombre y a la vez puede ser de gran utilidad para el estudio moral del obrar humano, sea del bien moral, del objeto moral, de la conciencia, etc.

La solución que se proporciona lógicamente es una deducción de todo el trabajo presentado en esta tesis, ya que los Padres y Escritores Eclesiásticos estudiados no la responden directamente, como se ha podido ver, pero describen la imagen bajo diversos puntos de vista, que proporcionan un material rico para una elaboración deductiva posterior.

Ser a imagen de Dios desvela un nuevo modo de ser en referencia al resto de criaturas, modo de ser que es superior al de los demás seres. Este estatuto ontológico propio conlleva un mundo nuevo conforme a lo que es el hombre, es decir, una existencia propia con relación al mundo, a sus semejantes y a Dios.

Ser a imagen es la definición que da la Sagrada Escritura del hombre y lo primero que indica es su procedencia de Dios, su condición de criatura pero privilegiada, creada a imagen. Ser a imagen es ser dé-

bil y excelso a la vez, y así saberse siempre criatura. Ser criatura indica que todo se ha recibido de Dios, pero ser a imagen es además como ser un recipiente que se hace tesoro por la capacidad que tiene de albergar tantísimos dones con que Dios lo crea y lo adorna. Ser a imagen es una demostración del amor de predilección de Dios al crear al hombre, sobre el resto de los seres, y a la vez una muestra de confianza al referir toda la creación al hombre, para que la dominase y dirigiese. Ser a imagen es estar al frente del mundo, es tener todas las cosas a su servicio, es tener la tarea de dirigir las cosas pero no como una opción más sino como lo que le realizará como hombre, como lo que le hará hacer lo propio de la imagen, en definitiva como lo que le hará servir a Dios y dirigirse a Dios.

Ser a imagen tiene en su interior un dinamismo, una llamada a Dios, es estar llamado a la inmortalidad. Ser a imagen es estar dotado de alma, elemento que le permite entablar un diálogo, una relación íntima con Dios, es decir, conocerle, amarle, alabarle y adorarlo, en definitiva es ser creado libre, con capacidad de dirigir, con su voluntad, la vida a Dios. Por tanto ser a imagen está unido a la dimensión espiritual del hombre. Pero incluso el cuerpo del hombre creado a imagen, no es un cuerpo como el de los demás seres sino con muchísima más perfección, acorde a sus potencias espirituales, que constituyen el alma, y vivificado por ésta.

Ser a imagen es ser de alguna manera portador de Dios, reflejo de Dios en el ser, es ser *capax Dei*, sagrario de Dios, es estar referido a Dios, es reflejar la huella de Dios en el hombre y, en parte, su Belleza y Bondad.

Ser a imagen es tener cualidades en común con Dios, no la impecabilidad, es tener gran familiaridad con Dios por el alma pero a la vez ser diferente. Precisamente porque tiene alma el hombre es un ser libre y autónomo consecuencias de su imagen. Por la libertad es capaz de adherirse a la ley de Dios, expresión de su ser criatura, pero no es la ley la que le hace ir a Dios sino su decisión libre de someterse a la ley que le da su Creador. De alguna manera se puede decir que la libertad es, por esta concepción de imagen, escoger conforme a la ley. Si el hombre va a Dios, es decir, si libremente hace el bien, se hará bueno; si intenta borrar a Dios de su vida, desconocerá una de sus verdades más íntimas e irá desdibujándose su identidad. El hombre por ser libre está referido a Dios.

Ser a imagen es tener un modelo más perfecto y más verdadero. Por ser imagen todo hombre está llamado a mirar a Cristo, el hombre más perfecto y verdadero, Él es la Imagen de Dios invisible, en cuan-

to Hijo y en cuanto hombre. Ser a imagen es estar referido a Cristo, es tener como modelo a Cristo.

Tras el pecado la imagen se deteriora pero no se pierde porque no deja de ser. Entonces Dios vuelve a tomar la iniciativa amorosa, quiere devolverle al hombre la vida por vía espiritual, o más exactamente la capacidad de una vida sobrenatural más íntima con Él, y lo hace por medio de la Encarnación y Redención del Hijo que quiere recuperar al hombre para Dios, con la gracia que Cristo gana para el hombre y de esta manera es renovada la imagen.

Ser a imagen es estar llamado a asemejarse a Dios, concretamente a asemejarse a Cristo, a vivir conforme a Cristo, por medio de la gracia de Cristo por obra del Espíritu, y con el requisito de la propia voluntad; es buscar continuamente a Dios, buscar la comunión con Él, es reflejar la vida divina en el hombre, a la que está llamado por creación, pero a la vez es ser libre, con capacidad de no querer ir a Dios y en ese caso el hombre se hace malo y en consecuencia hace el mal. El hombre así rescatado pasa a ser, de nuevo, templo de Dios, hijo de Dios.

De este modo queda muy claro que el ser del hombre a imagen repercute en sus acciones y viceversa, sus acciones afectan no sólo en el exterior mostrando a su Creador si la acción es buena, o a la muerte si la acción es mala, sino que también repercuten en su ser, asemejándolo más a su Creador en el primer caso o haciendo daño a su propio ser en el caso de obrar mal.

NOTAS

1. Cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris 1987, p. 191.
2. S. RAPONI, *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri*, en E. ANCILLI (dir.), *Temi di Antropologia Teologica*, Roma 1981, p. 268.
3. Cfr. *ibidem*, p. 269.
4. *Ibidem*, p. 270.
5. Cfr. M. SIMONETTI, *L'esegesi ilariana di Col 1, 15 a*, en *VetChr 2* (1965) 172.
6. L. LADARIA, *San Hilario de Poitiers. La Trinidad*, BAC, 481, Madrid 1986, p. 410, nota 102: «“cuerpo” significa humanidad».
7. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 8, 50 (SC 448, 458). «Qui primogenitus, qui primum in omnibus tenens. – Primogenitus itaque omnis creaturae (cfr. Col 1, 15) est, quia in ipso creata omnia sunt (cfr. Col, 1, 16). Et ne quod in ipso creata omnia sunt, non ad ipsum quisquam auderet referre, ait: “Omnia per ipsum et in ipso condita sunt, et ipse est ante omnes, et omnia ipsi constant” (cfr. Col 1, 16-17). Omnia itaque ipsi constant, qui ante omnia est et in quo omnia sunt. Et haec quidem ad exordia pertinent creaturarum. Ceterum ob dispensationem corporis nostri ait: “Et ipse est caput corporis ecclesiae. Qui est initium, primogenitus ex mortuis, ut fieret in omnibus ipse primum tenens: quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare, et per ipsum omnia reconciliari in eum” (Col 1, 18-20). Reddidit apostolus spiritualibus sacramentis corporeas operationes. Namque qui imago Dei inuisibilis est, et ipse est caput corporis ecclesiae (cfr. Col 1, 18); et qui primogenitus omnis creaturae est, idem initium primogenitus ex mortuis est. Ut in omnibus teneat primum, dum nobis corpus est, qui Dei imago est; dum qui primogenitus creaturae est, idem primogenitus ad aeternitatem est (cfr. Col 1, 15-18). Ut cui spiritalia debent in primogenito creata, quod maneant; ei et humana debeant, quod in primogenito ex mortuis renascantur aeterna. Ipse est enim initium. Qui cum filius sit, imago est; cum imago est, Dei est, primogenitus quoque creaturae est, continens in se uniuersitatis exordium. Et rursus ipse caput corporis ecclesiae et primogenitus ex mortuis, ut in omnibus teneat ipse primum. Et quia omnia ei constant, in ipso complacita plenitudo consistit: dum in eo per ipsum in eum reconciliantur omnia, in quo per ipsum in ipso omnia sunt creata».
8. SC 448, 459, nota 3.
9. Cfr. SC 448, 460, nota 1.
10. S. MCKENNA, *Saint Hilary of Poitiers. The Trinity*, The Fathers of the Church, 25, CUA Press, Washington 1968, p. 322, nota 2.
11. Cfr. L. LADARIA, *o.c.*, p. 17.

12. *Ibidem*, p. 419, nota 1: «Resumen del libro 8, y especialmente del final del mismo. Entre el Padre y el Hijo se da una verdadera unidad de naturaleza. Esto se prueba en concreto con la presencia de la plenitud de la divinidad *corporaliter* (realmente) en el Hijo».
13. *Ibidem*, p. 421, nota 5: «La imagen es el Verbo eterno; no se toma en consideración la encarnación».
14. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 9, 1 (CCL 62, 370). «Libro superiore quid confectum. Quid confutatum – Tractantes superiore libro de indifferenti natura Dei Patris et Dei Filii, et id quod dictum est “Ego et Pater unum sumus” (Io 10, 38) demonstrantes non ad solitarium Deum proficere, sed ad unitatem indiscretæ secundum generationem diuinitatis: dum neque aliunde quam ex Deo Deus natus est, et ex Deo Deus non potest non id esse quod Deus est; percursisque etsi non omnibus, tamen ad intelligentiam sufficientibus dictorum diuinorum atque apostolicorum testimoniis, quibus inseparabilis natura ac potestas Patris ac Filii docebatur... In quo per corporaliter habitantem in eo diuinitatis plenitudinem... Per quod in pietati eorum satis superque arbitror fuisse responsum... dum habet in se per sacramentum natiuitatis et uirtus uirtutem, et potestas potestatem, et natura naturam; tenens per natiuitatem ipsa quod suum est, et ex se per imaginem referens quod in se est, dum et imago est auctoris et ueritas; quia perfecta natiuitas perfectam imaginem præstat, et plenitudo diuinitatis corporaliter inhabitans naturalem obtinet ueritatem».
15. Cfr. S. MCKENNA, *o.c.*, p. 266, nota 50.
16. L. LADARIA, *o.c.*, p. 349, nota 86: «Nociones de “forma” e “imagen” unidas como en 2, 8; 3, 23 y 12, 24. “Forma” en este contexto parece identificarse con “imagen”; no coincide exactamente con la noción de “forma” derivada de Flp 2, 6s. Aquí la formulación es negativa: la humanidad de Jesús no es forma ni imagen de Dios».
17. *Ibidem*, nota 87: «equivale a naturaleza, esencia».
18. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 7, 37 (SC 448, 358). «Patrem exhibet ut uiuens ipsius imago. – Et idcirco arguens cur cum hæc tanto tempore gereret agnitus non fuisset, postulantibus ut sibi Patrem ostenderet ait: “Qui me uidit, uidit et Patrem” (Io 14, 9). Non hic ille nunc contemplationem corpoream et usum oculorum carnalium significat, sed eorum de quibus dixerat: “Nonne uos dicitis, quoniam adhuc quatuor menses sunt, et messis uenit? Ecce dico uobis: Leuate oculos uestros et adspicite regiones, quia albae sunt ad messem” (Io 4, 35). Nec tempus patitur nec albertium ad messem regionum significatio permittit, aliquid hic terrenum et corporeum intelligi. Sed ad perfectorum fructuum beatitudinem contuendam, intelligentiæ iussit oculos eleuari, ut nunc dicens: “Qui me uidit, uidit et Patrem” (Io 14, 9). Non enim hoc quod ex partu uirginis carnale est ad contemplandam in eo Dei formam (cfr. Phillip 2, 6) et imaginem (cfr. Col 1, 15) proficit, neque ad incorporalis Dei naturam uidendam adsumpti hominis species in exemplo est. Sed agnitus in eo Deus est, si quibus tamen ipse agnitus est, ex uirtute naturæ. Et intellectus Deus Filius id præstat, ut intellectus et Pater sit, dum ita imago est, ut non differat genere, sed significet auctorem. Imagines enim ceteræ ex diuersis aut metallis aut fucis aut generibus aut artibus reddunt eorum species, quorum sunt imagines institutæ, sed numquid ut imagines ueræ sint exæquari possunt inanima uiuentibus et uel picta uel sculpta uel fusa natiuis? Filius autem Patri non secundum hæc imago est, quia uiuentis uiuens imago est (cfr. Io 6, 57); et ex eo natus non habet naturæ diuersitatem; et in nullo diuersus tenet naturæ eius ex qua non diuersus est potestatem. Quod ergo imago est eo proficit, ut Patrem Deum unigeniti Dei significet natiuitas, significet autem ut forma (cfr. Phillip 2, 6) ipse et imago inuisibilis Dei (cfr. Col 1, 15). Et per hoc non amittit naturæ unitam similitudinem, quia nec careat uirtutem naturæ».

19. SC 448, 358, nota 3.
20. SC 448, 359, nota 4.
21. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 11, 5 (CCL 62, 533). «Filio ut imagini conueniunt omnia quae Patri. – Nec apostolicis nec euangelicis praedicationibus eruditi, ad inopiae professionis suae usurpationem magnificentiam Dei patris, non religionis fide sed arte impietatis extollunt: ut dum incomparabilia omnia esse naturae eius edisserunt, degeneris infirmisque naturae unigenitum Deum per exceptionem comparationis affirmant, Deum uiuentis Dei uiuam imaginem, et beatam naturae plenissimam formam et innascibilis substantiae unigenitam natiuitatem, quae nisi perfectam paternae beatitudinis habet gloriam et absolutam naturae totius refert speciem, non est in imaginis ueritate! Si autem innascibilis Dei unigenitus Deus imago est, perfectae adque absolutae in eo naturae ueritas inest, per quam efficitur esse eum imaginem ueritatis. Potens est Pater; sed si infirmus est Filius, imago iam non est potentis. Bonus est Pater; sed si in diuersi generis diuinitate Filius est, boni imaginem mali natura non reddit. Incorporeus Pater est; si Filius secundum Spiritum circumscribitur est corpore, iam incorporei non est forma corporeus. Ineffabilis Pater est; si Filium sermo complectitur, extra imaginem est inenarrabilis natura narrabilis. Uerus Deus est Pater; si Filius in Dei falsitate est, iam non est ueri imago qui falsus est. Non ex parte imaginem neque ex portione formam eum Dei Apostolus praedicat, sed imaginem esse eum Dei inuisibilis et formam esse eum Dei loquitur (cfr. Col 1, 15). Non potest expressius in filio Dei diuinitatis natura ab Apostolo praedicari, quam ad id quod inuisibile Dei est, inuisibilis Dei imago sit Christus: qui utique in substantia conspicibili imaginem naturae inuisibilis non referret».
22. M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 176.
23. A este respecto en el *De Trinitate* 10, 6 Hilario viene a decir que el Hijo, no es imagen parcial o disminuida (pobre) del Padre sino que precisamente porque es imagen, reproduce de la manera más perfecta todas las características, prerrogativas, la misma naturaleza del modelo, y se comprende como a través del Hijo, pueda obrar, hablar, revelarse el Padre (cfr. M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 176).
24. *Idem.*
25. Materia tratada con detenimiento en el apartado quinto del capítulo tercero de la tesis.
26. L. LONGOBARDO, *Ilario di Poitiers. Sinodi e fede degli orientali*, Collana di testi patristici, 105, Città nuova editrice, Roma 1993, p. 47, nota 45: «En realidad los cánones del sínodo de Ancira son 19, pero quizá Hilario silencia los otros 7 en cuanto condenan el *homousion* y son netamente subordinacionistas».
27. SAN HILARIO DE POITIERS, *De synodis*, 27 (PL 10, 500). «Definitionum harum ratio. Expositio qualis ab Hilario adhibita. A quibus earum subscriptio extorta. Harum synopsis. – Percucurrimus, charissimi Fratres, omnes Orientalium episcoporum editas fidei definitiones, quas aduersum emergentem proxime haeresim, congregata intra se synodo condiderunt. Et nos, quantum potuimus, ad intelligentiae eorum sensum, expositionis nostrae sermonem coaptauimus, famulantes potius eorum dictis, quam dictorum alienorum auctores existimandi: quibus aduersum novam et profanam impietatem, haec conscientiae suae et adeptae jam pridem doctrinae instituta decernunt, et eos, qui hanc apud Sirmium haeresim conscripserant, vel conscriptam susceperant, ignorationem confitentes ad subscriptionem decretorum talium coegerunt: ubi Filius Patris imago perfecta est: ubi sub indifferentis imaginis proprietate, per profanam fraudem Filius non aboletur, ut pater sit: ubi imago Patris Filius praedicatus per similitudinis ueritatem, a substantia Patris, cuius

- imago est, substantiae diversitate non differt: ubi per habitam a Patre vitam et acceptam a Filio vitam, nihil differens in substantia, quae significatur in vita, habeat Pater, quam Filius accepit ad habendum: ubi non creatura est Filius genitus, sed a natura Patris indiscreta substantia est: ubi sicut inter Patrem et Filium indifferens virtus est, ita nullam inter se diversitatem patitur essentia: ubi Pater, generando Filium, nihil ex se in eo degenerat diversitate naturae: ubi quia nihil differat in utroque similitudo naturae, proprietas tamen similitudinis personalium nominum respuat unionem, ne subsistens unus sit, qui et Pater dicatur et filius: ubi quia pie dicitur et Pater mittens, et Filius missus; in nullo tamen inter Patrem et Filium, id est, inter missum atque mittentem discernatur essentia: ubi non intra tempora paterni nominis veritas continetur: ubi Filius Patri non est posterior in tempore: ubi ultra tempus omne perfecta nativitas innascibilitatis in se non admittit errorem».
28. Así también lo ve Cilleruelo que además dice que crear en el Hijo y por el Hijo es lo que define a la imagen en Hilario (cfr. L. CILLERUELO, *Historia de la imagen de Dios*, en *ArTeoAg* 1 [1966] 34s.).
29. L. LADARIA, *o.c.*, p. 412, nota 103.
30. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 8, 51 (SC 448, 460). «Imago Dei est, quatenus omnia in eo creantur. Creatio ut reconciliatio et Patris et Filii est. – Sentisne iam quid sit esse imaginem Dei? Creari utique omnia in eo per eum (cfr. Col 1, 15-16). Cum in eo creantur omnia, intellige etiam eum, cuius imago est, creantem in eo omnia. Cum autem quae in eo creantur, per ipsum creantur, in hoc quoque qui imago est naturam eius cuius imago est inesse cognosce. Per se enim creat quae in ipso creantur, sicuti per ipsum reconciliantur in eo omnia (cfr. Col 1, 20). Cum in eo reconciliantur, paternae in eo unitatis adprehende naturam reconciliantem sibi in eo omnia. Cum per eum reconciliantur omnia, ipsum Patri reconciliantem in se omnia quae per se reconciliabat intellige. Ait enim idem Apostolus: “Omnia autem a Deo, qui reconciliauit nos sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi” (2Cor 5, 18-19). Confers cum his omne euangelicae fidei sacramentum. Qui enim uidetur in uiso, qui operatur in operante, qui loquitur in loquente, idem in reconciliante reconciliat. Et idcirco in eo et per eum reconciliatio est, quia per indifferentem naturam Pater in eo manens, mundum sibi ipse per eum et in eo reconciliatione reddebat».
31. SC 443, 346, nota 1.
32. Cfr. L. LADARIA, *o.c.*, p. 13.
33. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 3, 5 (SC 443, 342) donde trata el milagro de las bodas de Canán; también cfr. *ibidem*, 3, 6 (SC 443, 344), donde recoge la multiplicación de los cinco panes.
34. Según Ladaria, Hilario ve aquí a Cristo como imagen en relación con la creación (cfr. L. LADARIA, *o.c.*, p. 115, nota 12).
35. *Ibidem*, p. 115, nota 13: «Primero su carne, la humanidad por él asumida, y después toda la humanidad en su conjunto».
36. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 3, 7 (SC 443, 344). «Non habent itaque adulationem, nec subest Deo ad placendum fallendumque simulatio. Haec Filii Dei opera non de iactantiae studio sunt profecta: neque enim ille cui innumeralia milia angelorum (cfr. Matth 4, 11; 26, 53) seruunt adulatus est homini. Quid enim eorum quae nostra sunt indigebat, per quem sunt uniuersa quae nostra sunt? An honorem a nobis expostulabat, nunc a somni stupidis, nunc de luxu noctium fessis, nunc post rixas et caedes dierum male consciis, nunc post conuiuia ebriis, quem archangeli et dominatus et principatus et potestates (cfr. Col 1, 16) sine

somno, sine occupatione, sine crimine aeternis et inuisibilis Dei imago (Col 1, 15) omnes in se creuerit, saecula fecerit (Heb 1, 2), caelum firmauerit, astra disstrinxerit, terram fundauerit, abyssos demerserit; ipse deinceps homo natus sit, mortem uicerit, portas inferi fregerit, coheredem sibi plebem adquisuerit, carnem in aeternitatis gloriam ex corruptione transtulerit? Nihil ergo iste eguit a nobis, ut haec eum apud nos inenarrabilia et inintellegibilia opera tamquam egentem laudis ornarent. Sed prouidens Deus nequitiae et stultiae humanae errorem et sciens eo usque infidelitatem prorupturam esse, ut sibi de Dei rebus iudicium praesumeret, audaciam nostram earum de quibus ambigeretur rerum uicit exemplis».

37. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 148, 3 (CSEL 22, 860).
38. *Ibidem*, 148, 4 (CSEL 22, 861). «Filiem Patri in creando mundo adstittisse. – In quo dicto etiam id docetur, quod et Genesis distinxit et euangelia testata sunt et apostolus praedicauit: Dei iussu facta esse omnia, non per se exstitisse, tamquam ipsa illa materia obaedientiae uitalis existeret, cum esse ac subsistere iuberetur; sed omnia ex mandato creata esse, et dictum fuisse ab eo, qui dicebat, ut fierent. Ita enim Genesis est locuta: “Et dixit Deus... Et fecit Deus” (Gen 1, 6-7). Et nunc propheta ait: dixit, et facta sunt. Non enim sibi praecepit, ut fierent, sed sunt facta cum dixit. Facta autem sunt per eum, de quo euangelista testatus est: “Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil” (Io 1, 3) et apostolus ait: “Qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturae, quia in ipso condita sunt omnia in caelis et in terra, uisibilia et inuisibilia; siue sedes, siue dominationes, siue principatus, siue potestates, omnia per ipsum et in ipso condita sunt” (Col 1, 15-16)».
39. Hilario expone la fe de los orientales en todo el libro *De synodis*, en un intento de reconciliar las posiciones de los antiarrianos de Occidente, que defendían el *homousios* niceno, y de los homeousianos de Oriente, demostrando que las respectivas profesiones de fe, más allá de las divergencias, eran ortodoxas (cfr. L. LONGOBARDO, *Ilario di Poitiers. Commentario a Matteo*, Collana di testi patristici, 74, Città nuova editrice, Roma 1988, p. 7).
40. Cfr. M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 174.
41. L. LONGOBARDO, *Sinodi...*, o.c., p. 33, nota 27: «El Sínodo de Ancira va contra los anomeos. Aquí y en los dos cánones sucesivos se afirma la distinción personal entre el Padre y el Hijo contra los sabelianos».
42. SAN HILARIO DE POITIERS, *De synodis*, 13 (PL 10, 490). «I. “Si quis audiens imaginem esse Filium Dei inuisibilis, idem dicat esse imaginem Dei, quod et Deum inuisibilem: quasi non confitens vere filium, anathema sit”. Item alius est, ut accipiens a Patre vitam. – Exclusa est assertio volentium nominibus tantum Patrem et Filium praedicare; cum quando imago omnis, ejus ad quem coimaginetur species indifferens sit. Neque enim ipse sibi quisquam imago est; sed eum, cujus imago est, necesse est ut imago demonstret. Imago itaque est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreta similitudo. Est ergo Pater, est et Filius: quia imago Patris est Filius; et qui imago est, ut rei imago sit, speciem necesse est et naturam et essentiam, secundum quod imago est, in se habeat auctoris».
43. Título que le da la edición crítica utilizada para la traducción.
44. SAN HILARIO DE POITIERS, *De synodis*, 15 (PL 10, 491). «III. “Et si quis audiens unigenitum filium inuisibilis Dei similem, non dixerit essentia Filium, qui est imago Dei inuisibilis, cujus imago et iuxta essentiam intelligitur: quasi non vere dicens filium, anathema sit”. Item eo quod sicut Pater, ita ipse vitam habet in semetipso. Vita Patris et Filii, ipsa utriusque essentia. – Indiscreta confirmatur indissimilisque natura. Cum enim unigenitus filius Dei, et imago inuisibilis Dei sit; necesse est per speciem atque naturam similis essentiae sit. Aut quomodo inter Fi-

lium atque Patrem natura discernitur generis indifferentis; cum in his, quae Patris sunt propria, subsistens Filius per naturam in se genitam consistat, gloriae scilicet, virtutis, potestatis, invisibilitatis, essentiae? Atque ita in his paribus divinitatis bonis intelligitur neque ille minor esse, cum filius sit; neque hic praestare, cum pater sit: cum patri filius et coimaginatus ad speciem sit, nec sit dissimilis in genere; quia diversitatem substantiae geniti ex substantia patris filii similitudo non recipit, et omnem in se divinitatis paternae, qualis et quanta forma est, invisibilis Dei filius et imago complectitur: et hoc vere est esse filium, paternae scilicet formae veritatem coimaginatae in se naturae perfecta similitudine retulisse».

45. Se escapa del ámbito de este trabajo lo que signifique «forma paterna».
46. Cfr. L. LONGOBARDO, *Sinodi...*, o.c., p. 32, nota 25.
47. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *De synodis*, 13 (PL 10, 487).
48. Este (que) no aparece en la edición crítica y por la traducción que se hace se puede tanto omitir como incluir.
49. SAN HILARIO DE POITIERS, *De synodis*, 12 (PL 10, 489). «Essentia et substantia quid. Ancyrana Synodus ann. 358. Filius ut imago non solo nomine alius a Patre. – His itaque tot et tantis impietatis professionibus editis, has rursus e contrario Orientales episcopi in unum congregati sententiarum definitiones considerunt. Sed quia frequens nobis nuncupatio essentiae ac substantiae necessaria est; cognoscendum est quid significet essentia, ne de rebus locuturi, rem verborum nesciamus. Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dicitur autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat. Nunc igitur praescriptas ab Orientalibus fidei definitiones recenseamus».
50. Cfr. L. LADARIA, o.c., p. 133, nota 46: «Nunca se dice directamente que el Padre y el Hijo sean “personas”, pero la palabra se aplica al Padre y al Hijo para indicar su diferenciación en la misma naturaleza o sustancia».
51. Cfr. *ibidem*, p. 134, nota 48: «Al Padre le corresponde, ante todo, el ser. Pero esto no implica que el Hijo sea imperfecto o que no posea la divinidad en plenitud».
52. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 3, 23 (SC 443, 378). «Audis: “Ego et Pater unum sumus” (Io 10, 30). Quid dicindis et distrahis Filium a Patre? Unum sunt, scilicet is qui est nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est. Cum audis Filium dicentem: “Ego et Pater unum sumus” (Io 10, 30), personis rem adcommoda. Gignenti et genito professionis suae permittite sententiam. Sint unum, ut sunt qui genuit et genitus est. Cur naturam excludis, cur veritatem interimis? Audis: “Pater in me et ego in Patre” (Io 10, 38). Et hoc de Patre et Filio opera testantur. Non corpus per intelligentiam nostram corpori inmittimus, neque ut aquam vino infundimus; sed eandem in utroque et virtutis similitudinem et deitatis plenitudinem (cfr. Col 2, 9) confitemur. Omnia enim Filius accepit a Patre (cfr. Matth 11, 27), et est Dei forma et imago substantiae eius. Eum enim qui est ab eo qui est substantiae imago (Heb 1, 3) tantum ad subsistendi fidem, non etiam ad aliquam naturae dissimilitudinem intellegendam discernit. Patrem autem in Filio et Filium in Patre esse, plenitudo in utroque divinitatis perfecta est. Non enim deminutio Patris est Filius, nec Filius imperfectus a Patre est. ...En contigeris, en contrectaueris, en corruperis! Tene naturae nomia, tene Fili professionem. Nolo aduleris, ut Filium de tuo laudes: bene habet, ut his quae sunt scribita contentus sis».

53. SC 443, 379, nota 4.
54. L. LADARIA, *o.c.*, p. 349, nota 86: «Nociones de “forma” e “imagen” unidas como en *De Trinitate* 2, 8; 3, 23 y 12, 24. “Forma” en este contexto parece identificarse con “imagen”; no coincide exactamente con la noción de “forma” derivada de Flp 2, 6s. Aquí la formulación es negativa: la humanidad de Jesús no es forma ni imagen de Dios».
55. *Ibidem*, nota 87: «equivale a naturaleza, esencia».
56. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 7, 37 (SC 448, 358). «Patrem exhibet ut uiuens ipsius imago. – Et idcirco arguens cur cum haec tanto tempore gereret agnitus non fuisset, postulantis ut sibi Patrem ostenderet ait: “Qui me uidit, uidit et Patrem” (Io 14, 9). Non hic ille nunc contemplationem corpoream et uisum oculorum carnalium significat, sed eorum de quibus dixerat: “Nonne uos dicitis, quoniam adhuc quatuor menses sunt, et messis uenit? Ecce dico uobis: Leuate oculos uestros et adspicite regiones, quia albae sunt ad messem” (Io 4, 35). Nec tempus patitur nec albertium ad messem regionum significatio permittit, aliquid hic terrenum et corporeum intelligi. Sed ad perfectorum fructuum beatitudinem contuendam, intelligentiae iussit oculos eleuari, ut nunc dicens: “Qui me uidit, uidit et Patrem” (Io 14, 9). Non enim hoc quod ex partu uirginis carnale est ad contemplandam in eo Dei formam (cfr. Phillip 2, 6) et imaginem (cfr. Col 1, 15) proficit, neque ad incorporalis Dei naturam uidendam adsumpti hominis species in exemplo est. Sed agnitus in eo Deus est, si quibus tamen ipse agnitus est, ex uirtute naturae. Et intellectus Deus Filius id praestat, ut intellectus et Pater sit, dum ita imago est, ut non differat genere, sed significet auctorem. Imagines enim ceterae ex diuersis aut metallis aut fucis aut generibus aut artibus reddunt eorum species, quorum sunt imagines institutae, sed numquid ut imagines uerae sint exaequari possunt inanima uiuentibus et uel picta uel sculpta uel fusa natiuis? Filius autem Patri non secundum haec imago est, quia uiuentis uiuens imago est (cfr. Io 6, 57); et ex eo natus non habet naturae diuersitatem; et in nullo diuersus tenet naturae eius ex qua non diuersus est potestatem. Quod ergo imago est eo proficit, ut Patrem Deum unigeniti Dei significet natiuitas, significet autem ut forma (cfr. Phillip 2, 6) ipse et imago inuisibilis Dei (cfr. Col 1, 15). Et per hoc non amittit naturae unitam similitudinem, quia nec careat uirtutem naturae».
57. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *De synodis*, 11 (PL 10, 487).
58. Cfr. L. LONGOBARDO, *Sinodi...*, *o.c.*, p. 33, nota 27.
59. Título que le da la edición crítica utilizada en la traducción.
60. SAN HILARIO DE POITIERS, *De synodis*, 13 (PL 10, 490). «I. “Si quis audiens imaginem esse Filium Dei inuisibilis, idem dicat esse imaginem Dei, quod et Deum inuisibilem: quasi non confitens uere filium, anathema sit”. Item alius est, ut accipiens a Patre vitam. – Exclusa est assertio uolentium nominibus tantum Patrem et Filium praedicare; cum quando imago omnis, ejus ad quem coimagnetur species indifferens sit. Neque enim ipse sibi quisquam imago est; sed eum, cuius imago est, necesse est ut imago demonstret».
61. M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 177.
62. *Ibidem*, pp. 177s.
63. *Ibidem*, p. 178, nota 67.
64. Para un desarrollo detallado puede verse *ibidem*, pp. 179-182.
65. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 8, 42-56 (SC 448, 446); cfr. L. LADARIA, *o.c.*, p. 17.
66. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 8, 46 (SC 448, 452). A este respecto comenta Simonetti que «Hilario ve que hay muchos tipos de imágenes (cfr. *De*

- Trinitate* 7, 37), hechas de maneras diversas (cfr. *De Trinitate* 8, 46). Pero estas imágenes resultan siempre inadecuadas al modelo que quieren reproducir, en cuanto imágenes inanimadas. El Hijo no es imagen del Padre de esta manera: en cuanto generado por Él, el Hijo es imagen viviente de Dios viviente, partícipe de su misma naturaleza» (M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 175).
67. L. LADARIA, *o.c.*, p. 409, nota 99: «Los arrianos afirmaban que el que es visible no podía ser imagen del Dios invisible. Hilario dice que el Hijo es imagen del Padre, pero que lo es precisamente en tanto que invisible, “Espíritu”, es decir, Dios». La misma nota sigue comentando que según Simonetti en su artículo «*L’esegesi ilariana di Col 1, 15a*», Hilario insiste en la invisibilidad de la imagen contra Marcelo de Ancira; quiere salvar la subsistencia del Hijo.
68. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 8, 48 (SC 448, 454). «Christus ut imago Dei, non alterius est naturae. – Non periclitatur per plures praedicationes fides una, ne una sit. Euangelista enim dictum a Domino docuerat: “Qui me uidit, uidit et Patrem” (Io 14, 9). Sed numquid doctor gentium (cfr. 1Tim 2, 7) Paulus uirtutem dicti dominici aut ignorauit aut tacuit, dicens: “Qui est imago Dei inuisibilis” (Col 1, 15)? Et interrogo, utrum uisibilis imago est inuisibilis Dei, et utrum infinitus Deus per formae imaginem coimaginari possit ad speciem? Imago enim formam necesse est eius reddat, cuius et imago est. Qui uolunt autem alterius generis in Filio esse naturam, constituent cuiusmodi Filium imaginem esse inuisibilis Dei uelint. Anne corpoream et contemplabilem et ex locis in loca motu incessuque circumuagam? Meminerint tamen secundum Euangelia et prophetas et Christum spiritum et Deum Spiritum (cfr. Rom 8, 9). Qui si circumscribent hunc spiritum Christum formabili et corporali modo, non erit “inuisibilis Dei imago” (Col 1, 15) corporeus, nec indefiniti species definita moderatio».
69. Un comentario similar recoge Simonetti (cfr. M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 179).
70. Ladaria comenta que el poder que el Hijo manifiesta lo constituye en imagen del Padre (cfr. L. LADARIA, *o.c.*, p. 410, nota 100). Esta idea se repetirá en el capítulo 51 de este libro octavo del *De Trinitate*, ya estudiado.
71. *Ibidem*, nota 101: «forma tiene tal vez aquí, el sentido de apariencia exterior, aunque es difícil aplicar a Dios la noción con este significado; en todo caso es claro que “forma” se opone a “naturaleza”».
72. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 8, 49 (SC 448, 456). «Imago Dei est, quatenus ei diuinae naturae uirtus. – Sed neque Dominus incertum reliquit: “Qui me uidit, uidit et Patrem” (Io 14, 9). Neque apostolus tacuit qualis esset “qui est imago Dei inuisibilis” (Col 1, 15). Dominus enim dixerat: “Si non facio opera patris mei, nolite mihi credere” (Io 14, 37); hinc uideri in se Patrem docens, quod opera eius efficeret, ut intellecta naturae uirtus naturam intellectae uirtutis ostenderet. Per quod apostolus hanc imaginem Dei esse significans, ait: “Qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturae, quia in ipso constituta sunt omnia in coelis et in terra, uisibilia et inuisibilia, siue throni, siue principatus, siue potestates, siue dominationes. Omnia per ipsum et in ipso condita sunt, et ipse est ante omnes, et omnia ipsi constant. Et ipse est caput corporis ecclesiae. Qui est initium, primogenitus ex mortuis, ut fieret in omnibus ipse primatum tenens: quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare, et per ipsum reconciliari omnia in eum” (Col 1, 15-20). Per horum igitur operum uirtutem imago Dei est. Nam utique inuisibilium Conditor non est in ea naturae necessitate, ut inuisibilis Dei imago uisibilis sit. Ac ne formae potius, quam naturae imago esse intelligeretur, idcirco inuisibilis Dei imago est: natura in eo Dei per naturae suae uirtutem intelligenda, non inuisibili qualitate».

73. M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 179.
74. Cfr. *ibidem*, p. 179.
75. Texto ya estudiado en el epígrafe sobre el *Fundamento de la Imagen*.
76. M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 180.
77. *Ibidem*, pp. 180s.
78. *Ibidem*, pp. 181s.
79. Se abordará este tema más adelante al tratar de la «Cuestión de la semejanza en el Hijo con el Padre». El texto de Hilario que ahora se utiliza del *Liber in Constantium imperatorem*, 21 (SC 334, 209), será ampliado al tratar de la semejanza en el apartado al que se acaba de hacer referencia más arriba en esta misma nota.
80. Cfr. L. LONGOBARDO, *Ilario di Poitiers. Contro l'imperatore Costanzo*, Collana di testi patristici, 134, Città nuova editrice, Roma 1997, p. 67, nota 61, viene a decir que el atributo *invisible*, junto a imagen, muestra la trascendencia de Cristo.
81. SAN HILARIO DE POITIERS, *Liber in Constantium imperatorem*, 21 (SC 334, 209). «De Filio nusquam praedicatur mera similitudo. – De Filio autem nusquam similitudinem repperies. Imaginem autem eum Dei esse Apostolus dicit, sed cum additamento fidei, ne imaginem conformationem sentires. Ait enim: “Qui est imago Dei inuisibilis” (Col 1, 15), ut imago inuisibilis Dei, etiam per id quod ipse inuisibilis est, inuisibilis Dei imago esset. Similitudinem uero cum imagine ad Deum homini deputauit, ne ueritatis esse proprietates existimaretur, cui ad imaginem similitudo esset adiuncta. Denique, ubi ad significationem uirtutis aequat et similitudo in Filio demonstratur operandi, cum profectus uero intelligentiae praedicatur, tum ita dicitur: “Omnia quaecumque facit Pater, eadem et Filius facit similiter” (Io 5, 19). Facere similiter parum uisum est, nisi eadem fierent quae similia fiebant. Atque ita similitudo faciendi pie demonstrata est in eorumdem proprietate factorum».
82. Es significativo que en una de sus obras anteriores al exilio en Oriente como es el *Commentarius in Matthaeum* Hilario no menciona a Cristo Imagen de Dios (cfr. M. SIMONETTI, *art. cit.*, p. 166).
83. Cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, p. 195.
84. SC 347, 194, nota 19, comenta que se trata de la misma interpretación de Orígenes.
85. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 16, 14 (SC 347, 192). «Et horum quidem testimoniorum tempus non ignorat propheta dicens: TEMPUS FACIENDI DOMINO; DISSIPAUERUNT LEGEM TUAM. Lex populo sub testibus data est (cfr. Deut 4, 26; 30, 19); quae cum dissipata et abiecta a Iudaeis est, tum fuit tempus Domino ea quae continebantur lege faciendi. Pollicitus enim in lege est ut salutem gentibus daret (cfr. Is 49, 6), ut ipse sibi hominis corpus, qui secundum imaginem et similitudinem Dei est factus (Gen 1, 26), adsumeret, ut dissipata lege fidei gratiam donaret. Temporis huius meminit per Esaiam prophetam dicens: “Tempore accepto exadiui te et in die salutis auxiliatus sum tibi” (Is 49, 8). Apostolus uero dicti huius interpres haec scribit: “Ecce nunc tempus bene acceptum, ecce dies salutis” (2Cor 6, 2); id est: dissipata lege tempus euangeliae praedicationis aduenit».
86. El tema de la transformación del hombre por la gracia de Cristo es el preludio de la divinización del hombre y es una materia que abre un vasto campo que excede el objeto del presente trabajo, pero que se ha tocado en lo que tiene de referencia a la imagen en los apartados séptimo y octavo de este capítulo cuando Hilario trata de la regeneración de la imagen natural de Dios en el hombre por medio del Bautismo, es decir fruto de la Encarnación y de la Redención. Según Hamman, Hilario ve la divinización del hombre como fruto de la Encarnación en numerosos pasajes del *De Trinitate*, en concreto es el tema del libro undécimo de esa obra (cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, p. 196).

87. SC 443, 316, nota 1.
88. L. LADARIA, *o.c.*, p. 95, nota 55: «Para Hilario, seguidor en este punto de la tradición anterior, el Espíritu que desciende sobre María es el propio Hijo (san Justino, Tertuliano)»; cfr. S. MCKENNA, *o.c.*, p. 54, nota 55, donde también se apoya la idea de que Hilario aplica el término Espíritu Santo a la Segunda Persona mejor que a la tercera Persona de la Trinidad en la tarea de la Encarnación.
89. L. LADARIA, *o.c.*, p. 96, nota 56: «En su encarnación el Hijo ha asumido, además de su humanidad propia, a la que se ha unido hipostáticamente, la humanidad entera (aunque de un modo diverso); esta misma idea la encontramos en san Gregorio de Nisa, san Ambrosio y san León».
90. *Ibidem*, p. 96, nota 58: «cfr. Tertuliano, *De Carne Christi* 4-5 (CCL 2, 878-881)».
91. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 2, 24 (SC 443, 314). «Quae nostrae salutis causa Christus susceperit. – Iam in ceteris dispensatio uoluntatis paternae est. Uirgo, et partus, et corpus, postque crux mors inferi, salus nostra est. Humani enim generis causa Dei Filius natus ex uirgine est et Spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua, Dei uidelicet, inumbrante uirtute (cfr. Lc 1, 35) corporis sibi initia consequit et exordia carnis instituit: ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo uniuersi generis humani corpus existeret: ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse uoluit conderentur, ita rursus in omnes ipse per id quod eius est inuisibile referretur. Dei igitur imago inuisibilis (cfr. Col 1, 15) pudorem humani exordii non recusauit, et per conceptionem partum uagantum cunas (cfr. Lc 2, 7) omnes naturae nostrae contumelias transcucurrit».
92. Tema que se tratará en el apartado octavo, donde se estudia el texto del *Tractatus super Psalmos* 125, 6.
93. L. LADARIA, *o.c.*, p. 595, nota 13: «Es interesante recoger aquí la nota 20 a modo de explicación de *De Trinitate*, 9, 6, p. 427, que dice así: “En el ser del Hijo se dan sucesivamente tres estadios: antes de la encarnación, el tiempo de su vida mortal, el periodo que sigue a la resurrección y se prolonga para siempre; en este último todo el hombre asumido es enteramente Dios, sin dejar de ser hombre”».
94. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 11, 6 (CCL 62, 534) «non relictus est ambigendi locus, quin omnia unigenitus Deus et homo uirtutibus Dei gesserit, et in uirtutibus Dei uniuersa hominis ueritate perfecit: habens in se et naturam Dei potentis in gestis, dum natus ex Deo est, et perfecti hominis absolutionem, dum ei est partus ex uirgine, et cum ueritate corporis subsistens in natura Dei, et cum Dei natura manens in corporis ueritate».
95. Está hablando del modo de confesar la naturaleza de Cristo.
96. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 68, 25 (CSEL 22, 335). «Natura in uno Christo duplex; humana per gloriam accepta est in diuinam. – Tenet autem in se eum confessionis modum, quem in nobis esse oportet fidei, ut in eo tam natura hominis quam natura Dei cognita sit. In forma enim serui ueniens, euacuauit se a Dei forma. Nam in forma hominis existere, manens in Dei forma qui potuit? Aboleri autem Dei forma, ut tantum serui esset forma, non potuit. Ipse enim est et se ex forma Dei inaniens, et formam hominis adsumens, quia neque euacuatio illa ex Dei forma naturae caelestis interitus est, neque formae seruilis adsumptio tamquam genuinae originis conditionisque natura est, cum id quod adsumptum est, non proprietatis interior sit, sed exterior accessio; quod ipsum consequentibus docet, dicens: “Pauper et dolens sum ego; et salus uultus tui Deus suscepit me” (Ps 68, 30). Pauper est, qui secundum apostolum, “cum esset omnium diues, seipsum, ut nos ditesceremus, paupertauit” (2Cor 8, 9); dolens est, qui se-

cundum prophetam “pro nobis dolet” (Is 53, 4). Sed hunc pauperem ac dolentem salus ea, quae uultus Dei est, suscepit. Forma et uultus et facies et imago non differunt. Idipsum enim in utro horum significari communis est sensus. Hunc igitur pauperem in salutem uultus Dei, qui forma Dei est, suscepit, id est adsumptum ab se hominem unigenitus Deus, qui imago inuisibilis Dei est, in aeternitatis suae uita, quae in Deo salus esse intelligitur, collocauit. “Omnis enim lingua confitebitur, quia Dominus Iesus in gloria Dei patris est” (Phillip 2, 11), id est, susceptus homo in naturam diuinitatis acceptus».

97. Todos los textos de este apartado y del siguiente que se van a estudiar, a excepción de dos que son del *Comentario al Evangelio de Mateo*, pertenecen al *Tratado sobre los Salmos*, obra escrita después del exilio en Oriente durante su madurez, en la que traza el itinerario del hombre cristiano. Su intención es enriquecer a los cristianos de las Galias con los aportes de las Iglesias de Oriente. Expresa un pensamiento madurado y fecundado por Orígenes y pone por obra una hermenéutica que le permite leer en la Escritura la vocación del cristiano, bosquejando una verdadera antropología (cfr. A.G. HAMMAN, *L’homme, image..., o.c.*, p. 181).
98. S. RAPONI, *art. cit.*, p. 274.
99. Cfr. *ibidem*, p. 275.
100. Hilario no diserta jamás *ex professo* sobre la imagen y semejanza del hombre narrada en el Génesis, ni en su *Tratado sobre los Salmos* ni en su *Comentario al Evangelio de Mateo*. En el tratado *Sobre la Trinidad*, no es el hombre sino el Verbo hecho hombre el que se encuentra en el centro del debate antiarriano. Como san Atanasio, él descubre en el Logos la imagen perfecta del Padre (cfr. A.G. HAMMAN, *L’homme, image..., o.c.*, p. 177).
101. Cfr. A. SOLINAC, *Image et ressemblance dans la Patristique Latine*, en *Dsp VII*, 2, cc. 1406-1425, Beauchesne, Paris 1971, c. 1411.
102. M.J. RONDEAU, *Remarques sur l’anthropologie de saint Hilaire*, en *StPatr* 81 (1962) 198s.
103. A.G. HAMMAN, *L’homme, image..., o.c.*, p. 186. En los textos que se expondrán a partir de ahora, en este sentido tan sólo ha quedado patente en este trabajo de investigación la llamada a la eternidad y comunión con Dios de todo hombre. Concretamente estos textos se han situado en el último epígrafe del octavo apartado sobre la *Vida moral*.
104. *Ibidem*, p. 191.
105. *Ibidem*, pp. 191s.
106. Véase el texto ya estudiado del *De Trinitate* 2, 24 (SC 443, 314), en el epígrafe sobre la *Centralidad de la Encarnación*.
107. Cfr. C. KANNENGIESSER, *Hilarie de Poitiers*, en *Dsp VII*, 1, cc. 490-491, Beauchesne, Paris 1969.
108. Cfr. M.J. RONDEAU, *art. cit.*, p. 197, nota 2.
109. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus mysteriorum*, 1, 5 (SC 19, 82).
110. *Idem*.
111. *Idem*.
112. Cfr. *ibidem*, 1, 2 (SC 19, 76).
113. Cfr. J.J. AYÁN-CALVO, *Hilarie de Poitiers. Tratado de los misterios*, Biblioteca de Patrística, 20, Ciudad nueva, Madrid 1993, p. 38, nota 12.
114. *Ibidem*, pp. 38s., nota 13.
115. SC 19, 76, nota 2.
116. Cfr. J.J. AYÁN-CALVO, *o.c.*, p. 38, nota 13.
117. Cfr. SC 19, 76, nota 2.

118. *Idem*.
119. *Ibidem*, p. 106, nota 340: «Hilario recoge la tradición patristica que, en el relato del Génesis, distinguía entre el que ordenaba las distintas obras de la creación (“hágase”) y el que las ejecutaba (“hizo”) (Tertuliano, *Adversus Praxean*, 12, 5-13, 1; Novaciano, *De Trinitate*, 17)».
120. *Ibidem*, p. 106, nota 341, comenta que Hilario reduce el tema del hombre a imagen de Dios al alma.
121. *Ibidem*, p. 107, nota 347: «vease Tertuliano, *De Carne Christi*, 17, 1-3», ya estudiado en el capítulo primero.
122. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus mysteriorum*, 2, 13 (SC 19, 158). «Iam uero generationum ordo, Abrahæ electio, patriarcharum procreatio, populi seruitus, Egyptiorum clades, maris diuisio, mannae irroratio, legis constitutio, sacrificiorum distinctio, iudicum tempus, regnorum cognitio, populi in captiuitatem transmigratio, sanctorum uisio, admonitio prophetarum in quantum ad cognitionem necessaria est! In omnibus enim memoratis superius Deus pater et Deus filius et ex Deo pater Deus filius, Deus et homo Iesus Christus, agnoscitur, dum in creatione mundi Deus iubet et Deus efficit, dum homo ad communis imaginis speciem formatur, dum pluit sulphur et ignem Dominus a Domino —nam nec sibi quis iuberet, ut faceret, nec communionem suam ad alterum solus extenderet nec sibi daret atque a se unus acciperet—, dum homo ab Abraham uidetur et Deus adoratur, dum in Iacob lucta ab homine Deus uidetur, dum hominem tenens benedici se a Domino postulat, dum a Nabuchodonosor tribus tantum pueris in caminum missis similis Dei filio quartus aspicitur, dum parit uirgo Emmanuel eum, qui nobiscum Deus est».
123. SC 19, 162, nota 1.
124. J.J. AYÁN-CALVO, *o.c.*, p. 108, nota 350: «Laguna del Codex Aretinus».
125. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus mysteriorum*, 2, 14 (SC 19, 160). «Haec ergo ab omnibus significata in uno illo cognita et expleta reseruari in memoriam scriptis et consignatis uoluminibus conuenit, ut posteritas successionum gestis temporis anterioris instructa et praesentia etiam in praeteritis contempleretur et praeterita nunc quoque in praesentibus ueneretur. Namque eadem eum perfecta ueritatis cognitio est, si ueritas ex ratione intelligatur —omnia enim ad cognitionem nostram atque ad firmissimam iudicii nostri fidem scripta sunt—, neque haec, quae ex sententia Dei in libros relata sunt, cognitione posteritatis egerunt. Sed cognitione scripturarum posteritas indigebat, ut ueritatem disceret, ut doctrinam ueritatis ex ratione susciperet, ut scientiam uitae tamquam ab ipsis cunis prouectam sequeretur, scilicet non ambigeret Deum ex Deo, cum Dominus plueret a Domino, non ignoraret Deum unum innascibilem, cum Deus iuberet, non nesciret Deum unigenitum, cum Deus faceret, non ambigeret, quod duo unum sint, cum unum communis imaginis in homine conderetur exemplum, non negaret quod Deus in hominem...».
126. Este término no lo emplea Hilario sino que es un modo de llamar al cuidado y esmero que ve Hilario en la creación del hombre.
127. Cfr. A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1412; también cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 1-18 (SC 347, 24). En este trabajo se abordarán algunos de esos pasajes en los próximos epígrafes.
128. SC 347, 29, nota 6: «La idea que toda la creación, a excepción del hombre, procede solamente de una orden y de una palabra de Dios es desarrollada por Tertuliano en el *De resurrectione carnis*, 5, 7», texto ya estudiado en el capítulo primero.

129. SC 347, 31, nota 7: «Tertuliano en el *De resurrectione carnis*, 6, 3, muestra del mismo modo a Dios ocupado en la creación del hombre *consilio, sapientia, providentia*», texto también estudiado en el capítulo primero.
130. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 4 (SC 347, 28). «In creatione mundi omnia uerbo effecta esse accepimus, cum dicitur: Fiat lux, cum dicitur: Fiat firmamentum, cum dicitur: Et pareat arida, cum dicitur: Germinet terra herbam pabulin seminantem semen secundum suum genus, cum dicitur: Fiant luminaria in firmamento. cum dicitur: Eiciant aquae animarum uiuarum (Gen 1, 3.6.9.11.14.20). Ergo omne, ex quo uel in quo mundi totius corpus creatum est, originem sumit ex dicto et subsistere in id quod est ex uerbo Dei coepit. Uerum de homine ita Deus locutus est: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram” (Gen 1, 26). Differt itaque natura et origo hominis ab institutione uniuersae creationis; et propie de eo ante et tractatur et confirmatur ut fiat, cum cetera sine quadam consilii sententia esse sint iussa. Habet ergo primam hanc origo hominis dignitatem, quod ei proprium fuit de se ante tractari».
131. Esta explicación no la hace Hilario.
132. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 134, 14 (CSEL 22, 702). «Hominis praerogatiuae. – In eo, quod omnia, quae uoluit, fecit in caelo et in terra, in mari et in abyssis, quantum cognitioni nostrae permissum est, nihil amabilius Deo homine est. Et subest causa, ut peculiare hoc ei animal sit. Mundus uerbo consistit, homo autem cum consilio efficitur, non uerbo, sed opere cogitato. Fit quoque ad imaginem Dei; per inspirationem etiam Dei uiuens anima perficitur. Legem accipit, uoluntati suae permittitur, liber ab omnibus mundi dominus constituitur, paradisi incola est, inuidia diaboli dignus est, post peccatum misericordiae reseruat, omni saeculi huius aetate ad cognitionem Dei eruditur, iudex angelis praeparatur. Reuelationem eius creatura exspectat, uanitati in spem et ipsa subiecta; ob paenitentiam eius ex peccato angelorum in caelis maximum gaudium est. Hic ipse per sacramentum natiuitatis secundum hominem Iesum Christum adsumptus in eum est. Iam ubique inreligiosum ante os eius religionem docet, iam pollutum stupris corpus continentia purum est, iam caeca quondam a cognitione Dei mens Israel facta est. Iam inuidia in imitationem boni profecit, iam ebrietas in ieiunia exarsit, iam odium in amorem demutatatum est, iam uitia in uirtutum uitam perempta sunt».
133. Aspecto que aunque no se ha reflejado en los textos presentados en este epígrafe, sí aparecerá en *Tractatus super Psalmos* 118, 10, 4-5 que se trata más adelante en este capítulo.
134. Esta idea se encuentra en Lactancio, *Divinae institutiones*, 7, 6, 1 texto estudiado en el capítulo segundo.
135. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 1-2 (SC 347, 24).
136. S. RAPONI, *art. cit.*, p. 277.
137. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaem*, 5, 4 (SC 254, 152).
138. Rondeau comenta que para Hilario el alma por su origen es sinónima de luz y nobleza, mientras que el cuerpo lo es de las tinieblas y del mal (cfr. M.J. RONDEAU, *art. cit.*, p. 203).
139. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaem*, 5, 4 (SC 254, 152).
140. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, pp. 177s.
141. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaem*, 5, 4 (SC 254, 152).
142. Cfr. A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1414.
143. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaem*, 10, 18 (SC 254, 236).

144. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, p. 179.
145. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaeum*, 10, 19 (SC 254, 238).
146. Cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, p. 179.
147. Cfr. M.J. RONDEAU, *art. cit.*, p. 205.
148. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaeum*, 10, 22 (SC 254, 240).
149. Cfr. *ibidem*, 10, 23 (SC 254, 242).
150. Cfr. A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1413.
151. L. LONGOBARDO, *Commentario..., o.c.*, p. 129, nota 89: «dos aspectos inspirados de Tertuliano sobre el origen del alma (*De anima*, 20, 6; 14, 1; 23, 1)». Aquí también anota SC 254, 244, nota 42: «dos aspectos corolarios inspirados por la teoría de Tertuliano, sobre el origen del alma: 1º Dios “ha conferido” a Adán el origen de la naturaleza del alma (Tertuliano, *De anima*, 20, 6); 2º el alma no viene por ejemplo del cielo (*De anima*, 23, 1)», texto ya estudiado en el capítulo primero.
152. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaeum*, 10, 23 (SC 254, 244). «Gladii natura. Dei uerbum significat. In Adam ante peccatum tria, in posteris quinque. – Sed tria tantum in homine reperimus, id est, et corpus et animam et uoluntatem. Nam ut corpori anima data est, ita et potestas utrique utendi se ut uellet indulta est: atque ob id lex est proposita uoluntati. Sed hoc in illis deprehenditur, qui primi a Deo figurati sunt, in quibus coeptae originis ortus effectus est, non traductus aliunde. Sed ex peccato atque infidelitate primi parentis, sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas; ab his enim ortum per transgressionem primi parentis accepimus. Nam uoluntas unicuique sua adiacet. Ergo iam unius domus quinque dunt: pater corporis peccatum, mater animae infidelitas et incidens uoluntatis arbitrium quod titum hominem quodam coniugii sibi iure dstringit».
153. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, p. 180.
154. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaeum*, 10, 23 (SC 254, 244).
155. Cfr. *ibidem*, 10, 24 (SC 254, 244).
156. Cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., pp.* 180 s y 191.
157. Raponi apunta que para Hilario el cuerpo del hombre es revalorizado y ennoblecido por la Encarnación (cfr. *Comentario a Mateo* 16, 5 en S. RAPONI, *art. cit.*, p. 277).
158. La voluntad pasa a servir a la acción del Espíritu, no se anula sino que sigue jugando un papel importante tanto para el cuerpo como para el alma. A este respecto comenta Hamman que «la acción de la voluntad actúa sobre uno y sobre otro igualmente, bajo la acción del Espíritu Santo, que espiritualiza no sólo el alma sino también el cuerpo, en la unidad recobrada» (A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, p. 181).
159. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Commentarius in Matthaeum*, 10, 24 (SC 254, 244). Véase también el resumen que se recoge sobre este texto en A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1413.
160. Cfr. A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1411.
161. Cfr. S. RAPONI, *art. cit.*, pp. 277s.
162. *Ibidem*, p. 278.
163. Cfr. M.J. RONDEAU, *art. cit.*, p. 199.
164. Cfr. *ibidem*, p. 200.
165. A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1412.
166. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 5 (SC 347, 30).

167. SC 347, 31, nota 8.
168. SC 347, 33, nota 9 comenta que es una definición de hombre que recuerda a las de Cicerón y Lactancio.
169. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 6 (SC 347, 32). «Ceterorum omnium elementorum creatio eo ipso in tempore et instituta et effecta est, quo subsistere iubebatur (cfr. Ps 148, 5), neque inchoationem eorum et perfectionem tempus aliquod discernit... Homo uero, cum internam et externam in se naturam dissonantem aliam ab alia contineat (cfr. Rom 7, 22-23) et ex duobus generibus in unum sit animal rationis particeps constitutum, duplici est institutus exordio. Primum enim dictum est: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" (Gen 1, 26); dehinc secundo: "Et accepit Deus puluerem de terra et finxit hominem" (Gen 2, 7)».
170. Cfr. A.G. HAMMAN, *L'uomo...*, o.c., p. 189, nota 2.
171. Cfr. A. SOLINAC, *art. cit.*, cc. 1411s.
172. *Idem*.
173. Cfr. A.G. HAMMAN, *L'uomo...*, o.c., p. 189, nota 3.
174. SC 347, 33, nota 10: «Los caracteres de este "primer obrar" son aquellos del "hombre interior" definido por Orígenes».
175. Cfr. *ibidem*, nota 11, viene a decir que para profundizar sobre la distinción entre «ad imaginem et imago», debe verse a Orígenes. También se recoge el comentario que hace a este respecto Hamman: «Es una sucesión típica del pensamiento griego, introducida verosímilmente por Orígenes, que ni Ireneo ni Tertuliano habrían suscrito» (cfr. A.G. HAMMAN, *L'uomo...*, o.c., p. 189, nota 4).
176. *Ibidem*, p. 34, nota 12: «Sobre el modelado del cuerpo, cfr. *Tractatus super Psalmos*, 129, 5». Se toca en el presente trabajo más adelante.
177. Cfr. *ibidem*, nota 13, donde se comenta que al distinguir el acto de creación del alma y aquel de modelado del cuerpo, Hilario se inspira sin duda en un comentario perdido de Orígenes sobre el versículo 73a, cuya pretensión sería que «ser creado» ha sido dicho del alma y «ser modelado» del cuerpo.
178. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 7 (SC 347, 32). «Primum opus non habet in se adsumptae aliunde alterius naturae originem. Incorporate est, quidquid iluudtum de consilii sententia inchoatur; fit enim ad imaginem Dei. Non Dei imago, quia imago Dei est primogenitus omnis creaturae (cfr. Col 1, 15); sed ad imaginem, id est secundum imaginis et similitudinis speciem. Diuinum in eo et incorporale condendum, quod secundum imaginem Dei et similitudinem tum fiebat; scilicet quoddam in nobis imaginis Dei est et similitudinis institutum. Est ergo in hac rationale et incorporali animae nostrae substantia primum, quod ad imaginem Dei factum sit. Secundi ueri operis efficientia quanto differt ab institutione prima! Deus terrae puluerem accepit. Nam sumitur puluis, et terrena materies formatur in hominem uel praeparatur et ex alio in aliud opere ec studio artificis expolitur. Primum ergo non accepit, sed fecit; secundo non primum fecit, sed accepit et tum formauit uel praeparauit».
179. Cfr. M.J. RONDEAU, *art. cit.*, pp. 199s.
180. Cfr. A.G. HAMMAN, *L'uomo...*, o.c., p. 190, nota 5.
181. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 7 (SC 347, 32).
182. Cfr. *ibidem*, 119, 9 (CSEL 22, 556) y 129, 6 (CSEL 22, 652).
183. La historia de Jeremías está llena de zozobra porque fue perseguido mortalmente por revelar lo que Dios le encargaba decir al Pueblo de la Jerusalén asediada por los babilonios poco antes de la destrucción de Jerusalén por éstos. Además de sufrir por esta persecución personal que le hacía estar harto de vivir, también sufría porque,

como las autoridades de Jerusalén no le hacían caso, sabía que no serviría de nada lo que hacían los judíos. Pero esto no es todo, ya que Jeremías maldice que además el vivir en el exilio, es decir en la tierra, o sea con cuerpo mortal, sólo le ha proporcionado tremendas pesadumbres. Rondeau comenta que es en este momento cuando Hilario saca el tema paulino de liberarse de este cuerpo de muerte y para ello recurre a las lamentaciones de Jeremías, donde Jeremías no se queja de que por la virtud de su creador fue hecho a su imagen y semejanza, sino de haber sido sometido al crecimiento del cuerpo, a los males del siglo, a las enfermedades de la carne y a los vicios. El alma celeste es prisionera de la prisión del cuerpo; pero los santos, si bien viven en la carne, están ya fuera de la carne y habitan con Dios (cfr. *Tractatus super Psalmos* 119, 18-22) (cfr. M.J. RONDEAU, *art. cit.*, pp. 207s.).

184. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 119, 19 (CSEL 22, 556). «Quid ergo? Maledicit coepisse se, qui ante quam esset, et deo cognitus et sanctificatus a deo est? Absit istud. Non enim hoc in se, quod sanctificatus est, odit, sed ea, quae in sanctificationem consecuta sunt, maledicit, prouectum se scilicet per incrementa corporis in has molestias corporei incolatus. Formatus enim intra matris uulvam et per uirtutem creatoris sui in substantia animae ad dei imaginem figuratus non conceptus et figurationis suae ortum, sed eum, qui ex incremento accessit, profectum editi corporis congemescit, in quo sibi in malis saeculi et infirmitatibus carnis uitiusque uiuendum sit».
185. En otro texto que no entra en el ámbito de este estudio pero que puede arrojar luces a toda esta temática, Hilario, que identificaba el alma con la imagen de Dios en el hombre, describe lo que podría ser el «instinto natural del hombre», es decir la búsqueda de su verdadera identidad, o sea de su afinidad con la naturaleza divina que se encuentra en el alma (cfr. S. RAPONI, *art. cit.*, p. 330). Dice así el texto: «El alma tiene sed de Dios, en quien está la fuente de la vida, alentada por la codicia de beber. En efecto, la mente de toda persona es llevada por un cierto instinto natural al conocimiento y a la esperanza de la eternidad. Todos llevamos insita e impresa la opinión de que el origen de las almas es divino, puesto que la mente reconoce en sí misma un no pequeño parentesco con el linaje celestial» (SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 62, 3).
186. Hamman comenta que dicha identificación se trata de la identificación del plan salvífico con la estructura ontológica del hombre bajo la influencia de Orígenes (cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, p. 185).
187. *Ibidem*, pp. 185s.
188. Cfr. *ibidem*, *L'uomo..., o.c.*, p. 192.
189. *Ibidem*, p. 195 nota 6 comenta: «Hilario identifica el hombre exterior con los placeres del cuerpo. Vemos en esto la tendencia del obispo a culpar al cuerpo y a juzgarlo 'con pesimismo excesivo'».
190. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 129, 6 (CSEL 22, 652). «Imago Dei in homine secundum animam. – Scit se beatus apostolus Paulus per interiorem et exteriorem hominem dissidere. Per interiorem quidem hominem delectatur lege, per exteriorem uero hoc, quod non uult, agit: cum interior homo spiritus opera desiderat, exterior uoluptates corporis concupiscit (cfr. Rom 7, 22-23). Ergo ad imaginem Dei homo interior effectus est rationabilis, mobilis, mouens, citus, incorporeus subtilis, aeternus. Quantum in se est, speciem naturae (diuinae) principalis imitatur, dum transcurrit, dum circumuolat et dicto citius nunc ultra oceanum est, nunc in caelos euolat, nunc in abyssis est, nunc orientem occidentemque perlustrat, dum numquam, ut non sit aboletur —natura quidem Dei in his omnibus est— neque, ut alibi adsit, decedit aliunde. Sed anima huma-

- na in hac sensus sui mobilitate ad imaginem opificis sui facta est, dum naturam Dei mobilitas animae perennis imitatur, nihil in se habens corporale, nihil terrenum, nihil graue, nihil caducum. Et audiamus adhuc Paulum hoc ita docentem: “Expoliantes ueterem hominem cum gestis eius et induentes nouum, qui renouatur in cognitionem secundum imaginem Creatoris” (Col 3, 9-10). Numquid aliquid corporale induimus, cum in agnitionem renouamur? Nihil, ut opinor. Induimus autem agnitionem Dei, fidem aeternitatis, innocentiae sinceritatem, et bonitatis mores. Haec enim animae magis sunt indumenta quam corporis, quae omnia Deo propria sunt. Haec, in agnitionem noui induimus, ut in omni ministerio animae nostrae simus secundum imaginem Creatoris bonitatis et sanctitatis et caritatis agnitione perfecti. Haec propter aures Dei, ne corporalis existimaretur, tractata breuibus sunt». La palabra entre paréntesis aparece en PL.
191. Cilleruelo comenta que «la imagen de Dios en el alma consiste en la semejanza de espíritus por la que el alma es racional, móvil, activa, ligera, incorpórea, sutil y eterna. Eso es “imitar la especie de la Naturaleza Principal” (cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 129, 5-7; *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 2-8)», ambos estudiados en esta tesis (L. CILLERUELO, *art. cit.*, p. 34).
192. Vistas en el capítulo primero (cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 2, 9, 4 [SC 368, 66]).
193. A.G. HAMMAN, *L'uomo...*, o.c., p. 193, nota 2: «Fiel a la perspectiva platónica y origeniana, el obispo comienza con el alma antes que con el cuerpo».
194. *Ibidem*, nota 3: «Hilario podría referirse a Tertuliano, pero no es posible estar seguros».
195. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 129, 4 (CSEL 22, 650). «Contra Anthropomorphitas. Homo constat corpore et anima. Deus non est compositus. – Quod si qui forte corporeum Deum et conformabilem et membris diuersum, quia non idem oculus quod et manus est, ob id esse existimabit, quod dictum est: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram” (Gen 1, 26), primum meminisse debet hominum institutionem naturis duabus contineri, animae scilicet et corporis, quarum alia spiritalis, alia terrena est, et inferiorem hanc materiam (corpus) ad efficientiam atque operationem naturae illius fuisse potioris (animae) aptatam. Ergo quisquis ita uolet credere, ut corporalis Deus sit, quia ad imaginem eius homo factus est, compositum esse Deum statuet, ex potiore scilicet inferiorique natura, quia de talibus homo constat». Las palabras entre paréntesis aparecen en PL.
196. Recuérdese que para Hilario Dios en un primer momento creó el alma que haría referencia a la imagen, mientras que en un segundo momento Dios creó el cuerpo que haría referencia al polvo de la tierra.
197. Cfr. A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1412.
198. Cilleruelo lo sintetiza diciendo que «son tres los momentos de la imagen, al modo de Filón: primero Dios crea el alma a su imagen y semejanza; segundo, Dios forma con sus manos el cuerpo humano; tercero, Dios insufla su Espíritu entregando así el alma al cuerpo» (L. CILLERUELO, *art. cit.*, p. 34).
199. Cfr. M.J. RONDEAU, *art. cit.*, p. 200.
200. SC 347, 35, nota 14: «sobre la insuflación que hizo del hombre un ser vivo ver *Tractatus super Psalmos*, 129, 5», que se comentará en esta tesis más adelante.
201. Con el matiz de mantener unido.
202. SC 347, 35, nota 15: «La imagen del pacto nupcial está desarrollada en *Commentarius in Matthaeum*, 10, 23-24. Es recogida de Tertuliano, *De anima*, 41, 4; *De resurrectione carnis*, 63, 3».

203. A.G. HAMMAN, *L'uomo...*, o.c., p. 190, nota 6: «en la segunda etapa Hilario distingue dos momentos. Dios forja en primer lugar el material terrestre, después sopla el espíritu de la vida. De este modo alma y cuerpo se unen. De este modo el obispo distingue entre alma (*anima*) y espíritu (*spiritus*)».
204. *Ibidem*, p. 190, nota 7: «curiosamente Hilario vuelve a acercar de modo explícito el dualismo constitutivo del hombre al dualismo antinómico de Pablo: cfr. 2Co 4, 16 y 7, 22-23».
205. Cfr. SC 347, 37, nota 16, que viene a decir que según M. Harl, Orígenes une Gn 1, 26; 2, 7 y Rm 7, 22.
206. SC 347, 37, nota 17: «Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 6, 4, ve en Gn 1, 26, una palabra del Padre al Hijo».
207. SC 347, 37, nota 18, comenta: «Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 5, distingue tres momentos en la creación del hombre». A su vez Hamman dice que partiendo del dualismo cuerpo-alma, la «doble naturaleza» reconducida al hombre interior y al hombre exterior, el obispo trata de encontrar en el ser humano la huella trinitaria. El papel de Dios y del Verbo son claros; sin duda para él el «soplo» es el Espíritu Santo. Hilario examinará a continuación la «triple perfección» (cfr. *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 8; SC 347, 34). Esto no se sitúa en la óptica de la creación, que es dualista, sino en aquella escatológica, en la que el hombre acabado o perfecto, creado por el Padre, formado por el Hijo, es puesto en movimiento por el Espíritu Santo (cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image...*, o.c., pp. 183s).
208. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 8 (SC 347, 34). «Utrumque autem intellegi recte potest, quia utrumque scriptum deprehendimus: ut formauerit in id quod est, corporis scilicet speciem, uel praeprauerit in id quod dicitur: "Et inspirauit in eum spiritum uitae, et factus est homo in animam uiuentem" (Gen 2, 7). Inspirationi ergo huic praepratus siue formatus est, per quam natura animae et corporis in uitae perfectionem quodam inspirati spiritus foedere contineretur. Scit in se duplicem beatus Paulus esse naturam, cum secundum interiorem hominem delectatur in lege et cum aliam in membris suis uidet legem, quae se captiuum ducat in legem peccati (cfr. Rom 7, 22-23). Quod ergo fit secundum imaginem Dei, ad animi pertinet dignitatem. Quod autem formatur ex terra, speciei corporis naturaeque primordium est. Et quia uel locutus ad alterum Deus intellegitur, cum dicit: Faciamus hominem, uel triplex cognoscitur hominis facti formatique perfectio, cum et fit ad imaginem Dei et formatur e terra et inspiratione spiritus in uiuentem animam commuetur, idcirco manibus se factum, non manu tantum propheta testatur, quia in constitutione sua et non solitarii tantum et eadem triplex fuisse docetur operatio».
209. Cfr. A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1412. En este mismo sentido se pronuncia Hamman (cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image...*, o.c., p. 183).
210. A.G. HAMMAN, *L'homme, image...*, o.c., p. 183.
211. Sobre *Tractatus super Psalmos* 118, 10, 8 Hamman comenta que «el "Hagamos" es para Hilario una alusión al consejo trinitario. La imagen, el hombre, debe parecerse al arquetipo que es la Trinidad. Así busca de nuevo dentro del hombre esta *triplex perfectio*. Parece encontrarla menos en la estructura, que es binaria, que en la dinámica progresiva de su génesis, donde la creación primitiva anuncia y profetiza la perfección escatológica, trazada aquí someramente» (A.G. HAMMAN, *L'homme, image...*, o.c., p. 184).
212. *Ibidem*, pp. 183s.
213. *Ibidem*, *L'uomo...*, o.c., p. 194, nota 5 comenta: «Todo esto no está presente para nada en el texto bíblico, pero es introducido de forma subrepticia por Hilario para justificar su "triple perfección"».

-
214. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 129, 5 (CSEL 22, 651). «Hominem condendo tria egit. – Deus autem, semper et in omnibus manens ubicumque idem et ipse nusquam non totus est, cum pulcherrimum opus perfecto iam mundo inchoaret, hominem scilicet ad imaginem sui faciens, eum ex humili natura caelestique composuit, anima uidelicet et corpore. Et prius quidem animam diuino illo et inconprehensibili nobis uirtutis suae opere constituit. Non enim, cum ad imaginem Dei hominem fecit, tunc et corpus effecit. Genesis docet longe postea, quam ad imaginem Dei homo erat factus (Gen 2, 7), puluerem sumptum formatumque corpus, dehinc rursus in animam uiuentem per inspirationem Dei factum, naturam hanc scilicet terrenam atque caelestem quodam inspirationis foedere copulatam».
215. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 10, 8 (SC 347, 34); 129, 5 (CSEL 22, 651) y *Tractatus mysteriorum* 1, 5 (SC 19, 82).
216. A. SOLINAC, *art. cit.*, cc. 1412-1413.
217. S. RAPONI, *art. cit.*, p. 306.
218. De las siguientes cinco citas de fuentes de este epígrafe, sólo se ha estudiado una y las otras se han obtenido por los artículos de la teología contemporánea, cayendo las cinco fuera del listado inicial de la *Biblia patristica*, base de esta tesis de fuentes.
219. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, 118, 19, 8 (SC 347, 256).
220. Cfr. *ibidem*, *De Trinitate*, 10, 51 y 57 (CCL 62, 504 y 512).
221. Cfr. *ibidem*, *Tractatus super Psalmos*, 63, 9 (CSEL 22, 230).
222. Por ejemplo ya se ha estudiado en el *Commentarius in Matthaëum*, 5, 4 (SC 254, 152).
223. Cfr. SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, 9, 40 (CCL 62, 414).
224. Cfr. *ibidem*, *Tractatus super Psalmos*, 118, 4, 1-2 (SC 347, 176).
225. Cfr. A. SOLINAC, *art. cit.*, c. 1412.
226. Cfr. *Idem*.
227. Cfr. *Idem*.
228. Cfr. *Idem*.
229. Cfr. A.G. HAMMAN, *L'homme, image..., o.c.*, p. 190.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	11
ÍNDICE DE LA TESIS	15
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	21
TABLA DE ABREVIATURAS	27
TEOLOGÍA DE LA IMAGEN DE DIOS EN SAN HILARIO DE POITIERS	29
I. EL HIJO ES IMAGEN DEL PADRE	29
A. Introducción	29
B. Fundamento de la Imagen	30
C. Significado de la Imagen	36
D. Condiciones de la Imagen	39
E. Implicaciones y consecuencias de la Imagen	41
F. Misión de la Imagen	43
G. Modo de ser Imagen: no físico	44
H. Cristo Imagen de Dios	49
II. LA CREACIÓN DEL HOMBRE SEGÚN GN 1, 26-27: LA IMAGEN NA- TURAL	54
A. Adán prefiguraba a Cristo	55
B. Una <i>creación especial</i>	58
C. Las cualidades del hombre por creación	61
D. La constitución del hombre	61
CONCLUSIONES DE LA TESIS	74
NOTAS	91
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	111