

# IMAGEN

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de la teología
- III. Estudio dogmático

En la historia de la teología cristiana ocupa un lugar central no solamente la doctrina, fundada en Gn 1,26, de que el hombre es imagen de Dios, sino también la encerrada en el concepto de la *analogia entis* (→ analogía) de que la creación entera refleja algo del ser de Dios. La primera elaboración de esta última idea es obra de los Padres de la Iglesia y los teólogos; la Sagrada Escritura habla tan sólo de la semejanza del hombre con Dios. De la historia de los dogmas, en cuyo decurso fue iluminado cada vez más este dato bíblico, se deduce que las afirmaciones antropológicas del AT y del NT tienen que ser consideradas en el contexto de toda la teología y que solamente en esta visión sistemática reciben toda su luz. Y no piensan así sólo los teólogos católicos. También en el campo protestante ha reconocido atinadamente E. Brunner que la doctrina de la semejanza del hombre con Dios no puede ser definitivamente explicada dentro de un «biblismo grosero». Por eso la doctrina de la *imago* viene a asumir una importante función diferenciadora, puesto que exige una respuesta al problema de la relación entre Creador y → creación en la que se hayan tenido en cuenta todos los aspectos.

## I. Sagrada Escritura

El AT destaca con insistencia la distancia que separa al Creador de la criatura. Sólo en este contexto se hace visible el significado de Gn 1,26. El texto bíblico describe la semejanza del hombre con Dios mediante una expresión doble (בְּצַלְמֵנוּ; בְּדְמוּתֵנוּ) cuya traducción más exacta sería «a nuestra imagen, semejante a nosotros». La segunda parte, «semejante a nosotros», parece venir a limitar la afirmación, casi monstruosa para el autor veterotestamentario, de que el → hombre pueda ser imagen de Dios. El abismo que media entre Creador y criatura lo salva el puente de la participación, por parte del hombre, en la actividad creadora de Dios. → Adán engendra a sus descendientes a «su (de Adán) imagen, semejantes a él» (Gn 5,1-3). De esta manera, la semejanza con Dios queda relacionada con la propagación del género humano; por lo mismo, encierra también una afirmación acerca de la → historicidad del hombre. Concedida a todas las razas, la *imago* se nos presenta ordenada a la → alianza de Dios con los hombres, la cual forma parte de la historia del género humano. Por otra parte, la semejanza con Dios no es cosa que pertenece sólo al alma, sino que penetra hasta el fundamento mismo de lo corporal (→ corporalidad).

Según Gn 9,6, la semejanza con Dios, recibida en el momento de su creación, constituye la dignidad del hombre; gracias a ella el hombre es señor de la creación (Gn 1,28). Por eso el Sal 8,6.7 ha de considerarse como un

comentario a Gn 1,26. No obstante, en la posición de señor se expresa no tanto la esencia de la semejanza con Dios cuanto el lugar que ocupa el hombre como mediador entre Dios y la creación. La → participación en el poder señorial de Dios concluye, por consiguiente, la función histórico-salvífica de la semejanza con Dios (cf. Eclo 17,3.4). A la pregunta de si la semejanza con Dios se agota con su carácter funcional —la misión de señorío— o, si además tiene su fundamento en el → ser del hombre, el AT no da respuesta clara. Sólo Sab 2,23 habla en este sentido. Sobre la pérdida de la semejanza con Dios o una semejanza sobrenatural con Dios, el AT no sabe nada. Pero en cuanto que éste ha de ser aclarado a partir del NT, se puede encontrar ya en él una interpretación decisiva.

Como en el AT, también en el NT la doctrina de la *imago* ocupa poco sitio. Sin embargo, la teología paulina le concede una posición clave de especial importancia, como puede apreciarse en la doctrina de la justificación, en la cristología (→ Jesucristo), la protología y la → escatología.

La afirmación acerca de Cristo, «el cual es la imagen (εἰκών) de Dios» (2 Cor 4,4), es una confesión de su divinidad; como en Heb 10,1, la persona reproducida es considerada aquí como presente en la imagen. Esta afirmación de Pablo se halla en un contexto eclesiológico (2 Cor 3,15-4,6). Mientras para la comunidad de los hijos de Israel la → gloria de Dios permanece velada (3,15), para la → comunidad de los cristianos ha sido removido el velo. La alianza establecida en el AT encuentra, pues, su cumplimiento en la comunidad cristiana, en la que resplandece la imagen del Padre. Εἰκών y δόξα son idénticos. En la carta a los Colosenses la mediación salvífica de Cristo se extiende al cosmos (1,14-17). La «imagen del Dios invisible» es → mediador, prototipo y origen de la creación. En él está resumido el ser de todas las cosas visibles e invisibles. Sin embargo, no hay que entender esta afirmación en sentido prevalentemente metafísico. Pablo no piensa según un esquema platónico-neoplatónico de «ascensión» y «descenso»; la dirección de su pensamiento es más bien horizontal y apunta hacia el acontecimiento salvífico históricamente controlable (Col 1,20). En este sentido, Cristo es el «primero», el «primogénito de los muertos» y «la cabeza de su cuerpo» (Col 1,18.19). Como imagen visible del Padre invisible, el Hijo se ha sumergido en la dimensión de la historia, y hasta tal punto que tomó (Flp 2,6.7) la forma de siervo (μορφή δούλου). Como la asunción de la forma de siervo no podría significar una renuncia a su naturaleza divina, Cristo sigue siendo, aun como siervo, el Hijo que refleja el ser del Padre.

Un pasaje central en la doctrina de Pablo sobre la imagen es 2 Cor 3,18. La exégesis de este texto presenta serias dificultades. Su sentido viene a ser: la comunidad de los fieles avanza de δόξα en δόξα hacia una semejanza con Dios cada vez más perfecta. Qué hemos de entender por δόξα lo deducimos de Rom 1,23: los hombres han trocado la gloria del Dios incorruptible por la imagen de una criatura y, de esta manera, han perdido esa gloria. Esta, sin embargo, se restaura por medio de la → justificación (Rom 1,24). Por eso, en la comunidad puede resplandecer «la buena nueva de la gloria de Cristo, imagen de Dios» (2 Cor 4,4). Los fieles son justificados cuando apa-

recen en medio de ellos la gloria del Padre por la semejanza con Cristo (Rom 8,29.30). Gloria, justificación e imagen están, pues, estrechamente relacionadas. Ellas constituyen la «nueva creación». Pero ésta no es algo que se nos da ya hecho de una vez para siempre. Es verdad que esa nueva creación es ya ahora visible en Cristo y se presenta ya —por obra del → bautismo (Ef 4, 24)— en la comunidad; pero al mismo tiempo es algo futuro, no realizado. Porque la gloria y la semejanza con Dios, alcanzadas ya por la → fe, las alcanzará (Rom 8,23) también el cuerpo el día de la «resurrección en la incorrupción» (1 Cor 15,42), y sólo entonces serán definitivas. La imagen de Adán ha quedado destruida en Cristo (1 Cor 15,46); las líneas del paralelo Adán-Cristo (→ Adán) se prolongan, sin embargo, en el futuro, en el que llevaremos la «imagen del hombre celeste» (1 Cor 15,49). De aquí que la semejanza definitiva con Dios será una igualdad de forma o «conformidad» (σύμμορφος) con el cuerpo glorioso de Cristo (Flp 3,21). El hombre semejante a Cristo y, por tanto, a Dios es la «nueva creación» (Col 3,9.10; 2 Cor 5,17) o el «hombre nuevo» (Ef 4,22-24). El «hombre viejo», en cambio, «por naturaleza hijo de la ira» (Ef 1,3), está «muerto» (Ef 1,5).

Esta distinción entre el hombre viejo y el nuevo no coincide con la disyunción entre semejanza natural y sobrenatural con Dios, corriente en la teología católica. Esta última disyunción se justifica y es exigida más bien por el hecho de que, según Rom 1,18-32 y 2,14, también al hombre pecador le es dado un → conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas. Pero semejante conocimiento presupone que el hombre, aun en su pecado, tiene todavía —aunque pequeña— alguna posibilidad de acceso a Dios. Por eso la doctrina católica ve en lo *humanum* —en la posesión del espíritu y de la voluntad libre— el elemento fundamental que hace del hombre una realidad creada y sostenida por Dios. Y para designar este elemento utiliza el término *imago*, cosa que puede hacer sin contradecir en lo más mínimo a la doctrina paulina. Pablo, en efecto, fija toda su atención en la descripción del hombre «nuevo» y de su condición de imagen de Dios. Por eso usa casi exclusivamente la contraposición hombre «viejo»-hombre «nuevo». La concepción esbozada en 1 Cor 11,7 de que el hombre —el varón— posee por naturaleza rasgos de semejanza con Dios no recibió de Pablo una elaboración ulterior. Por otra parte, se discute si en 1 Cor 11,7 se habla de una semejanza con Dios debida a la creación o si se considera aquí al varón como imagen de Dios porque tiene que dominar a la mujer, que por eso es calificada de «reflejo» (δόξα) del varón. Pablo sigue aquí una tradición exegética de los rabinos. En 1 Jn 3,2 se habla de la consumación de la semejanza con Dios por medio de la visión de la gloria.

## II. Historia de la teología

Gn 1,26 fue interpretado por los Padres de la Iglesia de diversas maneras. Se pueden señalar algunos rasgos fundamentales de la interpretación que desde el punto de vista de la historia del dogma son de gran interés.

Ireneo de Lyon es el primero en esbozar una teología sistemática de la imagen. Para ello se inspira en la teología de Asia Menor (Teófilo de Antioquía), de donde toma la doctrina sobre la *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* y la vincula con la exégesis de Gn 1,26. Así viene a distinguir entre *imago*, que consiste en la posesión del → entendimiento y la → libertad, y *similitudo*, por la que se designa el don sobrenatural de la gracia. Pero con esta interpretación de las palabras de la creación, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, no pretende establecer en manera alguna una separación entre → naturaleza y → gracia. Ireneo, en efecto, desarrolla su doctrina de las dos imágenes en el marco de su doctrina del plan salvífico, que se extiende desde el principio hasta el fin. El Logos hecho hombre es el centro de este plan salvífico, ya que «recapitula» en sí todo tiempo: él restaura la *similitudo* perdida por el pecado. Su obra consiste, pues, en haber configurado a todo el género humano según su propia imagen. Porque ésa es la meta de la *οἰκονομία*, restablecer en forma más segura al fin de los tiempos —este fin es introducido por la encarnación— la primitiva semejanza con Dios que por obra de la gracia poseía el hombre. La doctrina de Ireneo acerca de la imagen es, por tanto, una expresión de su doctrina sobre el plan de la salvación. La semejanza natural y la sobrenatural son ciertamente distintas, pero al mismo tiempo unidas entre sí por el arco del plan salvífico. Esta economía de la salvación se realiza en todo el género humano. Así, Ireneo habla de la libertad del individuo, pero no puede concederle el espacio que necesitaría como configuradora de historia.

La distinción que establece Ireneo entre *imago* y *similitudo* es completamente bíblica, a pesar de que no se funde en el sentido literal de Gn 1,26; por eso ha quedado, con razón, como la característica de la doctrina católica sobre la imagen. Pero tal idea de una «economía de la imagen» fue abandonada en el decurso de la evolución histórica del dogma. Ya en Clemente de Alejandría no se considera a Cristo como el segundo Adán —es decir, en su posición dentro de la historia de la salvación—, sino, siguiendo a Filón, como «arquetipo» del hombre. Clemente llama al Logos *imago dei*, y al hombre, *ad dei imaginem*. La distinción *imago-similitudo* no tiene para él el sentido de Ireneo: la *imago* corresponde a todo hombre por su condición de *humanum*, la *similitudo* es comunicada sólo al cristiano por medio del → bautismo. También Orígenes distingue entre *imago* y *similitudo*, pero el influjo cada vez más poderoso del → neoplatonismo sobre la escuela teológica alejandrina le lleva, al elaborar la teología de la imagen, a poner de relieve el esquema vertical de la ascensión y a descuidar la perspectiva horizontal de la economía salvífica que encontramos en Ireneo. Con Gregorio de Nisa, bajo el influjo de Plotino, alcanza finalmente la doctrina griega sobre la imagen su grado de formulación más perfecta. Gregorio ve la *imago* en la manifestación del Logos que, como arquetipo, forma al hombre. Por esta razón, en el plano ontológico no puede considerar la semejanza con Dios como algo puramente natural, aunque se inclina a verla sobre todo en la libertad. Esto se debe a que Gregorio emplea un concepto de naturaleza diverso del de la teología occidental: la *natura* de Gregorio comprende tanto la *vita intellectualis* como

la *vita supernaturalis* del hombre. No obstante, conserva la distinción *imago-similitudo*. Mientras *imago* define al hombre como realidad creada, *similitudo* designa el esfuerzo dinámico del hombre —esfuerzo que tiene por soporte la libertad— hacia su consumación. Al vincular este pensamiento con la idea de que el plan salvífico de Dios quiere restablecer la perfección del estado primitivo, Gregorio logra devolver a la noción de imagen su papel fundamental en la historia de la salvación.

El fundador de la teología latina es Tertuliano. Familiarizado todavía con el pensamiento de Ireneo sobre la economía de la salvación, distingue también entre *imago* y *similitudo* y dice que por el bautismo se nos restituye el don de la *similitudo* original. Por otra parte, se hace sentir ya en él el influjo de la antropología estoica: quiere ver en la libertad lo característico de la semejanza con Dios, y así, para designar esta libertad, emplea como sinónimos los términos *imago* y *similitudo*. Mientras en los griegos la *οἰκονομία* como acción salvífica de Dios en favor de todo el género humano ocupa el primer plano de la reflexión y la libertad del individuo aparece sólo en segundo término, para los latinos lo que sobre todo interesa es el destino del individuo y lo importante es la libertad del mismo. Estas mismas ideas aparecen expresadas en la doctrina de los occidentales sobre la *imago*, doctrina que desde ahora está dirigida por la de Agustín. Agustín ve en la libertad de entendimiento, de voluntad y de memoria una imagen de la Santísima Trinidad y entabla así la discusión sobre el problema de la analogía. Aunque Dios y el hombre están separados por un abismo como Creador y criatura, existe una relación de semejanza entre la vida íntima de Dios y aquellos actos que integran la vida espiritual del hombre. Agustín distingue entre imagen natural e imagen sobrenatural de Dios en el hombre. También en él encontramos la distinción entre *imago* y *similitudo*, pero estos términos tienen en él una significación específica. *Similitudo* es el término general que expresa toda clase de semejanza, mientras que *imago* designa una semejanza más restringida, la que incluye además una relación de origen. La teología de la imagen de Ireneo, centrada en la economía de la salvación, no fue recogida por Agustín, y así permaneció desconocida para el pensamiento occidental. Para Agustín, el centro del interés teológico no lo ocupa la acción de las tres divinas personas en la economía de la salvación; pone el acento sobre la trinidad en la unidad radical de la esencia divina. Agustín considera al espíritu humano como imagen de esta unidad tripersonal, como *imago trinitatis*. Consiguientemente, desaparece también de su doctrina de la imagen aquella tensión, característica de la teología griega, entre situación primitiva y futuro dentro de la economía de la salvación. Terminológicamente, esto encuentra su expresión en el hecho de que también Agustín emplea con frecuencia *imago* y *similitudo* en el mismo sentido.

Agustín es para la Edad Media la autoridad decisiva. Juntamente con el Pseudo-Dionisio, impregna él la teología de Hugo de San Víctor y de su escuela. Para Hugo, el mundo visible entero es un *sacramentum*, una imagen del mundo invisible. Buenaventura y Tomás de Aquino elaboran ulteriormente la doctrina agustiniana de la imagen sirviéndose de términos y con-

ceptos aristotélicos. Dios es considerado como *causa* de diversos grados de semejanza en el mundo creado. En la criatura irracional resplandece la imagen de Dios *per modum vestigii*, en la creación racional *per modum imaginis*. Tomás de Aquino establece diferencias dentro de la imagen de Dios en el hombre. Así distingue una *rationalitas* o *capacitas* que habilita a todo hombre para cierto conocimiento de Dios, después una semejanza divina *per conformitatem gratiae* y, finalmente, un conocimiento y un amor perfectos de Dios *secundum similitudinem gloriae*. Introduciendo luego la doctrina de las procesiones trinitarias (→ Trinidad), Tomás de Aquino llega a la idea de que el espíritu humano es imagen de Dios no solamente en sus potencias, sino también en sus actos de conocimiento y de amor. Buenaventura se aparta aquí de él al querer ver la semejanza del espíritu humano con Dios primordialmente en el acto de dirigirse a Dios (→ teología franciscana).

Por razón de su doctrina de la gracia, Lutero protesta enérgicamente contra el concepto tradicional de imagen. Para él, *imago*, *similitudo* y *iustitia originalis* del estado primitivo son una misma cosa, y con la pérdida de la *iustitia originalis* se perdió también toda semejanza con Dios. Pero consciente de que esta tesis no se puede conciliar con Gn 9,6, elabora la noción de «resto». Según ésta, el hombre, por el pecado, pierde la *imago*, pero le queda una posibilidad de permanecer en contacto con Dios; ésta consiste, en última instancia, en que la voluntad salvífica universal de Dios se dirige a todo hombre. Calvino, con la vista puesta en Jn 1,4, mantiene el concepto de resto, pero con un matiz diferenciador. Habla de una confrontación de todo hombre con el Logos que ilumina este mundo, pero añade que esta confrontación sólo es percibida por los creyentes. La doctrina de la elección estructura así la noción de imagen; sin embargo, esto mismo hace muy problemática la idea de un resto universal de la *imago*.

La moderna teología protestante ha reaccionado contra la concepción «cuantitativa» del → pecado y de la semejanza con Dios que se deriva, a su juicio, de la noción de resto e *imago* en los reformadores. K. Barth y E. Brunner enseñan que el hombre descubre, a través de la inteligencia de sí mismo, su relación personal-actual con Dios. Partiendo de esta idea quiere Brunner llegar a una *theologia naturalis* «rectamente entendida». Así distingue entre la *imago* «formal» del AT, que consiste en la indestructible *humanitas*, y la *imago* «material» del NT, que se perdió por el pecado y es recuperada en la fe. La *imago formalis* que constituye al hombre en su humanidad encuentra su expresión en la libertad y, sobre todo, en la responsabilidad delante de Dios. Barth se opone a esta teoría (*Nein! Antwort an E. Brunner*, 1934): admite que se debe hablar de una semejanza universal no totalmente destruida (por eso también ha renunciado cada vez más a su primitiva protesta contra la *analogia entis* católica), pero no concede a la libertad humana el valor que Brunner le atribuye. Barth ve una imagen de la *relatio* del hombre con Dios en la existencia dialogal del varón y la mujer; en esta relación se refleja el movimiento tú-yo en el que Dios viene hacia el hombre. Esta relación dialogal entre hombre y mujer la designa él como *imago universalis*, pero limita a su vez esta tesis al pretender que un contacto de Dios con el hombre

sólo es posible por medio de un «canal cristológico»: el yo divino únicamente se comunica por medio de la fe en la palabra encarnada. Con esto no queda lugar para una *revelatio generalis*. Vista desde estos intentos, la noción de resto que ofrecen los reformadores conserva su importancia, porque no se puede tratar aquí únicamente de describir una relación entre Dios y el hombre, sino de caracterizar la «cosa» que con el concepto de *imago* se designa.

Del lado católico, G. Söhngen y H. Volk han entrado en discusión con Brunner y Barth. Sin embargo, una teología propiamente dicha del hombre como *imago dei* está todavía en sus comienzos. Por eso a continuación ofrecemos unas reflexiones que quizá pudieran presentarse como el fundamento de una antropología teológica de este tipo.

### III. Estudio dogmático

Cuando la → teología enseña que la naturaleza creada refleja en distintos grados de intensidad el ser divino, no presupone una noción abstracta y filosófica de naturaleza (*naturale est quidquid pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive*), sino un concepto bíblico situado en el contexto de la historia de la salvación, en la perspectiva de la *creatio* y del *finis* previsto por Dios para la naturaleza. El concepto abstracto y filosófico de naturaleza es solamente un concepto auxiliar. Por eso también la *analogia entis* está siempre englobada en la *analogia fidei*. Si se emplea este conocimiento para determinar en qué la naturaleza del hombre es imagen de Dios, entonces puede decirse que el hombre delante de Dios no es el «totalmente otro» (así el Barth primitivo), sino la criatura llamada por Dios a una existencia temporal e histórica, existencia que permanece también indisolublemente caracterizada por la llamada divina y por la capacitación para la respuesta; aquí es donde se podría ver la *imago* natural. Pero, según el plan salvífico de Dios, el hombre está también destinado en su existencia histórica al don gratuito de una transformación mediante la renovación según la imagen de Cristo, y en esto consiste la semejanza sobrenatural con Dios, o *similitudo*. Una antropología teológica tendría que arrancar de estas reflexiones y tener en cuenta al mismo tiempo que en el NT Cristo es considerado como *imago dei* al mismo tiempo que como segundo Adán. Dicha antropología podría presentar las siguientes tesis fundamentales:

Como imagen de Dios, el hombre es y no es semejante a Dios: semejante por la posesión del espíritu que le fue dado en la *creatio* (ya que Dios no puede crear nada que le sea extraño en cuanto a esencia), desemejante por su modo histórico-temporal de existir, que en el orden real de la salvación se caracteriza por la inevitabilidad de la → muerte. La vida humana, por hallarse limitada entre un principio y un fin, está determinada por la temporalidad y, precisamente por ello, es distinta de la → vida divina. (Hay que advertir que el concepto teológico de criatura de suyo no implica la mortalidad del hombre, porque también Adán fue creado, pero no para la muerte, que aparece sólo como consecuencia del pecado).

Pero la afirmación de tal diversidad queda restringida por el dogma de la encarnación del Hijo de Dios. Es cierto que por la encarnación no se suprime la inevitabilidad de la muerte. Pero al asumir Cristo, imagen visible del Padre, el modo histórico-temporal de existencia del hombre, dio también a la muerte inevitable del hombre un nuevo sentido, un sentido de vida que se realiza en la fe. «El que cree, tiene vida eterna» (Jn 6,47). El hombre traspasa con la fe las fronteras de su temporalidad haciéndose semejante al Hijo, imagen del Padre. El creyente es configurado según el prototipo Cristo, según el cual había sido creado. Así, pues, en la semejanza con Cristo aparecen unidas la semejanza natural y la semejanza sobrenatural con Dios. Esto es lo que expresa la Biblia al decir que Cristo es el segundo Adán. Tal doctrina interpreta una vez más el modo histórico de existencia del hombre. El Dios hecho hombre pone fin al período histórico que estaba bajo el signo del  $\rightarrow$  pecado original e introduce así un nuevo período de la historia, que es, en sentido propio,  $\rightarrow$  historia de la salvación. El curso de la historia de la salvación está determinada por la semejanza de Cristo con el Padre, en la que participa el creyente por la semejanza sobrenatural. En la resurrección, que destruirá la tiranía de la muerte, la semejanza con Dios, don de la gracia, alcanzará su forma definitiva. Al tender sin cesar en la  $\rightarrow$  fe y la  $\rightarrow$  esperanza hacia un «más» en esta semejanza de gracia, el hombre se comprende también a sí mismo en su modo de  $\rightarrow$  existencia dentro de la historia de la salvación.

Según esto, se puede decir que el hombre es pensado por Dios como ser histórico en cuanto que está destinado a recibir de nuevo, en la semejanza con Cristo, la semejanza con Dios perdida por Adán y a poseerla en el futuro (en la resurrección) como don inadmisibile y definitivo. Por eso no se conoce realmente al hombre como imagen de Dios mientras no se considera la dimensión histórica en que existe.

G. von Rad-G. Kittel, *Eikón*: ThW II (1935) 387-396; E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zurich 1937; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1, Zurich 1947; G. Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 173-211; D. Cairns, *The Image of God in Man*, Londres 1953; Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*: RSPHTh 40 (1956) 443-471 (bibliografía); S. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*: MThZ 10 (1959) 276-282; G. B. Ladner, *Eikón*: RAC IV (1959) 771-786; H. Merkl, *Ebenbildlichkeit*: RAC IV (1959) 459-479 (bibliografía); J. Jervell, *Imago Dei. Gn 1,26 im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Gotinga 1960 (bibliografía); C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París 1961; A. Burkhardt, *Gottes Ebenbild und Gleichnis*, Friburgo 1962; K. Kerényi, *Eidolon, Eikon, Agalma. Vom heidnischen und christlichen Bildwerk*: Griechische Grundbegriffe (Zurich 1964) 29-41; K. Rahner, *Para una teología del símbolo*: Escritos de Teología (Madrid 1964) 282-322; J.-J. Latour, *Imago Dei invisibilis*: Problèmes actuels du Christologie (Brujas 1965) 227-264; W. Heinen (ed.), *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, Wurzburg 1969; L. Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; H. Schade, *Imagen, Imágenes sagradas*: SM III (1973) 848-854; J. Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 36-58; 274-283; W. Seibel, *El hombre, imagen sobrenatural de Dios*: *Mysterium Salutis* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 623-632.