



Humana augens... Salus Carnis

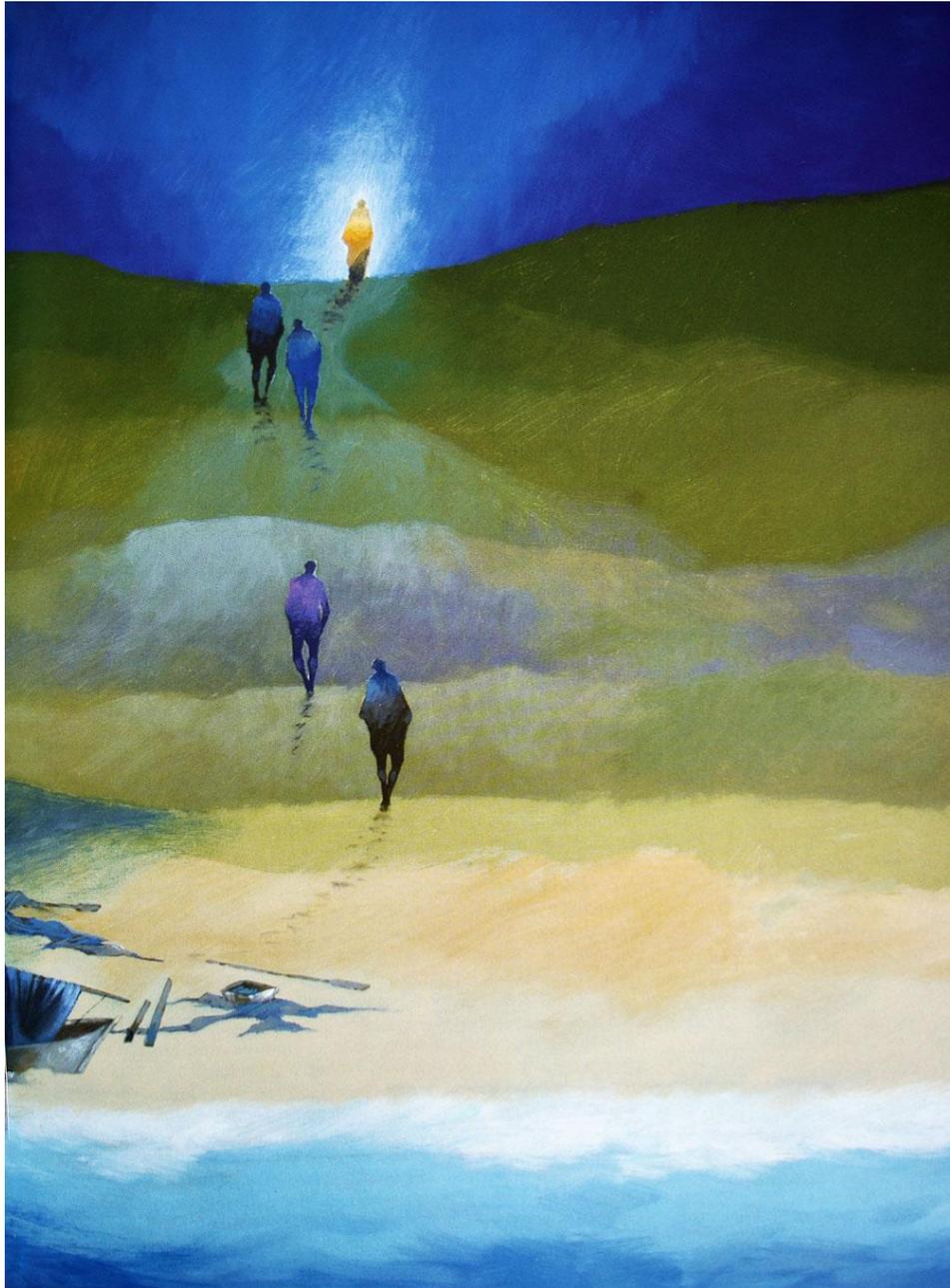
**El crecimiento salvífico en la humanidad de Cristo
según la antropología de San Ireneo de Lyon**

**Tesina de Licenciatura en Teología
ESPECIALIDAD DE TEOLOGÍA DOGMÁTICO-FUNDAMENTAL**

Autora: Rosa Ruiz Aragonese

Director: Prof. Dr. Gabino Uríbarri

Madrid, Junio 2011



*La carne poseída por el **Espíritu**, olvidada de sí,
asume la cualidad del **Espíritu**,
haciéndose conforme al **Verbo de Dios***

(SAN IRENEO DE LYON, AH V 9,3)

*Gracias a quienes me enseñasteis a amar la carne en el Espíritu.
Pero especialmente a ti,
en quien se me ha dado ver que es verdad:
La carne crece libre a medida que el Espíritu va haciéndola suya,
poco a poco, sin forzarla,
«como un cáncer bendito» hasta el final.
Hasta Dios.*

Indice

SIGLAS Y ABREVIATURAS	VI
INTRODUCCIÓN	1
1. Objeto y metodología	2
2. Ireneo de Lyon: el autor y su contexto	5
3. Planteamiento del tema	7
3.1. ¿DE QUÉ HUMANIDAD HABLAMOS?	7
3.2. ¿DE QUÉ CRECIMIENTO HABLAMOS?	12
I. EL SER HUMANO, <i>PLASMA DEI</i>: ARTE EN LAS MANOS DE DIOS	17
Introducción	18
1. Un solo Dios, una sola Creación, un solo hombre	19
2. Plasmados por Sus Manos y hechos para la comunión con Él	25
3. Predilección de Dios por el ser humano: a imagen y semejanza suya	35
4. Conclusiones	41
II. EL SER HUMANO, <i>AUGMENTUM AD DEUM</i>: LLAMADO A CRECER LIBRE Y OBEDIENTE	45
Introducción	46
1. De la imperfección inicial a la perfección como destino	47
2. <i>Salus carnis</i> : carne que crece libre	55
3. <i>Salus carnis</i> : carne que crece obediente	61
4. Conclusiones	69
III. JESUCRISTO, <i>HOMO DEI, CARO SALUTIS</i>: ÉL ES LA COMUNIÓN QUE NOS SALVA	73
Introducción	74
1. <i>Percepatrix et capax caro virtutis Dei</i>	75
1.1. LA VIDA PRESENTE EN LA CARNE	80
1.2. EUCARISTÍA	82
1.3. LA CARNE DE CRISTO	84
2. Carne de nuestra carne	87
2.1. LA MIXIS INICIAL	88
2.2. LA PLASMACIÓN CON SUS MANOS	92
3. ¿Quién sino el Verbo puede unir al hombre con Dios?	96

4. Conclusiones	110
IV. CARNE DE CRISTO, <i>SALUS IN COMPENDIUM</i>: CUANDO CRECER NOS SALVA	113
Introducción	114
1. Cristo <i>Homo perfectus</i> , nos perfecciona	115
2. Cristo, <i>Caro salutis</i> , nuestra salvación	125
3. Cristo, <i>Homo Dei</i> , íntima comunión con Dios	135
4. Conclusiones	144
CONCLUSIONES	149
1. A modo de tesis finales: aportaciones de la teología de San Ireneo	150
2. A modo de sugerencias: para una Teología del Crecimiento	155
2.1. ANTROPOLOGÍA: DIGNIDAD Y BELLEZA DEL SER HUMANO, <i>ARTE DE DIOS</i>	155
2.2. CRISTOLOGÍA: <i>TÚ EN MÍ Y YO EN TI SOMOS UNA SOLA COSA</i>	159
2.3. PNEUMATOLOGÍA: ESPÍRITU QUE <i>NUTRE Y HACE CRECER</i>	162
BIBLIOGRAFÍA	169

Siglas y abreviaturas

AH	<i>Adversus Haereses</i>
Ep	<i>Epideixis, Demostración Apostólica</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
CTI	Comisión Teológica Internacional
DH	Denzinger, H. – Hünermann, P.
DPAC	<i>Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana</i>
FuP	Fuentes Patrísticas
PG	<i>Patrologia Græca</i> , dir. J.P. Migne
PL	<i>Patrologia Latina</i> , dir. J.P. Migne
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i>
AG	<i>Decreto Ad gentes</i>
DI	<i>Dominus Iesus</i>
EN	<i>Evangelii nuntiandi</i>
FR	<i>Fides et ratio</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NA	<i>Nostra aetate</i>
RM	<i>Redemptoris missio</i>
RH	<i>Redemptor hominis</i>
SC	<i>Sacrosanctum concilium</i>
VD	<i>Verbum Domini</i>
AA.VV.	autores varios
Cf.	confrontar
Coord..	coordinador (es)
ed.	editor (es)
<i>Ibid.</i>	la misma obra
Id.	el mismo autor
Vol.	volumen

Introducción

1. Objeto y metodología

2. Ireneo de Lyon: el autor y su contexto

3. Planteamiento del tema

3.1. ¿DE QUÉ HUMANIDAD HABLAMOS?

3.2. ¿DE QUÉ CRECIMIENTO HABLAMOS?

1. Objeto y metodología

El interés mayor de esta tesina gira en torno a la dinámica salvífica de la humanidad de Cristo y su relación con nuestra propia humanidad. Concretamente, nos centramos en el crecimiento como dimensión humana y teologal esencial para llegar a plenificar la vocación recibida de Dios y en qué medida es esta dinámica común a la carne de Cristo y a la nuestra.

El razonamiento que seguimos es el siguiente: creer en la encarnación de Cristo, nuestro Salvador, implica creer que el Verbo eterno, verdadero Dios, se hizo carne con toda verdad y no en apariencia. Si esto es así podríamos deducir dos cosas: por un lado, que su carne forma parte de la acción salvadora de Dios y, por otro, que aquellos rasgos o dimensiones que definan al ser humano, definirán también la humanidad de Cristo. Sobran razones para justificar la elección de San Ireneo de Lyon a la hora de profundizar en algún tema importante de la teología dogmática, pero tratándose de la humanidad —de la carne—, su teología es una referencia.

Para el objeto de nuestro estudio bien podríamos comenzar por rastrear una Cristología que nos permita atisbar, desde la Humanidad de Cristo, cómo es y cómo está llamada a ser la nuestra. Pero también podemos hacer el camino inverso: adentrarnos en una antropología que al decirnos cómo es el *ánthropos*, nos esté mostrando cómo es la *vera humanitas Christi*. Esta segunda opción es la nuestra.

La metodología empleada parte del estudio de la antropología de Ireneo (capítulos I y II), centrándonos en el análisis del crecimiento en el ser humano: ¿es un rasgo esencial a su vocación y a su dinamismo creatural querido por Dios Padre?, ¿tiene alguna capacidad soteriológica significativa?, ¿de qué modo se articula esta humanidad con la humanidad de Cristo?, ¿y con el Espíritu?

Una vez estudiada la antropología de Ireneo desde estas claves, dedicamos el capítulo III a poner en relación las conclusiones obtenidas y la cristología del autor.

Si bien contamos con estudios muy elaborados de su antropología¹, no hay la misma sistematización de su cristología, por lo que nos hemos ayudado de diversos artículos y estudios pero hemos priorizado la lectura directa de Ireneo desde el prisma de comprensión ya expuesto: su verdadera humanidad como Hijo de Dios encarnado y el proceso que en él se da por la fuerza del Espíritu Santo. Así, hay aspectos cristológicos que apenas se enuncian sin profundizar en ellos, como la unción del Verbo, el anuncio del Reino, la Pasión y Resurrección, la recapitulación final y segunda venida... No porque sean ajenos a la teología ireneana sino por delimitar nuestro estudio. Y sin embargo, creemos haber expuesto con suficiente claridad cómo todos estos temas se interrelacionan y están presentes en Ireneo.

Finalmente, una vez vista la dimensión de crecimiento en la carne de Cristo como dinamismo esencial y soteriológico, hemos dedicado el capítulo IV a situar estas conclusiones en el marco de la tradición y del magisterio de la Iglesia, de forma que unos y otros se iluminen mutuamente. Por supuesto, la mirada sistemática de este último capítulo es breve y en ningún caso exhaustiva. Más bien pretende mostrar diversas vetas históricas y magisteriales que quedan enriquecidas, a mi modo de ver, cuando damos más espacio al crecimiento salvífico de la carne de Cristo ungida por el Espíritu.

Cada capítulo consta de una introducción breve como marco al tema que vamos a tratar, tres epígrafes y una conclusión que recapitula los datos estudiados y nos prepara para el siguiente capítulo. Finalmente, las conclusiones señalan algunas de las aportaciones más valiosas de Ireneo que hemos ido desarrollando y sugieren algunas consecuencias derivadas para una posible «Teología del crecimiento»: antropología, cristología y pneumatología.

Los textos estudiados han sido los cinco libros de *Adversus Haereses* (citado como AH) en las traducciones de A. Orbe², C. I. González³ y A. Rousseau⁴. También,

¹ Destaca en este campo A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1997). Puede verse una extensa relación de estudios sobre Ireneo en la edición de E. ROMERO POSE, *Demostración de la predicación apostólica*, FuP 2 (Madrid 1992).

² A ORBE, *Teología de San Ireneo*. I-IV (Madrid 1985-1996).

la *Demostración de la Predicación Apostólica* o *Epideixis* (citado como *Ep*), en la edición de E. Romero Pose⁵, contrastando con la edición crítica de Rousseau cuando lo hemos considerado oportuno⁶. Especial relevancia tendrán los libros III, IV y V de AH por la temática tratada. Si en los libros III y IV de AH Ireneo quiere confirmar con la Escritura la doctrina apostólica que refuta las teorías heréticas presentadas en los libros anteriores (I-II), el libro V se centra en la defensa de la *Salus carnis*, tanto en el frente herético como dentro de la propia Iglesia⁷. Conviene tener en cuenta que *Ep* es posterior a AH y, por tanto, para algunos, supone una doctrina más perfilada y consolidada. Sin embargo, no es menos cierto que en AH se tratan con mayor detenimiento y extensión algunos temas por la finalidad apologética del escrito y por tanto nos ofrece detalles y apreciaciones de las que puede carecer *Ep*.

Iremos intercalando, a medida que se expone la doctrina ireneana, los rasgos de las doctrinas gnósticas más ligados a nuestro tema, pues, como afirmaba San Ireneo, «el que quiera convertirlos ha de conocer sus doctrinas o argumentos»⁸ y, desde luego, nos ayudará a entender mejor la aportación específica de nuestro autor. La doctrina de Valentín la expone y rebate Ireneo en AH I-II, presentada como «recapitulación de todos los herejes»⁹, aunque en diversos momentos trate también de clarificar otros errores, como es el caso de los marcionitas y los ebionitas.

³ IRENEO DE LYON SAN, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, ed preparada por C.I. González (México 2000). Accesible en Biblioteca Electrónica Cristiana [<http://multimedios.org/docs/d001092/>].

⁴ IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre I-V*, ed. critique par A. Rousseau, SCh 100,1-2. 152-153. 210-211. 263-264. 293-294 (París 1965-1982).

⁵ IRENEO DE LYON SAN, *Demostración de la predicación apostólica*, edición preparada por E. Romero Pose (Madrid 1992).

⁶ IRENEE DE LYON Saint, *Démonstration de la Prédication Apostolique*, ed. par A. Rousseau, SCh 406 (París 1995).

⁷ Ciertamente, desde los inicios, la opción por la *Salus animae* o *Salus carnis* ha sido un distintivo en la manera de entender el misterio de la fe y la teología, da lugar a diversas posturas, incluso exegéticas. No en vano, la exégesis propia de aquellos que presentan una antropología que identifica ser humano y alma, es la alegoría (con Clemente y Orígenes como representantes más claros) de corte platonizante, relegando a un segundo lugar lo histórico, lo literal.

⁸ AH IV pr. 2.

⁹ *Ibid.*

No hemos querido hacer un estudio analítico ni crítico de los escritos de Ireneo. Más bien hemos preferido leerle con una mirada más comprensiva, dejando que sus intuiciones y convicciones de fondo afloraran en los diversos textos y se mostraran en sus relaciones, implicaciones mutuas... Tampoco pretendemos presentar todo el sistema teológico de Ireneo, pero sí hemos intentado respetar su forma de argumentar y de escribir, como en espiral, avanzando siempre con pequeños o grandes matices pero recogiendo en cada tema todos los demás. Esto, a veces, puede provocar repeticiones en nuestro discurso pero a la vez, creo que permite mejor caer en la cuenta de la enorme unidad de esta teología y la riqueza de matices de un mismo texto o tema, según desde dónde se mire y a dónde se quiera llegar.

2. Ireneo de Lyon: el autor y su contexto

Para muchos es el primer teólogo sistemático del cristianismo, el más «católico» de los escritores antiguos o el eclesiástico de mayor hondura dogmática de la antigüedad¹⁰. Pocos datos biográficos conocemos de él. La principal fuente es la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea que, en su mayor parte, se basa en la misma obra de Ireneo. Discípulo de San Policarpo, nacido entre el 130 y 140 en Asia Menor, en contacto, por tanto, con la transmisión apostólica primera. No sabemos por qué deja Asia y se establece en Lyon pero en el 177, siendo presbítero de esa Iglesia, recibe el encargo de llevar al obispo de Roma una copia de la carta de los mártires de Lyon, por asuntos relacionados con el montanismo. A su vuelta fue obispo de esta ciudad, tras la muerte martirial de Fotino. También sabemos de su intervención frente al papa Víctor (189-198) a favor de los obispos de Asia Menor en la controversia sobre la fecha para celebrar la Pascua, intentando mediar entre ambos, haciendo honor a su nombre de «pacificador» [εἰρηνοποιός]. Una tradición más tardía, le recuerda como mártir, pero ningún dato cierto tenemos

¹⁰ Por ejemplo: A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca 1988) 1-8; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios* (Barcelona 1969) 3-9; G. AULEN, *Christus Victor. An historical Study of the three Main Types of the Idea of Atonement* (Oregon 2003) 16-35; J. QUASTEN, *Patrología I* (Madrid 1961) 276.283.

sobre este hecho¹¹, excepto el testimonio de Gregorio de Tours en su *Historia Francorum* 1,27¹².

Sin duda, haber vivido desde niño en contacto con los sucesores de los apóstoles entraña en él un marcado gusto por la Escritura y la fidelidad a la Tradición apostólica, que se deja ver en su teología y modo de pensar¹³. Por otro lado, no podemos obviar que vive y escribe su obra en el período más floreciente de la teología gnóstica y es en oposición a esta corriente como van tomando cuerpo la mayoría de las teologías eclesásticas primeras. En él coincide la grandeza como teólogo y como catequista¹⁴, quizá porque aúna el esfuerzo intelectual con la vivencia de fe y no tiene miedo en ser creativo o innovador cuando a la vez quiere cuidar y fortalecer la Tradición recibida. Para él la Sagrada Escritura es parte del tesoro de la Iglesia y así, Ireneo fue uno de los primeros en fijar el canon, fundamentándolo teológicamente. Su teología se nutre especialmente de Pablo y de Juan, o dicho de otro modo, creo que acertadamente, «Ireneo lee a Pablo con los ojos de Juan»¹⁵.

Los especialistas en este autor declaran abiertamente la dificultad para tener una visión clara e inequívoca de algunos puntos, ya que el texto original griego apenas se conserva, la versión latina no siempre es clara por literal que sea, y han ido apareciendo distintos estudios sobre textos armenios y coptos¹⁶. Nosotros no entraremos en estas disquisiciones.

En todo caso, podremos afirmar con fundamento sólido —el que nos da la hondura de la teología ireneana— la estrecha unión entre su antropología y

¹¹ Cf. A. ORBE, *Ireneo*: A. DI BERARDINO, *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana (=DPAC) I* (Salamanca 1991) 1098-1105; C. MORESCHINI-E. NORELI, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina* (Salamanca 2009) 117-121; J. J. AYÁN, *Ireneo de Lyon*: A. DI BERARDINO-G. FEDALTO-M. SIMONETTI, *Literatura Patristica* (Madrid 2010) 928-935.

¹² Cf. J. QUASTEN, *Patrología I*, 277.

¹³ Cf. *Ep* 98.

¹⁴ R. CASADO GARCÍA, «San Ireneo, testigo de la fe de la Iglesia»: *Teología y catequesis* 81 (2002) 107-123. Aquí 123.

¹⁵ E. DASSMANN, «San Pablo en la primera teología cristiana hasta Ireneo»: *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009) 239-257, aquí 254.

¹⁶ Cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo I* (Madrid-Toledo 1985), 3-9; F. SOTO-HAY, «Algunas notas para la lectura de San Ireneo de Lyon»: *Anámnesis* 15 (2005) 5-25.

crisología por sí mismas, por definición, por principio¹⁷. Podríamos calificar la antropología de Ireneo como «antropología teologal» o incluso, como «antropología cristológica», pues para él no es posible hablar del hombre sin pensarlo en relación dinámica con Dios ni presentar al hombre verdadero, perfecto, consumado, sin contemplar a Cristo. De manera que aquello que podamos afirmar del ser humano, tendremos que poder afirmarlo también de la humanidad de Cristo y viceversa, pues no solo fuimos creados a imagen del Verbo, sino que estamos llamados a llegar a ser perfectos en su Carne gloriosa. La humanidad de Cristo, por ser verdadera humanidad, también tendrá que hacer este proceso creciendo, pues no existe otra humanidad que la que Dios creó para llegar a Él.

3. Planteamiento del tema

3.1. ¿DE QUÉ HUMANIDAD HABLAMOS?

No son pocos los teólogos y místicos que han señalado la centralidad de la humanidad de Cristo para nuestra salvación¹⁸. Según épocas y sensibilidades, unas veces se insiste más en su divinidad para no caer en adopcionismos e ideologizaciones del misterio y otras se recalca la necesidad de atender su humanidad huyendo de espiritualismos docetas. En ambos casos, creo que descuidamos, a menudo, no perdernos en monofisismos de uno u otro lado, pues pareciera que el ser humano encuentra la mayor de las dificultades en afirmar con

¹⁷ Cf. M. SCIATELLA, «Antropologia e crisologia in S. Ireneo di Lione: Adversus Haereses V, 1-2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo»: *Divinitas* 33 (1989) 269-285.

¹⁸ «No sé yo bien por qué dicen “iluminativa”; entiendo que de los que van aprovechando. Y avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la divinidad; porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza u impide a la más perfecta contemplación [...] Porque les parece que, como esta obra toda es espíritu, que cualquier cosa corpórea la puede estorbar u impedir; y que considerarse en cuadrada manera y que está Dios de todas partes y verse engolfado en El, es lo que han de procurar. Esto bien me parece a mí algunas veces; más apartarse del todo de Cristo y que entre en cuenta este divino Cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo criado, no lo puedo sufrir [...] Y veo yo claro —y he visto después— que, para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita. Muy, muy muchas veces lo he visto por espiriencia. Háme lo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana majestad grandes secretos. Así que vuestra merced, señor, no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación; por aquí va seguro» (SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida* 22,1.6-7, en *Obras completas* [Madrid 2006] 120.122).

la misma consistencia los dos «polos» de toda paradoja. Y ciertamente, la encarnación del Hijo de Dios, lo es. Lo que más nos cuesta, creo yo, es creer, adorar y abandonarnos a Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre, de tal modo que tanto su divinidad como su humanidad sean relevantes y significativas para nosotros, para la salvación¹⁹.

Esta dificultad para convivir con lo que se nos presenta como aparentemente contradictorio y paradójico —hombre y Dios, carne y Espíritu—, no sólo es un reto que se deja ver en las diversas cristologías sino que también se proyecta en la antropología, la protología y la relación teologal y escatológica del hombre con Dios. Desde aquí arranca una primera preocupación, claramente soteriológica: cómo entender la humanidad y la divinidad, cómo mirar al *ánthropos* y a Dios, de manera que en sí mismos se produzca la posibilidad del encuentro, de la relación, de la comunión por encima de la paradoja. No basta con hacer nuestra la fe de la Iglesia y creer en la verdadera humanidad y verdadera divinidad de Cristo. Necesitamos articular ambas realidades o mejor aún, profundizar en cada una de ellas de modo que por sí mismas se despliegue esa «natural» comunión.

Hablaríamos entonces de una salvación primera, previa a todo pecado, que es la pura decisión divina de acercarse a nosotros y hacernos *Caro capax Dei*. Es decir, la salvación más honda no viene desde fuera como una especie de ortopedia ajena que repare nuestra incapacidad. No. Ni siquiera es sólo ese remedio medicinal y saludable que se nos aplica y «por sus méritos» nos sana. Tampoco. Es la gracia de Dios que nos capacita internamente, desde dentro, dándonos una capacidad ontológica, creatural, para llegar a ser más de lo que somos. Como si Dios mismo nos dijera: «tú eres capaz de mí, destinado a participar de mi vida»²⁰. Una salvación que sin negar la redención, no se reduce a ella:

El mal y el pecado son realidades que nadie discute, pero ¿puede instrumentalizarse de esta manera el mal y servirse casi de él, para justificar la necesidad de una salvación en el camino hacia Dios? [...] La idea de salvación expresa esencialmente y en primer lugar, antes de que se hable de pecado o de falta, la noción de cumplimiento [...] El «telos», el término y el final de nuestro ser es la vida (cf Rm 6,22); estamos llamados a esa vida como a nuestro destino (1 Cor 1,8; 15,24; Hb 6,11); la salvación es «telos tès pisteôs»,

¹⁹ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología»: *Escritos de Teología I* (Madrid 31967) 167-221, aquí 211.

²⁰ A. GESCHÉ, *El mal. Dios para pensar I* (Salamanca 1995) 288.

término y destino de la fe (cf. 1 Pe 1,9), que hay que llevar hasta su plenitud (cf. Ap 2,26), para cumplir el designio para el que uno ha sido creado²¹.

Y todo cumplimiento (*télos*) implica progreso, crecimiento, perfeccionamiento. Sólo Dios salva, pero no lo hace sin la voluntad libre de la persona que asiente a esta gracia salvífica y colabora con ella (la *synergeia* de Oriente²²) asistido por la misma gracia para hacer suyo este proceso. Por tanto, hablar de salvación en estos términos es hablar de un Otro que tiene una palabra en mí y conmigo y que, lejos de crear contraposición o rivalidad, me hace ser más de lo que soy, aquello para lo que he sido creada. Esta salvación la vemos realizada plenamente en Cristo: en Él su humanidad fue creciendo hasta la plenitud y de su plenitud nosotros recibimos gracia tras gracia²³. Es decir, por Él, con Él y en él, podemos crecer también para adentrarnos en nuestra propia salvación. Y esto, aún cuando no lo sepamos o no lo hayamos descubierto conscientemente, pues forma parte de nosotros y nuestra humanidad forma parte de Él para siempre²⁴. Por eso me parece muy sugerente y bella la metáfora que ofrece Gesché:

En nosotros se encuentra una dimensión oculta que me gustaría llamar un «mapa del cielo», como el que se dice que tienen las aves migratorias que trazan en el cielo su camino [...] Si esto es así, no cabe duda de que es importante que volvamos a aprender a descifrar este mapa o esta frase, como si se tratara quizás de nuestro más profundo secreto. Y que, aunque sin saberlo, nos comunica la vida, encerrado dentro de nuestro corazón, como si fuera la lamparilla trémula, pero indudable, del santuario. Lamparilla vacilante [...] que tenemos que amparar y proteger con nuestras manos, ya que ha sido colocada en nosotros por Aquel que ha hecho de nosotros una maravilla casi insospechada a nuestros propios ojos, pero a quien tenemos el derecho de creer y el deber de amar [...] Para descifrar este mapa del cielo que hay en nosotros mismos, deberíamos acordarnos seguramente de que todos, en la medida en que somos —ése es el mapa sagrado que nos define—, estamos hechos a imagen y semejanza de Dios²⁵.

Desde esta convicción estudiamos la teología de Ireneo. O concretando un poco más: estudiamos su antropología para conocer quiénes somos y desde ahí, saber cómo es la carne de Cristo. Siendo Hombre Perfecto²⁶, era también Dios pero

²¹ ID., *El destino. Dios para pensar III* (Salamanca 2001) 31-32.

²² «El Espíritu Santo, actuando en nosotros, lleva a cabo con nosotros nuestra salvación [...] El hombre lleva a cabo la obra de su salvación siendo asistido por la gracia», MONSEÑOR TEÓFANES, *Cartas sobre la vida*, cit. por V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona 2009) 148. Ver también sobre este tema 72-73; 146-148.

²³ Cf. Jn 1,16.

²⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini* (2010) 90.

²⁵ A. GESCHÉ, *El destino*, 57-58.

²⁶ Cf. GS 22. 45.

«siendo Hijo, aprendió a serlo»²⁷, es decir, lo fue siendo en la medida que fue viviendo como tal, haciendo de su voluntad humana una sola cosa con la del Padre. Justamente estaría ahí el Misterio y nuestra participación en él: vivir de tal manera que esta unidad —*perijorética*— humano divina llegue a darse sin conflicto ni mezcla alguna, sin fusión ni imposición de una sobre otra. Estamos llamados a recorrer el camino que recorrió Cristo, lo abrió para nosotros y abriéndolo nos lo posibilitó: «deificar» nuestra naturaleza humana en totalidad, hacer de nuestra voluntad humana una obediencia amorosa²⁸ a la voluntad de Dios.

Parafraseando a Ireneo, esto es posible por la acción del Espíritu en la carne, en un mutuo acostumbamiento. En la persona de Cristo se nos muestra hasta dónde puede llegar la humanidad, que de hecho es limitada y capaz de pecado —la que el Verbo asumió y no otra— cuando se une con la voluntad divina. Aquí reside el mayor de los misterios: que Dios —perfecto— se hiciera hombre —perfecto— a fuerza de asumir nuestras imperfecciones de la mano del Padre para llevarnos hasta Él²⁹: «era preciso que el hombre fuera santificado por la humanidad de Dios»³⁰.

Por supuesto, no será indiferente cómo entendamos el misterio de la Encarnación para hablar del sentido salvador del crecimiento en la humanidad de Cristo. Recordemos brevemente:

- Arrio (s. IV) se pregunta si la encarnación del Logos fue sólo en cuerpo humano o también con alma humana. Y de ser verdadero hombre, ¿podría salvarnos alguien que no sea Dios? Su solución es que Dios otorga la divinidad a Cristo tras la resurrección «per gratiam», es decir, como premio a su progreso moral, a su obediencia... De ahí que Nicea condenara a quien afirmara que en el Hijo de Dios se da cambio o alteración. ¿Y crecimiento?

²⁷ Hb 5,9.

²⁸ Lo que K. RAHNER llamó «*potentia oboedientialis*», por ejemplo en «Para una teología de la encarnación»: *Escritos de Teología IV* (Madrid 1964) 139-157, aquí 145.

²⁹ Cf. 2 Cor 8,9.

³⁰ GREGORIO NACIANCENO, *In sanctum Pascha, Or. XLV, 22, PG, 36, col. 653AB.*

El problema en Arrio era plantearlo como un progreso moral (la προκοπή de raíz estoica³¹) que conlleva un cambio ontológico en Él. Esa es la herejía.

- San Atanasio (s. IV) responderá subrayando la unidad del sujeto cristológico, ungiendo la divinidad de Cristo a su propia humanidad, pero sin entrar aún en el tema del alma humana. El problema vendrá cuando Apolinar, en la misma línea, afirme que esa divinidad que unge es el alma de Cristo. Por tanto, la humanidad de Cristo es pura carne, cuerpo y *psyché* sin alma —*pneuma, noûs*— humana³². Su humanidad es instrumento de salvación pero dirigido por el Logos divino, quedando fuera cualquier dimensión salvífica de su humanidad en cuanto tal. Su doctrina fue sancionada repetidas veces.
- Teodoro de Mopsuestia (s. V) habla del hombre asumido («*homo assumptus*») que vence al pecado y la muerte, pero sólo con la gracia de Dios. Evidentemente, es contrario a Apolinar, porque entiende que la libertad humana de Cristo es clave, también soteriológicamente. Su obediencia libre, tras la exaltación, entra en la gloria de Dios y nos abre el camino a nosotros. Esta escuela antioquena mantiene la unidad pero de un modo algo extrínsecista ya que tiende a subrayar la humanidad de Cristo en proceso, con el peligro de dejar más en penumbra su preexistencia, como si Jesús hubiera ido recibiendo la dignidad divina poco a poco.
- Calcedonia (451) quiere resolver el tema de la unidad hablando de una hipóstasis divina (ὑπόστασις, en cuanto identidad personal) en dos naturalezas perfectas. Cristo no es solo de la misma sustancia que el Padre, sino también consustancial a nosotros, la Humanidad, pues solo así somos salvados. El modo en que podamos entender esta fórmula creo que es primordial para nuestro tema aunque lógicamente ni los términos ni la problemática aparecen tal cual en Ireneo.

³¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1996) 237.

³² Cf. B. SESBOÛÉ–J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación* (Salamanca 2004) 282-283.

No es casual la elección de San Ireneo, pues siendo un autor del siglo II anticipa, creo yo, estas cuestiones de un modo profundo y actual, tal como espero se vea confirmado a lo largo de estas páginas.

3.2. ¿DE QUÉ CRECIMIENTO HABLAMOS?

Para terminar, puede ser conveniente decir unas palabras sobre el crecimiento tal como lo vamos a entender aquí. No se trata del crecimiento ilustrado o moderno, el desarrollo ilimitado de nuestras sociedades, donde el criterio de crecimiento siempre está en uno mismo o en comparación con los demás, cuantitativa y funcionalmente.

Bíblicamente³³, el crecimiento humano tiene su medida en Cristo³⁴ y por supuesto, tiene límites, los que nos marca la propia realidad, nuestra carne, la carne del mundo. En Génesis 1,28 el primer mandato o imperativo que Dios dirige al ser humano es: «fructificad y aumentad» (פְּרֹוּ וּרְבֹוּ). San Jerónimo, en la Vulgata, mantuvo el verbo griego de la Septuaginta «αύξάνεσθε», crecer, y tradujo «*crescite et multiplicamini*». Y así, la tradición judía entendió este mandato en clave biológica convirtiéndolo en un precepto o «mistvá». Después, la teología cristiana lo ha asociado frecuentemente al matrimonio y la procreación. Pero, ¿no tendría sentido entenderlo como un deseo de Dios dirigido a cada ser humano en sí mismo? Curiosamente, en los evangelios de la infancia, la primera buena noticia que se nos dice de Jesús tras su nacimiento es que crecía³⁵. Dato que se repite al hablar de Juan Bautista, el más grande entre los nacidos de mujer³⁶. Y el mismo Lucas, en los Hechos de los Apóstoles repite este verbo para expresar el crecimiento de la Iglesia a medida que aumentaba el número de discípulos y

³³ Para esta breve presentación, cf. M. T. PORCILE, *Creecer: un deseo de Dios* (México 1995).

³⁴ Cf. Ef 4,13.

³⁵ Lc 2,40 (Τὸ δὲ παιδίον εὗξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφία, καὶ χάρις Θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό) y 2,52 (καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν σοφία καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις). En 2,40 aparece el mismo verbo de Gn mientras que en 2,52 se opta por «*proekopten*», con un sentido de progreso, de abrirse camino hacia delante...

³⁶ Cf. Lc 1,80. Es el mismo verbo que en 2,40 (εὗξανεν) pero en Jesús se añadía la plenitud de la sabiduría y la gracia de Dios con Él.

«crecía» la Palabra de Dios³⁷. En la predicación de Jesús, las llamadas «parábolas del crecimiento»³⁸ son centrales para hablar del Reino y otras como la de los talentos se insertan en el discurso escatológico de Mateo, señalando que «en los últimos tiempos» Dios espera de nosotros algo más que permanecer: nos espera crecidos, aumentados, fecundos. También Pablo invita al cristiano a crecer en la fe, en el conocimiento y en el amor³⁹, sabiendo que es Dios quien da el crecimiento, siempre don suyo, y, de un modo especial, es don del Espíritu Santo⁴⁰.

Por tanto, hablamos de un crecimiento inherente a todo ser humano, inscrito en la humanidad misma desde su Creación, que implica relación con Dios. Es el crecimiento al que todo ser humano está llamado y para el que ha sido creado pues encuentra su meta en Dios⁴¹, que a su vez es también el horizonte gozoso que le atrae, pues es Dios mismo quien «produce en las criaturas el amor que las hace tender hacia Él; Él las atrae, “queriendo que se le quiera y amando que se le ame” (san Máximo)»⁴².

Por eso, la vida espiritual puede definirse como «el crecimiento de la persona humana en la gracia»⁴³, algo que no se dará si el ser humano no lo elige viviendo libre y conscientemente hacia Dios⁴⁴. Es un crecimiento unido al perfeccionamiento, que la tradición eclesial ha identificado con el cumplimiento de la voluntad divina, en total disponibilidad u obediencia⁴⁵. No es casual. Esta llamada al crecimiento como perfección aparece sólo dos veces en el evangelio⁴⁶ y nunca como perfección divina sino como movimiento de plenitud, acabamiento. La

³⁷ Cf. Hch 2,47; 4,4; 6,1.7; 9,31; 12,24; 19,20.

³⁸ Cf. Mt 13 y Mc 4. H. SCHÜRMANN afirma que son «parábolas autobiográficas» que Jesús saca de su propia experiencia, cf. *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek* (Salamanca 2003) 107.

³⁹ Cf. 2 Cor 10,15; Col 1,10; Fil 1,9; 1 Ts 3,12-13.

⁴⁰ 1 Cor 3,6-9.

⁴¹ «¿Qué arco habrá arrojado esta saeta / que soy? ¿Qué cumbre puede ser la meta?» (J.L. BORGES, *La rosa profunda* [1975]).

⁴² V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 73.

⁴³ *Ibid.*, 161.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 149. 160.

⁴⁵ Cf. S. G. ARZUBIALDE, *Theologia Spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús I* (Madrid 1989) 66-79.

⁴⁶ Mt 5,48; 19,21.

carta a los Hebreos lo ha convertido en clave de su mensaje⁴⁷ y designa con él, a la vez, el destino del hombre en cuanto es participación del destino de Cristo⁴⁸.

Y es que, ¿cómo plantear la significatividad salvífica de esta humanidad de Cristo si la entendemos en total pasividad frente a la divinidad?, ¿dónde quedaría su libertad, su elección? El camino de Cristo es el camino vocacional de todo ser humano⁴⁹. Por eso, no sólo tiene un significado salvífico la humanidad de Cristo, sino su crecimiento en la carne asumida, glorificada tras la Resurrección y Ascensión de Cristo en el seno de la Trinidad, que también será la nuestra.

Tanto cristológica como antropológicamente podemos caer en el peligro de confundir este crecimiento con una especie de redondeamiento del yo, como una obra que yo firmo de mí misma para ser mejor. No se trata de eso. Más bien surge del deseo de responder a quien amas y no de buscar tu mejor «yo». Por eso no es un crecimiento «moral» que el Padre premia con la divinidad, como planteaba Arrio. No hay duda de que el ser humano crece en la relación de amistad con Dios. Lo contrario sería un contrasentido, tanto por nuestra parte (si no somos siempre los mismos, no crecer es retroceder⁵⁰) como por parte de Dios (¿cómo es posible que una intimidad cada vez mayor con Él no influya decisivamente en nuestra plenitud humana?) Es más, siempre que se dé en nosotros un verdadero crecimiento, se tendría que dar también un ensanchamiento de nuestra libertad, una maduración de nuestro ser completo. Unas veces se nos dará a vivir luminosamente, palpablemente. Otras veces, en la oscuridad de la noche, en la cruz de los propios límites o el aparente fracaso. No depende de eso el crecimiento del que hablamos, como tampoco dependió el crecimiento de Cristo de sus momentos de mayor gloria o reconocimiento social.

Veremos también cómo la libertad es esencial en la teología de Ireneo para poder afirmar la fe y el crecimiento de lo humano en Dios: «La verdadera presencia de Dios en nuestra libertad consiste en ponernos de largo, haciendo que seamos

⁴⁷ Cf. Hb 2,10; 5,9; 5,14; 6,1; 7,11.19.28; 10,1.14; 12,2.23.

⁴⁸ Cf J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Santander ⁸1994) 55-105.

⁴⁹ Cf. GS 22. 45.

⁵⁰ Este carácter evolutivo y dinámico de la perfección o el crecimiento es considerado por la Tradición como un signo de salud espiritual (cf. S. ARZUBIALDE, *Theologia Spiritualis*, 74).

mayores»⁵¹. ¿Acaso no nos sentimos más libres con aquellas personas que más queremos y nos quieren y cuya presencia más peso tiene en nuestra vida? ¿Acaso no sentimos con estas mismas personas que su sola cercanía nos ensancha el horizonte y casi nos acrecienta por encima de nuestra propia talla? ¿Y no es, justamente, con estas personas, con quienes sentimos mayor responsabilidad de las opciones que vamos haciendo? Son presencias que, de algún modo, fundamentan mi libertad y mi recorrido vital pero a la vez no se confunden conmigo ni se tornan imprescindibles para dar un paso. ¡Cuánto más no ocurrirá esto entre el ser humano y Dios!

La acción que el Espíritu Santo de Dios fue haciendo en la humanidad histórica de Cristo y tras la Resurrección, glorificándola, la seguirá llevando a término también en nuestra humanidad. Si nosotros queremos. Sin libertad y decisión humana, Dios no fuerza. Es posible creer que haremos este camino de libre obediencia porque la humanidad de Cristo, verdadera humanidad como la nuestra, lo ha hecho primero. Sólo este ser humano libre puede estar llamado a la *Salus carnis* en un proceso de crecimiento continuo, libre y obediente al dinamismo que el Espíritu Santo va imprimiendo en su carne hasta la comunión con Dios.

⁵¹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 40.

Capítulo **I**

EL SER HUMANO, *PLASMA DEI*: ARTE EN LAS MANOS DE DIOS

Opera autem Dei plasmatio est hominis

(AH V 15,2)

Introducción

- 1. Un solo Dios, una sola Creación, un solo hombre**
- 2. Plasmados por Sus Manos y hechos para la comunión con Él**
- 3. Predilección de Dios por el ser humano: a imagen y semejanza suya**
- 4. Conclusiones**

Introducción

En la teología del siglo II, la noción de ser humano no era monolítica¹. Ireneo conoce las diversas visiones filosóficas, gnósticas y eclesiales, y toma su propia postura. Hay un punto de partida fundamental que se repite abundantemente en sus escritos: su teología unitaria². No hay varios dioses, ni distinción entre un Dios Creador y el Dios de Jesús. No hay varios Cristos ni separación entre el Verbo encarnado, el Salvador, el Preexistente, el Glorioso... No hay varias creaciones ni diversas sustancias a la base de distintas clases de seres. No hay, tampoco, varios tipos de hombres, ni en función de su origen ni por el dinamismo antropológico que se les confiere de cara al fin que les espera.

Por eso, partiremos de esta unidad para ver después cómo articula Ireneo los diversos elementos que forman el *ánthropos*, verdadera obra de arte en manos de Dios Trinidad. La predilección de Dios por el ser humano se refleja en el cuidado con que nos plasmó, en el lugar privilegiado que nos otorga frente a lo creado y, de un modo especial, en haber querido hacernos a imagen del Verbo y a semejanza suya por la fuerza del Espíritu. Aquí radica la verdadera grandeza del ser humano y de su Creador. Y aquí estriba una de las mayores aportaciones de Ireneo: llevamos su imagen y semejanza en nuestro cuerpo, en nuestra carne, pues así lo ha querido Dios y, por tanto, en ella se dinamiza toda la Historia de Salvación, para que creciendo y madurando llegue un día a la comunión perfecta con Él.

Si nuestra carne juega tal papel en la obra salvadora y Cristo fue verdaderamente hombre, carne de nuestra carne, ¿cómo no será también crucial el crecimiento y maduración de su Humanidad para salvarnos?

¹ Cf. A. ORBE, «La definición del hombre en la teología del s. II»: *Gregorianum* 48 (1967) 522-576.

² Cf. J. VIVES, «Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo»: *Estudios Eclesiásticos* 43 (1968) 561; 571.

1. Un solo Dios, una sola Creación, un solo hombre

Ireneo se mueve en un ambiente marcado por las doctrinas gnósticas³ y marcionitas, con dos consecuencias centrales: el desprecio de la materia y lo creado y la consiguiente distinción y duplicidad de dioses o principios divinos que dan lugar a diversos hombres con desigual dignidad.

Para rebatir tal planteamiento Ireneo se apoya en la Escritura, tal como es costumbre en él. Si queremos comprender qué es el ser humano, tendremos que acudir al relato de la Creación. El problema está en que encontramos narrada dos veces la creación del hombre⁴:

Dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra». Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó.

(Gn 1,26)

Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.

(Gn 2,7)

Dentro y fuera de la Iglesia diversos autores encontraron aquí fundamento suficiente para apoyar una «doble» creación y dos tipos de hombres. Filón de Alejandría distinguía entre el hombre «hecho» a imagen y semejanza de Dios («ποιηθείς», según Gn 1,26) y el hombre «modelado» o «plasmado» por Él a partir del barro («πλασθείς», según Gn 2,7). El primero es el hombre puro, incorruptible, racional, incorpóreo, identificado con el *voũs*; es el hombre ideal, paradigma de todos los demás. Sólo él puede considerarse propiamente imagen de Dios. Por el contrario, el plasmado es un hombre material, corruptible, mortal, compuesto de cuerpo y alma, más cercano a lo animal que al *ánthropos* propiamente.

³ Una presentación del gnosticismo y un breve resumen del sistema valentiniano en R. TREVIANO, *Patrología* (Madrid 1998) 67.71-80; ID., «Las cuestiones fundamentales gnósticas»: E. ROMERO POSE (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe* (Santiago de Compostela 1990) 243-256; J. A. CABALLERO, «El Evangelio de Judas. Gnosis, san Ireneo y el canon»: *Veritas* 17 (2007) 387-406. Sobre nuevas formas de gnosticismo hoy: A. MANARANCHE, *Querer y formar sacerdotes* (Bilbao 1996) 19-88.

⁴ Para todos los textos bíblicos seguimos la traducción de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (Bilbao 2009).

Ireneo mantiene inalterable la unidad antropológica y creatural⁵. Solo hay un principio: el único Dios. Solo una Creación. Y en ella, un único hombre creado:

Porque es necesario que las cosas creadas tengan por principio alguna causa grande, y el principio de todo es Dios [...] Es, pues, necesario creer primeramente que hay un Dios, el Padre, el cual creó y organizó el conjunto de los seres e hizo existir lo que no existía [...] En tal conjunto se halla igualmente este mundo nuestro, y en el mundo, el hombre⁶.

Para él no hay ni rastro de seres intermedios, emanaciones o Demiurgos que faciliten el «trabajo» de Dios. Tampoco hay diversas clases de hombre según la sustancia de la que provengan y el fin que les sea propio, como defendían los gnósticos. Todos jugamos con las mismas reglas porque no hay más mundo que este nuestro ni más *ánthropos* que se salve o pierda eternamente desde el inicio. Un solo Dios, una Única Creación, una sola historia de salvación para todos. Y siempre, como veremos enseguida, es Dios Trinidad quien crea, quien acompaña, quien cuida, quien salva⁷.

Entre la gran pluralidad gnóstica⁸ y la unidad ireneana, Orígenes asumió la doble creación de Filón y la relacionó con el «doble» hombre paulino de 2Cor 4,16. Por un lado, identifica el hombre «hecho» de Gn 1,26 con las cualidades platónicas del *noûs* y las paulinas del hombre espiritual y el hombre nuevo⁹. Por otro lado, está el «plasmado» de Gn 2,7 que es sensible, corpóreo, material, unido al hombre animal, terreno y viejo¹⁰ de Pablo. Por si fuera poco, Orígenes introduce el pecado entre una y otra creación, lo que explica bien el sentido peyorativo que la aparición de la materia tiene en su teología. Aunque la valore como instrumento para elevarse y llegar a Dios, siempre estará ligada a la caída primigenia de la que hay que liberarse¹¹.

Con el tiempo, manteniendo esta línea, autores como san Ambrosio, san Hilario o Gregorio de Elvira, identificarán la creación del alma con Gn 1,26 y la del cuerpo

⁵ Para toda esta parte: A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1997).

⁶ *Ep* 4.

⁷ Cf. *Ep* 5.

⁸ Cf. J. A. CABALLERO, «El Evangelio de Judas. Gnosis, san Ireneo y el canon», 394-401.

⁹ Cf. 1Cor 2,15; Ef 3,16. 4,24.

¹⁰ Cf. Ef 4,22; Rm 7,24.

¹¹ ORÍGENES, *De Principiis* II 9,2; *Contra Celso* I 32 y 33. Cit. por A. ORBE, *Antropología*, 26.

con Gn 2,7. De este modo, es el alma, la razón o entendimiento —hombre interior paulino— quien es hecha a imagen del Logos, imagen de Dios, mientras que el cuerpo —hombre exterior paulino— es formado de la tierra, de la materia. Es, por tanto, el alma lo realmente esencial al ser humano, su centro, su ligazón con el Creador¹², pues ella será deificada y no el cuerpo.

Nada más lejos de la propuesta de Ireneo. Lo que nos interesa a nosotros aquí es constatar este fondo platónico y gnóstico y las diversas posiciones en que cristaliza en la teología cristiana cuando nos preguntamos por la sede de la imagen de Dios en el hombre, por lo esencialmente humano. Para nuestro autor, residirá en la totalidad del hombre creado, el único que hay, que no existe más que en la carne y en este mundo, el único creado. No ve diferencia entre los dos textos creacionales ni incompatibilidad entre los dos verbos: hacer y plasmar. Más bien pareciera que se complementan: Dios *hace plasmando*. Es decir, Gn 2,7 responde a lo enunciado en Gn 1,26, son una unidad. Como si el peso creador recayera, en todo caso, sobre la plasmación, en el cuerpo, pues nada se dice del alma *per se*, sino de esa *plasis* humana, imagen de Dios. Coincidirán con esta visión Teófilo Antioqueno¹³ y Melitón de Sardes, entre otros. Y ya estaba previamente en san Justino:

Aquestos [enemigos de la resurrección carnal] parecen ignorar la universal empresa de Dios y la aparición y plasmación inicial del hombre [τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ πλάσιν] y por qué se hicieron las cosas del mundo. ¿No dice acaso el oráculo [Gn 1,26]: «Hagamos un hombre a nuestra imagen y semejanza»? ¿Cuál? Alude al hombre carnal, es claro. Pues dice el oráculo [Gn 2,7]: «Y tomó Dios de la tierra barro y plasmó el hombre». Salta, pues, a la vista, que el hombre modelado a imagen de Dios [ὡς κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασσομένης ὁ ἄνθρωπος] era carnal¹⁴.

Ireneo da también un especial relieve al contraste paulino entre hombre interior y exterior y, mucho más, entre el primer Adán y el Segundo. Ahora bien, en absoluto los identifica con los dos textos de Génesis. Una vez más, sólo hay un hombre, sólo

¹² Pensamiento típico de la escuela alejandrina. Cf. J. M. ARRÓNIZ, «El hombre “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26) en S. Ireneo»: *Scriptorium Victoriense* 23 (1976) 275-302. Aquí 281.

¹³ «Y para mostrarnos también la πλάσις —no fuera a parecer problema insoluble entre hombres el que habiendo Dios declarado: “hagamos un hombre...”, aún no se hubiera dado a conocer su creación [ἡ ποίησις αὐτοῦ]— nos enseña la Escritura» (*Ad Autol.* II 19). Cit. por A. ORBE, *Antropología*, 15, nota 37.

¹⁴ SAN JUSTINO, *De Resurrectione* 7. Cit. por A. ORBE, *Antropología*, 14. Como es sabido, la atribución a Justino de dicha obra no es considerada segura por la crítica. Véase, como ejemplo: M. SIMONETTI, *Justino: A. DI BERARDINO – G. FEDALTO – M. SIMONETTI, Literatura Patristica* (Madrid 2010) 1011.

hay un origen: este primer Adán hecho y plasmado a imagen del Segundo, Cristo. Veamos, entonces, en qué consiste ese *ánthropos* verdadero para Ireneo.

En diálogo con los gnósticos y con las distintas visiones de su época, quiere aunar la noción filosófica y la bíblica, manejando con toda libertad diversas concepciones antropológicas según el contexto en que habla o el interés que en ese momento tiene¹⁵. Por un lado, podemos encontrar en sus escritos¹⁶ la definición filosófica predominante en ese momento¹⁷:

Y como el hombre es un ser viviente [*compositum animal* — ζῷον] compuesto de alma y cuerpo, así es necesario y conveniente que exista en virtud de tales dos elementos [...] Ambos, pues, se alegran de estar juntos, están aliados y luchan mano a mano para llevar al hombre a la presencia de Dios¹⁸.

Así escribe a su amigo Marciano, queriendo fortalecer su fe y exponiendo «brevemente la predicación de la verdad»¹⁹. Sin embargo, es una visión del ser humano que podría llevarnos a engaño si no atendemos al resto de su obra. Veremos que este pasaje no representa la teología del autor, pues sin ser falsa, es claramente insuficiente²⁰, ya que omite la presencia activa de Dios en el hombre, su Espíritu, su economía. El hombre es alma y cuerpo, como decían los filósofos, pero tal definición carece de la riqueza que aporta la Escritura. Si fuera así, ¿cómo podría alcanzar el hombre el fin que le es propio, la comunión con Dios?, ¿por qué no la alcanzarían entonces otras criaturas que del mismo modo son seres racionales?

Fiel a la antropología tricotómica de 1Tes 5,23, para Ireneo sólo se puede hablar de hombre propiamente si hablamos de cuerpo, alma y espíritu²¹, aunque no siempre lo exprese así, en función del tema que le interesa abordar. Bien es cierto que también los gnósticos fundamentaban aquí su triple *ánthropos*: material,

¹⁵ Cf. A. ORBE, «La definición del hombre en la teología del s. II», 544. Muy significativo es que ningún eclesiástico asumiera la fórmula completa de la tradición filosófica, «animal racional mortal» y en todo caso hablaran de «animal racional».

¹⁶ Cf. *Ep* 2; AH IV pr. 3; AH V 8,1; AH V 1,3; AH V 3,2; AH V 20,1; AH II 28,4.

¹⁷ Cf. A. ORBE, «El hombre ideal en la teología de San Ireneo»: *Gregorianum* 43 (1962) 482-483.

¹⁸ *Ep* 2.

¹⁹ *Ep* 1.

²⁰ Cf. A. ORBE, *Antropología*, 17-18.

²¹ Cf. AH V 6,1; 8,2. Si bien es cierto que en algunos momentos se expresa dicotómicamente: AH III 22,1; 33,4; V 12,2.

animal y espiritual. Para los valentinianos, estos tres hombres se corresponderían con las tres esencias que conllevaban un orden y una finalidad propia. No todos los seres humanos tienen las mismas posibilidades ni el mismo destino. Según la esencia, se estaría llamado a uno u otro estado, a una u otra dinámica vital:

- El hombre material o *hílico* (simbolizado en Caín) sería el hombre irracional, carnal y visible. Es el polvo de Gn 2,7a, configurado por el Demiurgo, pues sería impensable que Dios Padre se «manchara» con algo tan bajo como la carne. No tendrían ninguna posibilidad de alcanzar la comunión con Dios.
- El hombre *psíquico* o racional (representado en Abel) provendría de la esencia del Demiurgo, consustancial a él según Gn 2,7b. Necesita de un hombre material para hacerse visible en este mundo pero tendrá que deshacerse de él si quiere elevarse hasta la divinidad. También sería perfecto dentro de su orden.
- El hombre *pneumático* o espiritual (representado en Set) sería consustancial al Verbo y por su medio al Padre. Necesita de los otros dos hombres para lograr su propia madurez pero abandonará ambos en su camino hacia Dios, fin que le es propio por naturaleza.

Los tres serían «hombres perfectos» en su orden pues su inicio y su fin estaría en ellos mismos, sin una posible maduración o crecimiento que les llevase más allá de lo que son. Más que perfectos, podríamos decir que son «acabados» en sí mismos. Además, en ninguno de los tres la «carne» (σάρξ) forma parte propiamente de su ser *ánthropos*, aunque sea a común a todos y la necesiten como instrumento en este mundo visible y corpóreo.

Por el contrario, para Ireneo el único *ánthropos* existente es carnal, corpóreo y sobre la *plasis* inicial reposa su fundamento²². Eso sí, es imperfecto, inacabado, llamado a crecer más allá de sí mismo para alcanzar la perfección del Espíritu. Por eso crece «más allá de sí», porque el ser humano de ningún modo podría alcanzar el ser espiritual si Dios no le diera su Espíritu:

²² Cf. AH IV 37,2.

No es que la sola carne creada sea de por sí el hombre perfecto, sino que es sólo el cuerpo del hombre y una parte suya. Pero tampoco sola el alma es ella misma el hombre; sino que es sólo el alma del hombre y una parte del hombre. Ni el Espíritu es el hombre: pues se le llama Espíritu y no hombre. Sino que la unión y mezcla de todos éstos es lo que hace al hombre perfecto [...] Son pues, perfectos, quienes tuviesen en sí de modo permanente al Espíritu de Dios, conservando sin mancha el cuerpo y el alma²³.

De Dios proviene todo y Él dirige todo hasta el fin²⁴. Mientras tanto, el Verbo y el Espíritu acompañan siempre su obra. Nunca se verá el hombre fuera de sus manos²⁵:

Dios será glorificado en su criatura que por su bondad ha hecho semejante a él, y conforme a la imagen de su Hijo. Pues el hombre, y no sólo una parte del hombre, se hace semejante a Dios, por medio de las manos de Dios, esto es, por el Hijo y el Espíritu²⁶.

Otras definiciones de hombre que podemos encontrar en Ireneo son las que corresponden a la teología paulina. Habla del hombre terreno²⁷ como «hombre animal», físico, tal como se describe en Gn 2,7. Es plasma y soplo de vida, llamado a crecer hasta el «hombre espiritual» o «segundo Adán hecho Espíritu vivificante»²⁸, paradigma del hombre ideal. Entre ambos, tal como se describe en Gn 1,26, está el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, en un dinamismo continuo que apunta ya a su destino, al Verbo. Sólo después, tras la resurrección de la carne, vivirá el hombre perfecto en virtud de la carne gloriosa de Cristo y de su Espíritu²⁹. Es el hombre deificado, que ya ha abandonado la historia para adentrarse en la eternidad con Dios, en su descanso.

Por tanto, conviene no confundir estos diversos modos de hablar del hombre en Ireneo. El hombre «hecho» (Gn 1,26) y el «plasmado» (Gn 2,7) es el mismo: el *ánthropos* carnal y corpóreo que ha recibido la imagen de Dios de sus propias Manos. No hay otro. Todas las criaturas existentes, en tanto que no son Dios (*infectus*), son hechas (*factae*). Incluidos los ángeles. Ahora bien, para Ireneo se da una diferencia esencial entre el ser humano y las demás criaturas. Él ha sido creado

²³ AH V 6,1.

²⁴ Cf. A. ORBE, «San Ireneo y la creación de la materia»: *Gregorianum* 59 (1978) 71-127.

²⁵ Cf. AH V 1,3.

²⁶ AH V 6,1.

²⁷ Cf. AH III 22,3.

²⁸ AH V 12,2.

²⁹ Cf. AH IV 20,2; V 13,3; 36,3.

con un fin único: pasar de *factus* a *infectus*, llegar a ser como Dios sin dejar de ser criatura. Las demás criaturas no han recibido tal dinamismo ni finalidad; irán madurando y creciendo según las leyes de su propia especie, pero son perfectas (acabadas) dentro de su orden. Ninguna superará su especie, incluidos los mismos ángeles, también libres como el hombre pero sin un destino que les lleve a crecer más allá de lo que son hasta la comunión con Dios³⁰.

El hombre no es una especie más. Siendo «poco inferior a los ángeles»³¹ está llamado a un fin mucho mayor. Si reducimos la esencia del ser humano a la mezcla de cuerpo y alma —noción filosófica—, lo estamos condenando a ser una especie más y, por tanto, estamos malogrando el querer divino. Este «*plus*» recibido le viene del modelado directo e íntimo de las manos de Dios. Dios nos hizo plasmándonos con su tacto, con sus propias manos. Veamos, entonces, en qué consiste esta plasmación divina.

2. Plasmados por Sus Manos y hechos para la comunión con Él

Si volvemos al texto bíblico del Génesis, sólo del ser humano se dice que fue *plasmatus* para ser *factus*. Para los gnósticos y en la misma tradición de Orígenes, todo trabajo manual suponía cierto desprecio. Cuanto más se aleja una labor del intelecto puro y más se acerca a la materia y lo manual, más despreciado. No es de extrañar, entonces, el problema que suponía ver a Dios modelando el barro. Y no un polvo sideral como querían algunos marcionitas, o de esencia *hílica* como decían los valentinianos. La Escritura habla de polvo de la tierra normal y corriente, el único que existe aunque, eso sí, Dios pone tanto cuidado en su obra que elige el más puro y fino que encuentra. Hubiera bastado una palabra suya³², pero quiso tocarnos, que su Verbo y su Espíritu se recrearan en nuestra plasmación³³:

³⁰ Cf. *Ep* 12.

³¹ Sal 8.

³² Cf. *Ep* 10.

³³ Cf. AH IV pr. 4.

Al hombre empero lo plasmó Dios [*plasmavit* —πλάσσω— *manibus*] con sus propias manos, tomando el polvo más puro y fino de la tierra y mezclándolo en medida justa con su virtud [*ad mesuram in unum-miscens* —συγκεράννυμι— *suam virtutem* —δύναμις—]. Dio a aquel plasma su propia fisionomía, de modo que el hombre, aún en lo visible, fuera imagen de Dios [*quod videretur deiforme* —θεοειδής— *esset*]. Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el sopro como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios. Fue creado por Dios libre y señor de sí, [*liber* —ἐλεύθερος— *et suae potestatis* —αὐτεξούσιος—] destinado para ser rey de todos los seres del cosmos³⁴.

Varios puntos de interés aparecen en este fragmento: el contacto personal de las manos de Dios al plasmar al hombre, la mezcla inicial entre el barro y la *virtus* de Dios como materia original, la forma visible o fisionomía que se le imprime (imagen), el hálito vital insuflado posterior a la plasmación (para que pueda ser semejante) y la libertad y señorío de sí que el ser humano recibe sobre todo lo creado. Vayamos viendo todo esto y relacionándolo con otros textos de Ireneo.

No aparece demiurgo alguno ni ángeles en quien el Creador delegue como si Él no tuviera Manos³⁵. Con ninguna otra criatura actuó así Dios. Es Él mismo en persona quien nos crea, moldeándonos, con lo que ello implica de contacto personal y cuidado³⁶.

No parece que Ireneo niegue cierta modelación en el resto del universo visible³⁷ y, de hecho, otros textos de la Escritura lo confirman³⁸. Pero sólo en el ser humano imprimió Dios «su propia fisionomía». O tomando la traducción de A. Orbe, con gran belleza: «dibujó sobre la carne modelada su propia forma, de suerte que aun lo que es el aspecto suyo visible llevara la forma de Dios»³⁹.

Lo que Dios modela es *ya* mezcla de barro y fuerza divina. Sobre esta materia inicial, «*de rudi terra*»⁴⁰, quiere actuar Dios y no sobre otra. Era tierra seca —pues

³⁴ *Ep* 11.

³⁵ Cf. AH IV 20,1; 5,1; 19,2; 7,4.

³⁶ También en la Carta a Clemente se recoge esta predilección: «Finalmente, con sus sacras e intachables manos, plasmó (Dios) al hombre, carácter de su propia imagen [ἄνθρωπον ἐπλασεν, τῆς ἑαυτοῦ εἰκονος χαρακτηῖρα]» (1 *Clem.* 33,4). Cit por A. ORBE, *Antropología*, 14.

³⁷ Cf. *Ep* 4; AH IV 20,1.

³⁸ Sal 18,2: «El firmamento pregona la obra de sus manos»; Job 10,8ss: «Tus manos me hicieron y fabricaron ¿y me va a destruir por completo? Recuerda que como arcilla me hiciste y al polvo me harás volver»; Sal 118,73: «Tus manos me crearon y plasmaron».

³⁹ A. ORBE, *Antropología*, 36.

⁴⁰ AH III 21,10. Cf. AH III 18,7; V 15,4; 16,1.

aún no había llovido⁴¹—, necesitada de la fuerza de Dios para hacerse moldeable y dócil a sus manos y, a la vez, adquirir unidad e integración. Esta virtud o potencia, mezclada en su justa medida, es el Espíritu de Dios⁴², que actúa en el hombre de forma similar a como actuó sobre las aguas iniciales⁴³. Por tanto, lo que Dios plasma con sus Manos⁴⁴, el Verbo y el Espíritu o Sabiduría, es la tierra árida tomada por Dios y mezclada con su fuerza en justa medida:

Pues siempre le están presentes [al Padre] el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en los cuales libre y espontáneamente hace todas las cosas, a las cuales habla diciendo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» [Gn 1,26]: toma de sí mismo la substancia de las creaturas, el modelo de las cosas hechas y la forma del ornamento del mundo⁴⁵.

Eligió el barro de la tierra para dejar en nuestra carne su imagen, su rastro, su «firma», pues cuanta más distancia hay entre el Creador y la obra de sus manos, más se muestra su amor y grandeza. Y, ciertamente, nada más distinto de Dios llegará a ser tan semejante, nada tan tosco podría mostrar con mayor transparencia su amor. Si Dios hubiera buscado deslumbrarnos con el poder de sus obras, podría haberlo hecho de un modo más espectacular, inmediato y contundente, no sujetándose a la lenta maduración del barro. Por eso nos recomienda Ireneo: «contempla la mano de tu Artífice [*manum artificis tui exspecta*] que hace todas las cosas en el tiempo oportuno y también obrará oportunamente en cuanto a ti respecta»⁴⁶. Si grande es su poder al contemplar su obra, mayor es su amor al reconocer el modo y manera como ha querido crear al hombre:

No es posible conocer a Dios en su grandeza; pues es imposible medir al Padre: mas según su amor (pues éste es el que nos conduce a Dios por el Verbo), obedeciéndolo, aprendemos constantemente cuán grande es Dios, y que Él por sí mismo crea, elige, adorna y contiene todas las cosas, y entre todas éstas también está incluido nuestro mundo. Nosotros mismos fuimos hechos junto con estas cosas que Él contiene⁴⁷.

⁴¹ Cf. AH III 21,10.

⁴² Cf. *Ep* 11; AH IV 39,2.

⁴³ Cf. Gn 1,2.

⁴⁴ Cf. AH V 28,3.

⁴⁵ AH IV 20,1.

⁴⁶ AH IV 39,2.

⁴⁷ AH IV 20,1. Cf. AH IV 5,1; 19,2.

Conviene no perder de vista el contraste con planteamientos más cercanos al platonismo y la línea alejandrina en que el alma, incorpórea y consustancial a Dios, ha sido puesta como centro de la salvación. Por el contrario, elegir la carne es optar por lo más alejado, justamente, a la naturaleza del alma, lentificando la acción respetuosa y libre de Dios, ya que pide tiempo y espacio para acostumbrarse en esta progresiva maduración divinizadora⁴⁸. Por eso, toda la obra salvadora se mueve entre este primer momento creador (*plasis* inicial) y el último (*anaplasis*) en que el ser humano —su carne—, libre y gozosamente llegue a la comunión plena con Dios. La carne del hombre no es un accidente, ni un castigo, ni siquiera un vehículo o instrumento para remontarse de nuevo a las alturas divinas, en la medida que se deshaga de todo lo sensible. Al contrario.

No es novedad de Ireneo señalar esta especie de «*dynamis*» [δύναμις] divina inserta en el ser humano. Lo novedoso es dónde reposa y crece tal capacidad. Él rechaza dos posibles soluciones: ni el hombre es puro animal racional como decían los estoicos (una especie más) ni el hombre tiene un origen divino anterior a una caída primordial que le lleve a levantarse de la materia y el mundo sensible para volver a su estado primigenio, como afirma la visión platónica.

Para Ireneo, la carne ha sido creada por Dios, por pura voluntad suya, para que desde ella, animada por el soplo vital del alma y dejándose hacer por el espíritu divino, vaya creciendo hasta Él. La salvación requiere historia, tiempo, proceso, porque es salvación de la carne —*salus carnis*— y no de espíritus puros. El hombre carnal no sólo es el centro de la Creación, sino también el centro de la historia de salvación⁴⁹:

Mostramos cómo todos los hechos de esta naturaleza han acaecido para la salvación del hombre, porque le hacen crecer para la inmortalidad en todo aquello que cae bajo el poder de su libertad, y lo preparan para que sea más capaz de someterse a Dios para siempre. La creación está sometida a los seres humanos: en efecto, el hombre no fue hecho para ella, sino ella para el hombre⁵⁰.

El poder, el amor y la belleza que refleja la obra de Dios en el hombre no termina aquí, más bien empieza y tiene por delante un largo proceso de

⁴⁸ Cf. AH II 33,4.

⁴⁹ Cf. AH IV pr 4.

⁵⁰ AH V 29,1.

crecimiento, de continua modelación entre las manos divinas, de progresiva libertad y obediencia al querer de Dios, hasta ser, verdaderamente, imagen y semejanza suya. Si al principio lo fuimos por pura voluntad de Dios, al final lo seremos porque también nuestra voluntad así lo ha querido y ha colaborado en ello, dejándose con-figurar progresivamente con Cristo, imagen del Padre y por la fuerza de su Espíritu.

Pero si seguimos *Ep* 11, aún nos falta hablar de otro elemento:

Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el sopro como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios. Fue creado por Dios libre y señor de sí, destinado para ser rey de todos los seres del cosmos⁵¹.

Para que esta *plasis*, imagen de Dios, cobre vida, Dios sopla su aliento, lo «anima». El elemento divino interno y lo terreno en la *plasis* estaban «mezclados», modelados por las manos divinas, pero carecían de comunión verdadera entre ellos. Por eso, el hombre no era viviente aún, porque el hombre interior no podía aún vivificar al exterior. Esta es la función mediadora del alma [$\psi\upsilon\chi\eta$] uniendo ambos extremos⁵²:

Son tres los elementos de los cuales, como hemos dicho, consta el hombre: carne, alma y Espíritu. El tercero es el que da la forma y nos salva, esto es, el Espíritu; otro es el elemento que recibe la unión y la forma, es decir la carne; y el tercero (el alma) media entre los dos, y es el que, cuando consiente a la carne, cae en las pasiones terrenas. Si algunos seres humanos carecen de aquello que da la salvación, unidad y forma, con razón se les llama «carne y sangre», porque no tienen en sí el Espíritu de Dios⁵³.

Creo que este punto es de gran importancia: el hombre verdadero, en quien Dios graba su imagen y pone sobre la tierra, es la *plasis*, pero ésta no vive sin la comunión íntima entre lo terreno y lo divino que le configura. Sin el Espíritu no seríamos más que «carne y sangre», una criatura más⁵⁴. ¿No podríamos ver aquí un paralelismo con la intimísima unidad de la naturaleza humana y divina en Cristo? Queda este tema para los capítulos III y IV.

⁵¹ *Ep* 11.

⁵² Cf. AH V 12,2.

⁵³ AH V 9,1.

⁵⁴ Cf. A. ORBE, «La definición del hombre en la teología del s. II», 563.

En Ireneo, el alma proviene de Dios Padre, no del Verbo ni de la Sabiduría y siempre presupone la *plasis* modelada por Sus Manos. No eran pocos los que identificaban el alma con la sustancia misma de Dios. Los gnósticos la consideraban consustancial al Demiurgo, generación de Yavé⁵⁵, pero también Tertuliano, defensor de la total unidad en Dios, cree que el alma sale de su propia sustancia⁵⁶.

Para Ireneo, el alma es criatura, no es «divina» aunque sea inmaterial. Ningún sentido tiene tampoco pensar en el alma pura por sí sola. De ser así, hablaríamos de ángeles, no de hombres. El alma está vinculada al cuerpo en todo momento y sólo en el cuerpo cobra sentido, animando el elemento interior y exterior, divino y terrestre. Por un lado, le hace «hombre animal», le da vida física, temporal⁵⁷. Por otro, asimila la vida interior del espíritu que en la *plasis* está como germen todavía imperfecto, pero llamado a crecer hasta la plenitud. Es decir, por el alma, desaparece la dualidad entre ese hombre interior y exterior, entre lo espiritual y lo material, o al menos, está llamada y capacitada para dar la unidad necesaria⁵⁸. La carne vive por el alma para llegar a vivir en el Espíritu y éste seguirá acrecentando la carne a través del alma. Por participar de ambos extremos —carne y Espíritu—, también ella recibe el tacto creador del Verbo y el Espíritu, y así se va configurando y divinizando. El alma tomará la forma espiritual o carnal, según vaya eligiendo, pues en ella está la sede de la libertad y la razón.

Por mediación del alma, el Espíritu va adueñándose de la carne y el alma se va espiritualizando en la medida que se vincula al plasma pues por sí misma ella no la puede salvar ni deificar, ni acercar más a Dios. Eso sólo lo hace el Espíritu en comunión con el alma y la carne («*commixtio*», reflejando la *σύγκρασις* estoica⁵⁹). Es significativo porque de esta manera los diversos componentes se unen

⁵⁵ Cf. AH I 5,5.

⁵⁶ «*Homo [...] a rationali scilicet artífice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus*» (TERTULIANO, *Adversus Praexean* 5, 5). Cit. por A. ORBE, *Antropología*, 67.

⁵⁷ Cf. AH V 12,1.

⁵⁸ Cf. AH V 1,3.

⁵⁹ Cf. A. ORBE, «El hombre ideal en la teología de San Ireneo», 478.

manteniendo su identidad propia pero compartiendo sus cualidades, sin fusión ni con-fusión⁶⁰:

Pues el alma y el Espíritu pueden ser partes del hombre, pero no todo el hombre sino que el hombre perfecto es la mezcla y unión del alma que recibe al Espíritu del Padre y mezclada con ella la carne, que ha sido creada según la imagen de Dios⁶¹ [...] Pues si alguien prescindiera de la substancia de la carne, esto es de la criatura, y quisiera entender lo anterior como dicho sólo del puro espíritu, entonces no se podría hablar de que el hombre en cuanto tal es espiritual, sino sólo del espíritu del hombre y del Espíritu de Dios (1Cor 2,11). Mas este Espíritu se une a la criatura al mezclarse con el alma; y así por la efusión del Espíritu, el hombre se hace perfecto y espiritual: y éste es el que ha sido hecho según la imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26). Si le faltase el Espíritu al alma, entonces seguiría como tal, siendo animado; pero quedaría carnal, en cuanto se le dejaría siendo imperfecto: tendría la imagen en cuanto criatura, pero no recibiría la semejanza por el Espíritu⁶².

Por tanto, el alma no hace «hombre» a la *plasis*, como afirmaban gnósticos y origenianos. Sólo le confiere vida animal y racional, como principio unificador «porque una cosa es el soplo de vida que hace también animal al hombre, y otra el Espíritu vivificante que le hace también espiritual»⁶³. Es cierto que en textos como este Ireneo parece hablar del alma como «espíritu del hombre»⁶⁴, sin embargo no creo que haya que contraponerlo al espíritu divino o «*virtus*»⁶⁵ o «humedad»⁶⁶ que nuestro autor entiende ya mezclado con el limo inicial para poder ser plasmado. Otra cosa es otorgar al alma el papel primordial que para Ireneo tiene: por ella la carne, pasiva de por sí, se hace capaz de acoger y hacer suyo el Espíritu de Dios o mejor dicho, es capaz de dejarse poseer por Él.

⁶⁰ Cf. J. M. ARRÓNIZ, «La inmortalidad como deificación del hombre en San Ireneo»: *Scriptorium Victoriense* 8 (1961) 286. Por otro lado, W. JAEGER afirma que la *krasis* o *synkrasis* griega es un tipo de *mixis* que conlleva la idea de «penetración mutua» y había que traducirla por «fusión» (*Cristianismo primitivo y paideia griega* [México 1998] 35-39). Desde luego no es el caso de Ireneo, puesto que él parte de que cada elemento sigue siendo substancialmente lo que es.

⁶¹ «Ἡ δὲ ψυχὴ καὶ τὸ Πνεῦμα μέρος τοῦ ἀνθρώπου δύνανται εἶναι ἀνθρωπος δὲ οὐδαμῶς· ὁ δὲ τέλειος ἀνθρώρεπος σύγκρασις καὶ ἔνωσις ἐστὶ ψυξῆς τῆς ἐπιδεξαμένης τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς καὶ συγκραθείσης τῇ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πεπλασμένη σαρκί – *Anima autem Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam; perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumptis Spiritus Patris et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei*». Sigue el texto hablando de Espíritu de Dios y espíritu del hombre como Πνεῦμα – Spiritus.

⁶² AH V 6,1. Cf. AH V 8,1; 9,1; II 33,1.

⁶³ AH V 12,2.

⁶⁴ Cf. J. M. ARRÓNIZ, «El hombre “imagen y semejanza de Dios”», 289.

⁶⁵ Cf. *Ep* 11.

⁶⁶ Cf. AH IV 39,3.

En contra de los valentinianos⁶⁷ no somos carne y alma que recibe el Espíritu al final del proceso como una especie de «sello final». No existe el hombre propiamente y sólo después, como un *plus*, se le añade el Espíritu, sino que éste ya forma parte —imperfectamente— de nuestra naturaleza, de nuestro barro modelado por las manos de Dios, por dentro (Sabiduría) y por fuera (Verbo). ¿Qué sentido tendría espiritualizar al espíritu ya activo en nuestro barro? Lo que define al hombre es la deificación de la carne que ya desde el principio está mezclada con el espíritu de Dios. Dios puso en el inicio lo que nos propone como final: la comunión íntima de lo terreno y lo espiritual, lo humano y lo divino. Pero no nos lo dio acabado, sino en germen, en potencia, para que con nuestra libertad hiciéramos nuestro lo que sólo puede venir de Él. Desde esta perspectiva, cobra un sentido mayor que la salvación viniera por el Verbo encarnado, comunión entre Dios y el hombre tan plena, que se hace una sola persona: Cristo.

En todo caso, encontramos textos de Ireneo que parecen contradictorios con *Ep* 11 (desde el principio Dios «mezcla» barro con su propio espíritu y tras plasmarlo, insufla el alma), como si situara el espíritu al final, recibéndolo el alma⁶⁸. Es el caso de AH III 22,1; V 6,1; 9,1. Sin embargo, no veo base para afirmar tal contradicción, puesto que, por un lado, son textos que se refieren al hombre perfecto y no al hombre inicial de *Ep* 11. Y por otro lado, en Ireneo, el alma humana no existe jamás por sí sola, independientemente de la carne que anima. ¿Qué sentido tendría otorgar el soplo vital si aún no hay carne y espíritu que integrar y poner en relación?

Adán recibió el espíritu en su barro antes de ser modelado, pero germinalmente, como infante, en su pequeñez e imperfección, justamente para que pueda crecer y llegar a la madurez. Será después, en virtud de Cristo y de su carne

⁶⁷ Cf. AH I 5,5-6.

⁶⁸ Es el caso, por ejemplo, de C. GRANADO, «Actividad del Espíritu Santo en la Historia de Salvación según San Ireneo»: *Communio. Revista Católica Internacional* 15 (1982) 31-32. A. ORBE oscila entre diversas afirmaciones, queriendo hacerlas compatibles según el texto que comenta. Cf. *Antropología*, 58-77. 127-133. Otros como J. QUASTEN se inclinan a creer que para Ireneo el πνεῦμα es parte esencial del hombre creado desde el principio, y no sólo el νοῦς (cf. *Patrología* I [Madrid 1961] 253, nota 8).

gloriosa, cuando recibamos el Espíritu de un modo más personal⁶⁹. Puede ayudar, entonces, distinguir, por un lado, el Espíritu con mayúscula —para entendernos—, o Espíritu Santo personal que recibimos primero de Dios, como en arras y al final plenamente⁷⁰. Y, por otro lado, el espíritu con minúscula que hace referencia a la *virtus* divina ya presente en la mezcla inicial antes de ser plasmados⁷¹:

Ahora recibimos alguna parte de su Espíritu, para perfeccionar y preparar la incorrupción, acostumbándonos poco a poco a comprender y a portar a Dios. El Apóstol lo llamó prenda [...] (cf. Ef 1,13-14). Por ello, esta prenda, al habitar en nosotros, ya nos hace espirituales, y la mortalidad es absorbida por la inmortalidad (2 Cor5,4) [...] Esto no nos sucede por la destrucción de la carne, sino por la comunión del Espíritu [...] Si, pues, teniendo ahora esta prenda clamamos: «¡Abbá, Padre!», ¿qué sucederá cuando, resucitados, lo veamos cara a cara (1Cor 13,12); cuando todos sus miembros a una sola voz elevarán el himno de alegría, para glorificar al que los ha resucitado de los muertos para darles la vida eterna? Pues si la prenda, apoderándose del hombre mismo, ya le hace clamar: «¡Abbá, Padre!», ¿qué hará la gracia universal del Espíritu, que Dios otorgará a los hombres? Nos hará semejantes a él, y nos hará perfectos por la voluntad del Padre; pues éste ha hecho al hombre según la imagen y semejanza de Dios⁷².

Sobre esta *plasis* viviente Dios ha dibujado su misma fisonomía, su imagen, que lejos de ser estática y acabada conlleva una capacidad continua de asemejamiento. Por eso no solo somos hechos a su imagen sino también a su semejanza. Y esto es lo que da una primacía al ser humano por encima de todo lo creado, incluidos los ángeles, pues ellos son creados libres y racionales, pero no por ello «a semejanza de Dios»⁷³.

Esta primacía creatural⁷⁴ ya presente en Justino o Teófilo Antioqueno, no parece que se deba a nuestra mayor perfección (hubiera elegido ángeles) ni a nuestra cercanía o consustancialidad con Dios (hubiera elegido almas puras) sino a

⁶⁹ AH V 18,2: «*Pater enim conditionem simul et Verbum suum portat, et Verbum portatum a Patre praestat Spiritum omnibus quemadmodum uult Pater: quibusdam quidem secundum conditionem, quod est conditionis, quod est factum; quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex Deo, quod est generatio*». Comenta A. ORBE: «(Este Espíritu de creación [*Spiritum secundum conditionem*]) es anterior a la Encarnación y se deja sentir en la creación como tal, a modo de complemento suyo. Sin ese *pneuma* no puede perseverar el mundo material en su buen ser» (*Teología de San Ireneo II. Traducción y comentario del libro V del Adversus haereses* [Madrid 1987] 216). Por eso hay que distinguirlo del Espíritu de adopción derramado en Pentecostés, tras la glorificación de la carne de Cristo (cf. J. J. AYÁN CALVO, *La promesa del Cosmos* [Madrid 2004] 46-50).

⁷⁰ Cf. AH V 6,1.

⁷¹ Cf. AH V 8,1.

⁷² AH V 8,1.

⁷³ Cf. AH IV 38,4; 37,4. 6; V 1,3.

⁷⁴ Cf. AH V 29,1.

su libre voluntad y a la capacidad que nos ha dado para llegar a ser más de lo que somos (*incrementum*) en vistas a alcanzar la comunión con Él. Esa posibilidad de crecimiento y maduración es nuestra más íntima vocación y para alcanzar tal fin, ha desplegado Dios todo lo creado⁷⁵:

El Padre decide y manda, el Hijo ejecuta y modela, el Espíritu alimenta y hace crecer y el hombre progresa poco a poco y se eleva a la perfección, es decir, se acerca a lo Increado y éste es Dios⁷⁶.

Hemos visto cómo la Creación es trinitaria y también lo es la Historia de Salvación como un acompañamiento continuo de Dios a su criatura. Dios Padre da a luz a la materia creando de (*ex*) la nada, por voluntad divina, en contra de lo que predicaban los gnósticos⁷⁷. Él es quien dispone de esa materia primera, el limo inicial, para crear al hombre⁷⁸. Así, el cuerpo de Adán era tan carnal, material y visible como el nuestro. No hay un cuerpo de Adán invisible y puro en las manos de Dios y otro carnal y visible fruto del pecado, como decían los gnósticos a raíz de Gn 3,21 o el mismo Orígenes.

El Verbo da la forma o consistencia como «modelo» que es, por ser «medida personal del Padre»⁷⁹ y el Espíritu imprime dinamismo y belleza («ornamento») para conducirla a su plenitud. Recordemos que el Verbo no modela ya pura tierra árida, sino una *mixis* que contiene la fuerza divina, dándole unidad y ductilidad. El Verbo lo modela externamente en lo visible —a su imagen—, mientras por esa virtud (su espíritu) mezclada en el barro, configura al hombre internamente, en lo invisible, posibilitando su semejanza. Veamos qué supone esto.

⁷⁵ Cf. AH IV 5,1.

⁷⁶ AH IV 38,3.

⁷⁷ Cf. AH II 10,2.4; 28,7; 30,9; IV 38,3.

⁷⁸ Cf. AH III 21,10; *Ep* 11.

⁷⁹ AH IV 4,2.

3. Predilección de Dios por el hombre: a su imagen y semejanza

Como hemos visto, sólo el ser humano es tocado y acariciado por las manos de Dios, como un Artesano contempla y recrea su obra. No hay dos piezas iguales. Si Dios sólo imprimió, formó y modeló su imagen en la carne del hombre, ahí reside, entonces, lo más original del ser humano⁸⁰.

Y ¿en qué consiste, entonces, esta forma divina que Dios dibuja en nosotros⁸¹? Si somos modelados con sus dos Manos, recibiremos la forma de ambos: la forma visible y externa del Verbo y la invisible e interna del Espíritu, como semejanza dinámica. Es cierto que el Hijo y el Espíritu intervienen en todo lo creado pero sólo el hombre recibe plenamente aquello que les caracteriza a ambos.

Ahora bien, ¿habría entonces que decir que Dios tiene forma humana? Visto así, el Verbo, el Logos eterno del Padre, posee una forma externa que ha impreso en el ser humano y si es cierta, tal forma será humana. Tal afirmación era tachada de antropomorfismo inaceptable por muchos, entre ellos, Orígenes⁸². No podemos entrar ahora en el análisis de las distintas posturas, pero sí vale la pena reseñarlo, pues de lo que concluyamos, se seguirán unas afirmaciones u otras al hablar de la humanidad de Cristo.

Autores como Justino o Tertuliano, en la línea de Ireneo, harán luz en esta cuestión al distinguir entre Dios Padre y el Verbo de Dios encarnado, el segundo Adán. Merece la pena transcribir este precioso texto de Tertuliano:

Recuerda —escribe— que «hombre» se llama propiamente a la carne, el apelativo primero del hombre. Y plasmó Dios al hombre, lodo de la tierra —hombre ya y todavía

⁸⁰ «Ireneo queda estupefacto ante el prodigio del cuerpo humano vivificado por el alma. Ante este prodigio vive la experiencia primordial de lo distintivo de la criatura, su condición de ser plasmado por la mano de Dios: «La carne no está excluida de la sabiduría y poder artísticos de Dios, porque el poder de Dios que comunica la vida, deviene perfecto en la flaqueza (2Cor 12,9) o sea en la carne» (AH V 3,3). ¡Extraordinaria y penetrante exégesis! [...] El centro del cosmos creado [...] es el hombre que, antignósticamente, es la arcilla que las manos de Dios dan forma», H. U. VON BALTHASAR, *Gloria II*, 64 [=H II/I, 15]. Cit. por R. POLANCO, «La carne de Cristo como *salus in compendio* (AH III 18,1) o la Gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo»: *Teología y Vida* 50 (2009) 345-373. Aquí 352, nota 64. Añade que Balthasar se lamenta de que la teología posterior siguiera una senda más platonizante y alejandrina, en detrimento de esta teología ireneana de la carne.

⁸¹ Cf. *Ep* 11.

⁸² En lógica coherencia, tanto Orígenes siguiendo a Filón, como después Clemente Alejandrino, verán inaceptable asignar la imagen de Dios —a imagen del Verbo— al cuerpo plasmado. Cf. A. ORBE, *Antropología*, 112; T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del oriente cristiano* (Burgos 2004) 85.88-90.

limo—, e inspiró en su rostro un hálito de vida, y el hombre —es decir, el lodo— se convirtió en viviente; y colocó Dios al hombre que plasmó en el Paraíso. En hombre fue, en consecuencia, primero plasma (*figmentum*) [...] Imagina a Dios ocupado y absorbido en aquello con su mano, su entendimiento, su actividad, prudencia, sabiduría, providencia y, sobre todo, con su cariño, que era quien dictaba los rasgos (*lineamenta*). Porque Cristo era el pensamiento de cuanto expresaba la arcilla (*quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur*), el cual había de ser hombre, como el limo, y Palabra hecha carne, como entonces la tierra. Pues así habló el Padre al Hijo: «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». E hizo Dios al hombre —a lo que plasmó—, a imagen de Dios lo hizo, es decir, a imagen de Cristo, porque también el Verbo es Dios [...] Así, aquel limo revestido ya entonces de la imagen de Cristo, que había de vivir en la carne, no sólo era obra de Dios, sino también garantía⁸³.

Cristo, Verbo encarnado, es la imagen visible del Dios invisible y Él es el paradigma o modelo sobre el que se creó al ser humano⁸⁴. No hay otra forma de modelar la *plasis* humana a imagen de Dios si no es mirando su Imagen. Y si esto es así, habremos de admitir que ya en Gn 1,26, la figura de hombre estaba en Dios de algún modo, por su Verbo, como meta y fin al que se nos destina, como único hombre perfecto, acabado, *teleiótico* (ἄνθρωπος τέλειος) : imagen y semejanza de Dios:

¿Qué otro puede ser superior y más excelente que el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, sino el Hijo de Dios a cuya imagen fue hecho el ser humano? Por este motivo el Hijo, al final, manifestó la semejanza de Dios, haciéndose hombre y asumiendo para sí el antiguo plasma⁸⁵.

Dicho de otro modo, Dios «dibuja» en Adán al Verbo encarnado y glorioso, que existía desde siempre en Dios (no a partir del seno de María), y que por eso pudo ser modelo para dar al ser humano su propia fisionomía:

Porque Dios hizo al hombre a su imagen. Y la imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué, en los últimos tiempos, se ha manifestado, para dar a entender que la imagen era semejante a Sí⁸⁶.

El Hijo no es imagen de Dios por encarnarse, sino por ser Dios. Por tanto, el hombre es a imagen del Hijo, en cuanto Verbo encarnado y glorioso, su prototipo, su ideal. El primer Adán prefigura visiblemente al Segundo, en quien llegará a su plenitud y consumación pero no es anterior a Él:

⁸³ TERTULIANO, *De Resurrectione carnis* 5,8-6,5. Según la traducción de A. ORBE, *Antropología*, 97. El texto se cita en GS 22: *Documentos del Vaticano II* (Madrid 1968) nota 20.

⁸⁴ Cf. A. ORBE, «El hombre ideal en la teología de San Ireneo», 478.

⁸⁵ AH IV 33,4.

⁸⁶ Ep 22 [*Imago autem Dei filius est, cuius ad imaginem factus est homo. Et propter hoc in novissimis temporibus adparuit, ut imaginem simile sibi ostenderet*].

Pues en los tiempos pretéritos, se decía que había sido hecho el hombre a imagen de Dios, mas no se mostraba. Porque el Verbo a cuya imagen había sido hecho el hombre era todavía invisible. Razón por la cual perdió con tanta facilidad la semejanza. Mas cuando el Verbo de Dios se hizo carne, ambas cosas las confirmó: mostró la imagen verdadera, haciéndose él mismo lo que era su imagen y nos devolvió la semejanza y le dio firmeza, para hacer al hombre semejante al Padre invisible por medio del Verbo invisible⁸⁷.

De este modo resuelve Ireneo la omisión de la semejanza en Gn 1,27 respecto a Gn 1,26, pues se nos habla del hombre viviente, imperfecto como es, que ha comenzado un camino de crecimiento impulsado por la fuerza del Espíritu hasta hacerle en verdad semejante a la Imagen que le configura. Coincidirá con Orígenes en que siendo el hombre creado por Dios con el fin de ser su imagen y semejanza, comienza siendo sólo imagen suya para adquirir poco a poco, finalmente, la semejanza. Aunque uno lo explica desde la maduración de la carne —hombre carnal, el único que hay—, y el otro lo explica desde la doble creación, en que el verdadero hombre a imagen de Dios fue hecho y no plasmado, inteligencia pura, superior a toda materialidad.

Si la imagen es obra del Verbo, la semejanza nos viene por el Espíritu o Sabiduría⁸⁸. No olvidemos que el ser humano no podría por sí solo, como animal racional, desarrollar y plenificar la imagen divina en él impresa en una creciente semejanza. Sin el dinamismo del Espíritu es imposible y éste nunca actúa solo, sino con el Hijo para allegarnos al Padre.

En cuanto al alma, sabiendo que no es ella en sí misma quien tiene que llevar a cabo este proceso sino la *plasis* humana, no podemos olvidar el importante papel que juega en la deificación y asemejamiento. Por el alma, entran en juego la racionalidad y la libertad humana, indispensables para que el ser humano llegue a Dios en verdad y no arrastrado por Él⁸⁹. Siendo nuestra libertad condición indispensable no será nunca suficiente, pues quien nos asemeja, finalmente, es el Espíritu de Dios y no nuestra voluntad o nuestras fuerzas, como veremos en el siguiente capítulo.

⁸⁷ AH V 16,2. *Ep* 38.

⁸⁸ Cf. AH IV 7,4.

⁸⁹ Cf. AH IV 37,3ss.

Ireneo no distingue siempre con claridad la imagen y la semejanza⁹⁰, quizá por contraste con los valentinianos que distinguían entre el hombre «a imagen» (el hílico) y el hombre «semejante» (el psíquico y el espiritual, consustanciales a Dios y al Pneuma respectivamente)⁹¹. El libro V es lugar clave para apreciar con nitidez la distinción mientras que en el libro III, por ejemplo, habla de imagen y semejanza conjuntamente⁹², puesto que se expresa de un modo mucho más global y teniendo el foco de interés en otros matices:

Pero si al alma le falta el Espíritu, tal hombre permanece en realidad psíquico y carnal, será imperfecto; tiene la imagen en la obra modelada pero no adquiere la semejanza por medio del Espíritu⁹³.

En tiempos anteriores se decía que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero esto no era ostensible, ya que todavía era invisible el Verbo a cuya imagen había sido hecho el hombre. Por esto perdió fácilmente la semejanza. Pero cuando el Verbo de Dios se hizo carne, ratificó una y otra: mostró en su verdad la imagen al hacerse lo que era su imagen, y restableció de modo estable la semejanza, asemejando el hombre al Padre invisible por medio del Verbo invisible⁹⁴.

Podemos entender que en el pensamiento de Ireneo el hombre nunca pierde la «imagen» natural en la que fue modelada su carne, ni siquiera con el pecado. En el Segundo Adán recobramos la semejanza perdida⁹⁵ aunque en algunos casos Ireneo diga conjuntamente «la imagen y semejanza perdidas»⁹⁶.

El hombre «a semejanza» no es aún semejante sino que se dirige hacia ella por un asemejamiento progresivo, gracias al germen o «*virtus*» que ha recibido. Tal don, tal dinamismo inserto en nuestra carne, nos dispone a vivir como «imitadores

⁹⁰ Cf. J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon* (Paris 1986). B. SESBOÛÉ tiende a considerar que utiliza ambos términos ambiguamente, entre la distinción y la identificación. Sin embargo, T. SPIDLÍK cree que frente al uso indistinto que hacen de la imagen y semejanza autores como Atanasio, Dídimo o los capadocios, Ireneo utiliza la distinción sistemáticamente, de modo que en él «es el Espíritu quien constituye la semejanza con Dios» (ID., *La espiritualidad del oriente cristiano*, 86). «La mayor parte de los autores acentúan en Ireneo la distinción entre los dos vocablos, contemplando la imagen como algo estático, dado en la creación, mientras la semejanza denota un dinamismo de constante actualización y perfeccionamiento de dicha imagen, en un proceso de progresiva asimilación a su origen y destino conducido por el Espíritu» (N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Ireneo de Lyon: la idea de reparación en el contexto de recapitulación»: *Estudios Eclesiásticos* 85 [2010] 3-42. Aquí 16). Avalan esta interpretación, entre otros, A. ORBE. L. F. LADARIA, J. KIRCHEMEYER.

⁹¹ Cf. J. M. ARRÓNIZ, «El hombre "imagen y semejanza"», 285-286.

⁹² Cf. AH III 18,1.

⁹³ AH V 6,1. Cf. AH V 1,3.

⁹⁴ AH V 16,2.

⁹⁵ Cf. J. VIVES, «Pecado original y evolución humana», 572.

⁹⁶ AH III 18,1.

de Dios»⁹⁷, de modo que cuanto mayor sea nuestro asemejamiento, mayor será la semejanza adquirida. En otras palabras: la semejanza inicial que recibimos en nuestra imperfección humana, no sólo nos asemeja con la imagen divina impresa en nuestro cuerpo de un modo real, sino que nos da fuerza para lanzarnos a crecer en un asemejamiento continuo, hasta la medida de Cristo, verdadera imagen de Dios⁹⁸.

Ahora bien, en contra de lo que defendían los gnósticos, estar hechos a semejanza de Dios no nos hace consustanciales a Él. Llegaremos a la semejanza plena adquiriendo las propiedades y virtudes propias de Dios, pero siempre en nuestra naturaleza humana. La semejanza plena del hombre con Dios no elimina la distinción física de sus naturalezas sino la cualitativa de sus propiedades. Algo sumamente importante, puesto que nuestro destino final en la comunión con Dios no implica ser asumidos o absorbidos por la divinidad sino mantener nuestra identidad humana con las propiedades y virtudes propias de la naturaleza de Dios. Fácilmente nos puede recordar esta afirmación la bella fórmula de san León Magno previa a Calcedonia (451): «*humana augens, divina non minuens*»⁹⁹. Es decir, que cuanto más íntima y plena es la unidad entre lo humano y lo divino, lejos de quedar absorbida o disminuida la humanidad, crece y se potencia¹⁰⁰. Y no por ello deja de ser humanidad, aunque adquiera las cualidades propias de Dios.

El Hijo «es» la única imagen de Dios. El hombre sólo es «a su» imagen. No es lo mismo. Podemos llamarnos «encarnación diminutiva», como reza el himno litúrgico¹⁰¹, o «microcosmos»¹⁰², pero no somos el Verbo encarnado por más que

⁹⁷ Cf. AH III 20,2.

⁹⁸ Cf. AH V 16,2; 9,5.

⁹⁹ *Tomus ad Flavianum*, DH 293.

¹⁰⁰ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología»: *Escritos de teología* I (Madrid 1963) 183. También cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (=CTI), *Teología-Cristología-Antropología* (1981) I E, 4: C. POZO, *Documentos 1969-1996* (Madrid 1998) 254.

¹⁰¹ OFICIO DE LECTURA, Laudes del Viernes de la Primera Semana, T.O.

¹⁰² En la perspectiva de la filosofía griega, según T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del oriente cristiano* 123. También «micrologos», dice A. ORBE, *Antropología*, 171. A propósito del hombre como microcosmos es sugerente la anotación de V. LOSSKY comentando a san GREGORIO DE NISA: «Se decía: “el hombre es un microcosmos...” y creyendo exaltar la naturaleza humana por ese nombre grandilocuente, no se observó que el hombre se encontraba gratificado al mismo tiempo con las cualidades de los mosquitos y ratones» [*De hominis officio* XVI, PG 44, col. 177D-180A]. La perfección del hombre no radica en lo que le asemeja al conjunto de las criaturas, sino en lo que lo distingue

llevemos impresa su imagen en nuestro cuerpo, y en él y para él hayamos sido creados. Lo que sí es tarea nuestra es conservar o guardar su obra en nosotros:

Si pues, eres obra de Dios, aguarda la mano de tu Artífice, que todo lo hace oportunamente [...] Preséntale tu corazón blando y maleable y conserva la figura con que te modeló el Artífice, manteniéndote húmedo, no vayas a perder, endurecido, las huellas de sus dedos. Guardando empero la trabazón, subirás a lo perfecto, pues el arte de Dios esconderá el barro que hay (naturalmente) en ti¹⁰³.

Vemos cómo Ireneo cuida mucho no perder la unidad de acción trinitaria, aunque distinga diversas funciones y propiedades entre las Personas¹⁰⁴. El Verbo imprime en nosotros su imagen y el Espíritu nos otorga el dinamismo de la semejanza. Del mismo modo que el Verbo se encarna para mostrarnos que esa imagen impresa en nuestra carne es también semejanza plena con la imagen de Dios, el Espíritu nos va llevando y aconsejando para que crezcamos en semejanza y así nos configuremos plenamente con el Hijo, única imagen verdadera de Dios.

Recordemos que este don primero del Espíritu está ya en nuestro barro, en nuestra primera mezcla. Como dijimos anteriormente, no es el Espíritu que recibiremos por el Verbo encarnado y Resucitado¹⁰⁵. Es el dinamismo espiritual que recibe todo ser humano por el hecho de existir, pues «todo hombre, en cuanto hombre, es plasma de Él, aunque ignore a su Dios»¹⁰⁶. Otra cosa será recibir el Espíritu Santo personalmente, acogiéndolo en libertad, como lo recibió la carne de Cristo gloriosa, en un doble asemejamiento, físico por el espíritu que el Verbo tenía en su carne y sustancial al recibir plenamente el Espíritu Santo:

El Señor nos redimió con su propia sangre, dando su vida por la nuestra y su carne por nuestra carne, y derramando el Espíritu de Padre para la unidad y comunión entre Dios y los hombres. Así trajo a Dios a los hombres mediante el Espíritu (*ad homines quidem deponente Deum per Spiritum*); y levantando los hombres a Dios por medio de su carne (*ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem*), por su venida nos otorgó su inmortalidad de manera firme y verdadera, mediante la comunión con Él¹⁰⁷.

del cosmos asimilándolo al Creador. La revelación nos enseña que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios» (V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* [Barcelona 2009] 84).

¹⁰³ AH IV 39, 2-3.

¹⁰⁴ Cf. AH III 18,3; IV 4,2; 6,1.3.5; 7,4; 20,5; 38,1; V 11,1; 18,2; 36,2.

¹⁰⁵ Cf. AH III 17,1.2; 21,4; V 1,1; 8,1; 10,2; 13,4.

¹⁰⁶ AH IV 36,6.

¹⁰⁷ AH V 1,1.

Si esto es así, vemos que no es suficiente el hecho de encarnarse como algo puntual, pues será después, glorioso, tras su Resurrección («su inmortalidad») cuando se complete plenamente su obra salvadora. Por tanto, tuvo que darse un proceso de asemejamiento, un crecimiento en su humanidad, sujeta como la nuestra al dinamismo del espíritu mezclado en nuestro barro. No puede mostrar su plenitud en la carne (íntima comunión con Dios) del mismo modo recién nacido, que tras la muerte y resurrección. Si hubiera sido así, ningún mérito tendría su obediencia al Padre.

Y a esto estamos llamados, pues si Adán fue creado a imagen del Verbo, también a imagen de la carne gloriosa de este Verbo, o al menos con capacidad para llegar un día a ser unidos a su carne gloriosa¹⁰⁸.

4. Conclusiones

Hemos visto cómo el punto de partida es el hombre plasmado por Dios con sus Manos. No es una plasmación cualquiera, sino la gran obra de Dios, su obra predilecta, Arte de su querer y hacer.

Tal cuidado en el empeño creador de Dios responde al destino y finalidad que nos propone: llegar a ser como Él es, verdadera imagen y semejanza suya, por comunión íntima con Él. Pero en poco se distinguiría Ireneo si sólo afirmara esto, presente en tantos Padres, desde Justino a la escuela alejandrina, aunque desde otra perspectiva. La aportación más luminosa de nuestro autor para el tema que nos ocupa es cifrar la posibilidad de madurar hasta Dios —divinización— en la carne, pues en ella quiso dibujar su propia imagen y en ella imprimió el dinamismo de semejanza con Él.

Dios no precisó de ángeles ni poderes para modelar el plasma humano, con sus Manos —Verbo y Espíritu—, hizo al ser humano plasmándolo. Y así, lejos de

¹⁰⁸ Cf. AH IV 20,2: V 3,2.

rebajar la dignidad divina en contacto con el barro, mostró su amor, su grandeza y su paciencia creadora. Por eso, «*opera autem Dei plasmatio est hominis*»¹⁰⁹.

En el principio, el *ánthropos* fue *plasma Dei, mixis* inicial de tierra y *virtus*. No hay ser humano originario fuera de Dios. No añade su espíritu al hombre que vive, sino que el hombre empieza a hacerse hombre en ese plasma primero. Por eso, no habrá salvación humana que no sea *salus carnis*. No habrá verdadera humanidad ni hombre perfecto sin una carne que, obedientemente, haga este proceso de asemejamiento progresivo y libre hasta Dios Padre, por el Hijo, en la fuerza transformadora del Espíritu¹¹⁰. Somos creados «a» imagen del que «es» Imagen de Dios: el Verbo. Él se hará visible llegado el momento oportuno (cf. Gal 4,4) para que reconozcamos quiénes somos y dóciles a la acción del Espíritu crezcamos en semejanza hasta la plenitud de la imagen inicial, hasta Cristo glorioso.

En cuanto a la visión ireneana del alma humana, no todos los autores llegan a las mismas conclusiones, justamente por la variedad y aparente contradicción de algunos textos de Ireneo que ya hemos señalado. Recordamos brevemente: siguiendo *Ep* 11, el primer Adán es mezcla de barro y espíritu (*virtus*), que una vez plasmado por las Manos de Dios, recibe el soplo vital (alma) que los integra y vivifica. Sólo al final, con Cristo glorioso, recibiremos el Espíritu plenamente. El alma es ese «gozne» indispensable que activa carne y espíritu para que ambos vayan siendo, poco a poco, una sola cosa: carne espiritual, *sárx pneumatikós*. El hombre viviente completo es carne, alma y espíritu. Y este hombre, el único que hay, es a quien Dios acompaña en su historia de salvación «pues toda la Dispensación la llevó a cabo el Hijo de Dios a causa de la carne»¹¹¹ que para Ireneo es el hombre en su totalidad. *Salus carnis* y no *salus animae*, que viniendo enteramente de Dios, requiere nuestra cooperación libre para que así crezcamos hasta Él pues así lo requiere el fin para el que nos creó que consiste en hacernos capaces «de ver y comprender a Dios»¹¹².

¹⁰⁹ AH V 15,2.

¹¹⁰ Cf. AH V 12,4.

¹¹¹ AH IV pr 4.

¹¹² AH IV 37,7.

Esta maduración o crecimiento es lo que espera Dios de todo ser humano. Si esto es así, lógico será pensar que no pudo Cristo llevar a cabo la misión que le era propia, sin vivir en su humanidad un proceso de crecimiento libre y voluntario de semejanza con Dios, de asentimiento a su voluntad hasta hacerla suya, en plena obediencia. La imagen y semejanza dibujada por Dios en nuestra carne, como si de un boceto se tratase, llegará a su plenitud en el único hombre perfecto, Cristo, por la fuerza transformadora del Espíritu. Un camino que está por hacer en cada ser humano.

Ahora bien, al constatar con asombro la predilección y cuidado que Dios tiene por el ser humano, hecho y plasmado a su imagen y semejanza, y cuan alta es la meta que nos propone, no es extraño que surja la pregunta: «¿Acaso no podría haber creado [Dios] al ser humano perfecto desde el principio?»¹¹³.

San Ireneo se dejó cuestionar por tal pregunta e intentó darle respuesta. En ella intentaremos adentrarnos en el siguiente capítulo.

¹¹³ AH IV 38,1.

Capítulo **II**

EL SER HUMANO, *AUGMENTUM AD DEUM*: LLAMADO A CRECER LIBRE Y OBEDIENTE

Plasmavit hominem in augmentum et incrementum

(AH IV 11,1)

Introducción

- 1. De la imperfección inicial a la perfección como destino**
- 2. *Salus carnis*: carne que crece libre**
- 3. *Salus carnis*: carne que crece obediente**
- 4. Conclusiones**

Introducción

Sólo hay que contemplar al hombre, sus obras e intenciones, para constatar su imperfección. Si partiéramos de teorías que defienden diversos principios de lo creado y diversas categorías de hombre, todo quedaría más claro: un Dios bueno creó un mundo bueno, con un hombre espiritual y perfecto, mientras que el mundo material imperfecto que conocemos, con este hombre imperfecto, procedería de otro dios inferior y contrario al bien. Pero ya hemos visto en el primer capítulo que Ireneo centra toda su teología en la unidad y unicidad de Dios, con una única creación y un único *ánthropos*.

La pregunta sigue ahí: si Dios quiso hacer al hombre a su imagen y semejanza, poniendo tanto cuidado en ello, ¿por qué no le creó desde el principio *ya* divinizado? Si propone un camino de crecimiento desde el hombre natural al hombre espiritual, ¿por qué no le hizo *ya* espiritual? Más aún, el Dios bueno, increado y eterno, ¿por qué no pudo hacer hombres buenos e incorruptibles, sin necesidad de tiempo y maduración para llegar al fin que les propone?

Vamos a intentar acercarnos a las respuestas que Ireneo ofrece. Como otros autores, aún con perspectivas distintas, la libertad humana será central. Y desde esa libertad de criatura, veremos qué incidencia tiene el pecado y sus consecuencias. Todo ello, para volver a retomar esta llamada al crecimiento como vocación humana y primer deseo de Dios:

Porque lo ha modelado [Dios al hombre] de cara a un crecimiento y una madurez [Ἐπλασε γὰρ αὐτὸν εἰς αὕξησίν τε καὶ ἀκμήν], según la palabra de la Escritura: «creced y multiplicaos» [Gn 1,28] [καθὼς ἡ γραφὴ λέγει· «Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε»]¹.

Ahora bien, si el hombre por sí mismo puede crecer y llegar a tal perfección, pues ha recibido de Dios tal capacidad², ¿qué sentido tiene la historia de salvación?, ¿jugarían algún papel Dios Padre, el Verbo y el Espíritu, o son simple origen y meta del proceso? En Ireneo, veremos cómo no hay crecimiento humano ni perfección alguna sin la docilidad de la carne a la acción transformadora del Espíritu de Dios, que es el Único que puede elevar al ser humano hasta Él. No hay libertad plena sin obediencia al consejo bueno de Dios que siempre nos acompaña.

¹ AH IV 11,1. Cf. Ep. 22.

² Cf. AH IV 11,2.

1. De la imperfección inicial a la perfección como destino

Conviene distinguir desde el principio a qué nos referimos al hablar de «perfección» (τελείωσις), puesto que tendemos a unirlo espontáneamente con un sentido moral, de excelencia o grado³, haciéndolo coincidir prácticamente con la imposibilidad de falta o pecado (ἀναμαρτησία). Lo cual, sería bastante reduccionista.

Ireneo suele identificar «hombre perfecto» [τέλειος ἄνθρωπος] con «hombre espiritual»⁴ en sentido paulino⁵. Es el hombre completo: carne, alma y espíritu. Otras veces, se refiere a la intachabilidad de diversos testigos⁶, como Esteban o los Apóstoles y sus sucesores. En otras ocasiones, se refiere al Hombre Perfecto que, propiamente, sólo es el Verbo, «perfecto desde siempre»⁷. Hay otro sentido emparentado con este término, significando una especie de madurez o destino cumplido de un ser dentro del orden (τάξις) que le es propio:

Los ángeles se hallaban en la plenitud de su posibilidad, mientras que el dueño, esto es, el hombre, era aún pequeño, como niño y debía crecer para llegar a la madurez [*pusillus erat, nam infans erat, et oportebat-et-conveniebat eum crescentem sic ad perfectionem venire*]. Y a fin de que se educara [*educatio*] y desarrollara [*incrementum*] con gozo y alegría, le fue preparado un sitio mejor que este mundo⁸.

De este último sentido parte Ireneo para dar razón de la imperfección inicial humana sin menoscabo alguno de la perfección y bondad de Dios Creador. El término «*infans*» [νήπιος] está indicando inocencia, sencillez propia de un niño, pero sobre todo significa que era «imperfecto» (ἀτελής) en contraste con el adulto (τέλειος)⁹.

Como apuntamos en el primer capítulo, excepto el ser humano, el resto de criaturas carecen de un *télos* más allá de sus límites¹⁰. Los ángeles también son racionales y libres pero no han recibido la capacidad de ir asemejándose en

³ Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua española* (Madrid 222001).

⁴ Cf. AH V 6,1; 8,2; 12,1-2.

⁵ Cf. 1Cor 2,6; 1Cor 2,15; 1Ts 5,23.

⁶ Cf. AH III 12,13; 3,1.

⁷ AH IV 13,4.

⁸ *Ep* 12.

⁹ Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1997) 214.

¹⁰ Cf. *Ep* 10; AH IV 37,6.

progresivo crecimiento, hasta la comunión con Dios. Y paradójicamente, quiere Dios que sea el hombre, aún inmaduro, pequeño como un niño, el dueño de los ángeles, plenos y perfectos en su orden¹¹. El don de ser creados a imagen y semejanza de Dios muestra la predilección de Dios, más cercana a la capacidad de perfeccionamiento o crecimiento, que a una perfección ya dada y acabada. Ciertamente, esa parece ser una cualidad que distingue al ser humano de otras criaturas frente al Creador:

Así pues, mediante esta ordenación y tales fases y disciplina, el hombre hecho y plasmado es constituido a imagen y semejanza del Dios Increado; el Padre lo tiene a bien y ordena; el Hijo sirve y da forma; el Espíritu nutre y hace crecer; el hombre se desarrolla y llega a lo perfecto, hasta allegarse al Increado, porque perfecto es el Increado y este es Dios. Pues convenía que primero el hombre fuese creado, que una vez creado creciera, una vez crecido se hiciera auténtico hombre [ἀνδρωθήναι], hecho hombre se multiplicase, multiplicado se consolidase, consolidado se elevase a la gloria y en la gloria contemplase a su Señor. Pues es a Dios a quien ha de ver y la visión de Dios produce la incorrupción y «la incorrupción nos acerca a Dios» [Sab 6,19-20]¹².

Si perfecto es el Increado, el único Dios, no corresponderá a la criatura ser perfecta, sino «perfectible»¹³. Anhelar tal perfección sería como querer ser *ya* Dios, o por no ser consciente de su condición de criatura o por rechazarla ingratamente¹⁴. Ahora bien, una cosa es la imperfección propia de quien es creado y otra bien distinta, esa capacidad de perfeccionamiento progresivo, don que sólo puede provenir de Dios¹⁵ —el Perfecto— y que en el ser humano consiste en asemejarnos con Él. Padre, Hijo y Espíritu que hicieron y plasmaron al hombre, seguirán cuidándolo y dándole orden (Padre), sirviéndole y con-formándole (Hijo) y nutriéndole para que pueda crecer (Espíritu). La perfección a la que está llamada el hombre, la divinización como *télos* querido por Dios para Él, no anula la distancia que siempre habrá entre Creador y criatura, Increado y recién creado. Aquí tenemos una primera respuesta de Ireneo a nuestra pregunta:

Los seres creados en tanto que tuvieron su propio comienzo de existencia más tarde, debían ser inferiores a Aquel que les había hecho. Porque no era posible que unos seres recientemente creados fuesen increados. Pero en tanto que no son increados, son

¹¹ Cf. A. ORBE, «*Supergrediens angelos* (San Ireneo, AH V 36,3)»: *Gregorianum* 54 (1973) 6-59. Aquí, 24-27.

¹² AH IV 38,3.

¹³ AH II 25,3.

¹⁴ Cf. AH IV 38,1; II 25,3; 25,4.

¹⁵ Cf. AH III 5,3; 19,3; IV 9,2.3; V 8,1; 9,2; 11,2; 20,5.6; 34,2.

inferiores al Perfecto [...] Dios pudo dar la perfección al ser humano desde el principio pero éste era incapaz de recibirla, pues no era más que un niño¹⁶.

La imperfección humana está más relacionada con la necesidad de aprendizaje, de crecimiento, de plenitud, que con una especie de menor dignidad, como a veces parece asociarse. «*Nuper factus*», recién hechos, seguimos siendo también nosotros, al igual que Adán¹⁷, hasta que alcancemos la plenitud en la comunión con Dios. Pues este crecimiento tiene como fin llegar libremente a la perfección que propiamente sólo es Dios, participar de su vida.

Encontramos este planteamiento en otros autores del siglo II, distinguiendo el estado inicial o infantil del hombre del destino *divino* que el mismo Dios le tiene reservado¹⁸. También los gnósticos distinguían entre lo perfecto (*téleios*) y lo infante (*népios*) pero con conclusiones muy distintas a las de Ireneo. Ellos aceptaban un hombre material, según el Génesis, hecho a imagen y semejanza del *Ánthropos Téleios*¹⁹. Como vimos, según la sustancia originaria, los hombres se dividían en hílcos, psíquicos y espirituales. Pues bien, puesto que todo lo que provenga de la materia sólo puede aspirar a la corrupción, el proceso de crecimiento entre uno y otro extremo sólo podrá darse en los espirituales, cuando reciban la Gnosis y por tal Iluminación alcancen la *teleiôsis*. No hay necesidad de carne, de maduración ni de historia paciente²⁰. Más bien, sobran.

Para Ireneo, por el contrario, puesto que sólo existe un *ánthropos*, en él se cumplirá tal proceso. No hay más salvación que la del plasma inicial, pues por sí mismo carece de toda perfección posible pero por libre voluntad de Dios lleva en sí mismo la capacidad para alcanzarla. La *salus carnis* implica que el hombre sólo será perfecto en la carne, nunca sin ella²¹; pero tampoco podrá alcanzar la

¹⁶ AH IV, 38,1.

¹⁷ Cf. AH 38,1 aplicado a Adán. AH V 1,1 aplicado a todo ser humano.

¹⁸ Cf. A. ORBE, «*Homo nuper factus*. En torno a San Ireneo AH IV 38,1»: *Gregorianum* 46 (1965) 481-544. Aquí 499.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 500-504. Según esto, curiosamente, el Salvador sería perfecto desde siempre como «*ánthropos*», no susceptible de cambio alguno, con lo cual no tuvo que «ir haciéndose hombre» ni creciendo en su humanidad. En todo caso, su crecimiento o progresiva perfección sería solo aparente. Justo lo contrario de lo que pretendemos afirmar desde la teología de Ireneo. Cf. J. M. ARRÓNIZ, «El hombre “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26) en S. Ireneo»: *Scriptorium Victoriense* 23 (1976) 275-302. Aquí 296

²⁰ Cf. AH I 6,1.

²¹ Cf. AH V 8,1-2.

perfección la carne sola²², sino en la medida que se deje poseer por el Espíritu de Dios²³ a través del alma, con toda libertad.

Este es un rasgo esencial que confirma la seriedad y dignidad de la obra divina. Sin libertad, el crecimiento hacia Dios sería una farsa y su consumación —*teleiôsis*— algo impuesto por Dios o inaccesible a su naturaleza (en función de su esencia originaria según los gnósticos y sus tres tipos de hombres). Ahora bien, no olvidemos que también los ángeles son creados libres y sin embargo, no están llamados a crecer hasta Dios. Por tanto, la sola libertad no explica la imperfección inicial. Hay que unirla al modo en que Dios quiere que lleguemos a Él: en la carne. Y esto requiere un tiempo, un ritmo, un acostumbamiento. No es inmediato²⁴.

Primero hombre animal, luego hombre viviente y racional o psíquico para llegar un día a ser espiritual, perfecto²⁵, siguiendo el proceso típicamente paulino²⁶. En Orígenes²⁷, por ejemplo, el orden progresivo es inverso: el primer hombre perfecto y libre cae y sufre la degradación del mundo material e imperfecto. Así nace la historia, fruto de la caída transhistórica y acabará cuando el alma —imagen del Logos— sea capaz de elevarse nuevamente por encima de lo sensible, incluida nuestra carne, hasta llegar a Dios.

Ireneo insiste en no saltarse ningún paso, no evitar ninguna etapa. Si Dios hubiera divinizado directamente el plasma inicial, no hubiera habido estadio psíquico, propiamente humano. No hubiera habido historia ni elección humana. Quiso Dios que aprendiéramos a ser primero *ánthropos*, y desde ahí, dejarnos hacer espirituales para llegar hasta Dios. La inmediatez de los espíritus puros o del

²² Cf. AH V 9,1.

²³ Cf. AH V 9,4.

²⁴ Cf. M. NAMIKAWA, «La paciencia del crecimiento y la maduración. Del hombre recién hecho al hombre perfecto en Ireneo de Lyon»: *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 51-85, aquí 64.79-82; ID., «Acostumbrar» para la comunión en san Ireneo de Lyon (Tesina de Licenciatura, U. P. Comillas, Madrid 2005) 123-125.

²⁵ Cf. AH V 12,2.

²⁶ Cf. 1 Cor 15,46.

²⁷ Cf. ORÍGENES, *De Principiis* II. En A. ORBE, *Antropología*, 25-27.

alma libre que guía tal proceso en el hombre tiene que integrarse en la realidad tosca de la carne, dócil a las inspiraciones del Espíritu, el único que diviniza²⁸:

¿Cómo podrías hacerte dios, si primero no te haces un ser humano? ¿Cómo pretendes ser perfecto, si fuiste creado en el tiempo? ¿Cómo sueñas en ser inmortal, si en tu naturaleza mortal no has obedecido a tu Hacedor? Es, pues, necesario que primero observes tu orden humano, para que en seguida participes de la gloria de Dios²⁹.

El hombre recibió «τὸ τέλειον»³⁰, lo perfecto, porque en él quiso Dios volcar toda su bondad y bien; pero no fue creado perfecto como «ἄνθρωπος τέλειος». No recibió la «τελειότης», es decir, no disfrutaba de una unión plena con Dios pues aún no había ejercido su libertad ni había experimentado el bien y el mal³¹. Para Ireneo toda «*teleiôsis*» pasa por la deificación de la carne, que aquí, en la historia, sólo puede darse en progresivo cumplimiento, poco a poco, nunca plenamente³².

Si hubiera querido deificar a los ángeles o a espíritus puros, lo hubiera hecho inmediatamente. No tendría que haberse visto sometido al lento acostumbramiento de la carne. No hubiera hecho de su salvación, *historia salutis* y mucho menos *salus carnis*. No hubiera tenido mayor sentido la encarnación del Verbo, pues toda la Salud podría haberse jugado espiritualmente, sin necesidad de que el Hijo de Dios se vaciara de su condición divina [«ἐαυτὸν ἐκένωσεν»] y se empobreciera con la condición humana³³. Más aún: en el mejor de los casos, la humanidad de Cristo no sería más que un vehículo o medio para llevar a cabo nuestra salvación mientras se hace visible en la historia, pero no formaría parte esencial de dicha salud. Algo impensable desde nuestro planteamiento. Dios ha querido que sea el ser humano completo, el que Él modeló del barro, quien sea divinizado y tal horizonte no podrá llevarse a cabo si no es iniciando ya aquí y

²⁸ Cf. AH II 33,4. Con otras palabras: «El espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mt 26,41).

²⁹ AH IV 39,2.

³⁰ AH IV 38,1.

³¹ Cf. J. M. ARRÓNIZ, «El hombre “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26) en S. Ireneo», 279.

³² Por eso también la historia y el cosmos participan de esta dimensión progresiva, madurativa. Podríamos decir que «la vocación del cosmos» también es crecer hasta la plenitud en Dios, pues «este cosmos fue hecho ἀποτελεστικῶς» [AH II 28,3]. Cf. J. J. AYÁN CALVO, *La promesa del Cosmos* (Madrid 2004), 54-55

³³ Cf. Flp 2,5-11; 2 Cor 8,9.

ahora aquello que se nos promete: la comunión íntima y plena del plasma y el espíritu, de lo humano y lo divino, poniendo cada cual aquello que le es propio³⁴:

En esto difiere Dios del hombre: en que Dios hace [*facit* - ποιεῖ] y el hombre es hecho [*fit* - γίγνεται]. El que hace es siempre el mismo; el que es hecho ha de tener por el contrario principio, adición y aumento hasta alcanzar la madurez. Dios hace bien, mientras el hombre es bien hecho [...] El hombre, en cambio, es capaz de aumento y de crecimiento hacia Dios. Pues así como Dios es siempre el mismo, así también el hombre, gracias a Dios, crecerá siempre hacia Dios. Porque ni Dios deja nunca de beneficiar y enriquecer al hombre, ni el hombre deja de recibir beneficios y ser enriquecido por Dios [...] El mismo Señor prometió dar más a quien siempre da mucho fruto³⁵.

Dios hace. El hombre está llamado a dejarse hacer por Él, a su ritmo³⁶. La perfección final sólo proviene de Dios pero requiere la docilidad humana, su recepción y acogida, su obediencia³⁷. Así pasará el hombre de la infancia a la madurez que es la comunión con Dios, la *visio Dei*. Para ayudarle, Dios mismo se acomoda a su capacidad, como una madre alimenta al recién nacido con leche y no con alimento sólido, pues de otro modo el ser humano sería incapaz de acogerle, obedecerle y amarle y quedaría incompleto para siempre:

Dios habría podido desde el principio dar la perfección al ser humano; pero éste, recién creado, no era capaz de recibirlo [*λαβεῖν*], si lo recibía era incapaz de acogerlo [*χωρεῖν*] y si lo acogía no tenía fuerzas para conservarlo [*κατασχεῖν*]. Por eso el Verbo de Dios se hizo niño con el hombre, aunque él era perfecto: no por sí mismo sino por la pequeñez del ser humano, a fin que de algún modo se hiciese capaz de recibirlo. Así pues, no es que Dios fuera incapaz o indigente; sino que lo era el hombre recién hecho, pues no era increado³⁸.

Este texto conjuga las dos razones principales que explican la imperfección inicial: la distancia propia entre el «recién hecho» y el Increado y la libertad humana como cauce para crecer en la carne hasta el fin que nos es propio, Dios mismo, el Perfecto. La falta de perfección inicial no está hablando de la incapacidad de Dios sino de la del hombre. Si algo dice de Dios es de su apuesta firme por este

³⁴ Cf. AH IV 39, 2-3; *Ep* 2.

³⁵ AH IV 11,2. Cf. AH IV 39,2.

³⁶ Cf. A. ORBE, «*Deus facit, homo fit*. Un axioma de san Ireneo»: *Gregorianum* 69 (1988) 629-661. Me parece sugerente la anotación de J. I. GONZÁLEZ FAUS al respecto: «Debajo de este “*fit*” es legítimo sospechar un γίγνεται, y el verbo γίγνομαι, posee un claro matiz evolutivo que a veces se expresa mejor traduciéndolo por voz media que por la pura pasiva: Dios hace y el hombre “deviene”, se hace (no simplemente: es hecho). Como la pura actividad pertenece a la esencia del Dios, así la evolución pertenece a la esencia del hombre tal como lo concibe Ireneo», *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona 1969) 97.

³⁷ Cf. AH IV 28,1; 37,4.

³⁸ AH IV 38,2.

plasma de sus manos y por su libertad. Si Dios lo hubiera creado acabado, podría ser una criatura plena, divinizada ya pero nunca a su imagen y semejanza, pues le faltaría al hombre un rasgo esencial de Dios: su libertad.

Los tres verbos del texto son altamente significativos: recibir, acoger y conservar. Ninguno de ellos es automático. Todos expresan voluntad en quien los realiza. ¿Qué mérito tendría ser recibido y acogido por alguien a quien se le impone la visita? ¿Dónde está la grandeza amorosa de un Dios cuya bondad no puede su criatura elegir, conservar y acrecentar? «Recién creado» el barro plasmado y hecho viviente por Dios no tenía capacidad para recibir la grandeza de Dios. La rudeza y tosquedad es mucha en la carne, aún contando con la imagen y semejanza del Creador en ella. Por eso lleva inscrito en sí, por creación, la capacidad de «*augmentum et incrementum*»³⁹. Y así hubiera sido si Adán se hubiera dejado perfeccionar por «el Perfecto» en una obediencia ininterrumpida y paciente, sin la desobediencia del pecado. Y es que, el reproche por no haber sido creados perfectos también deja al descubierto la impaciencia e ingratitud humana, incapaz de esperar el tiempo oportuno⁴⁰:

Son pues enteramente irracionales los que no aguardan el tiempo de ir en aumento y atribuyen a Dios la debilidad de su naturaleza. No se conocen ni a sí mismos ni a Dios. Insaciables e ingratos, no quieren ser primero lo que por criaturas, hombres capaces de pasiones, sino que pasando por encima de la ley del humano linaje, antes aún de hacerse hombres, quieren ser perfectamente semejantes al Dios Autor y que no haya diferencia entre el Increado Dios y el recién creado hombre⁴¹.

Tampoco Adán y Eva supieron «aguardar el tiempo de ir en aumento», de crecer. Lo que podría haberse llevado a cabo «con gozo y alegría» en el Paraíso, tuvo que llevarse a cabo fuera de él, engañados y arrastrados por quien les envidiaba⁴², como veremos.

Ahora bien, el destino final del ser humano sigue siendo el mismo: está llamado a crecer⁴³ y perfeccionarse para realizar la vocación querida por Dios y

³⁹ AH IV 11,1. Cf. AH IV 38,3; *Ep* 12.

⁴⁰ Cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo, IV. Traducción y comentario del libro IV del Adversus haereses* (Madrid 1996) 519-520.

⁴¹ AH IV 38, 4.

⁴² Cf. *Ep* 12.

⁴³ Cf. AH V 1,1.

compartir su gloria. Ireneo nos previene de aquellos que aparentemente confiesan nuestra misma fe pero «descuidan el orden que debe seguir el crecimiento de los justos e ignoran el ritmo del camino hacia la incorrupción»⁴⁴. De tal manera es el crecimiento algo inherente a la *plasis* humana que no terminará con la consumación, pues infinitos son los bienes que Dios puede compartir con nosotros:

Tratándose de verdaderos seres humanos, también habrá de ser real su traslación; no pasarán al no-ser, sino que, por el contrario, progresarán en su ser. Pues no se exterminará la substancia ni el ser de la creación —ya que es fiel y verdadero el que la sustenta—, sino que «pasará la apariencia de este mundo» (1 Cor 7,31), es decir del mundo en el cual acaeció la transgresión, en el cual el hombre se hizo viejo [...] Una vez pasada la apariencia, renovado el hombre y ya maduro para la incorrupción, de modo que ya no pueda envejecer, «habrá un nuevo cielo y una nueva tierra» (Is 65,17), en la cual el hombre se mantendrá nuevo, siempre relacionándose con Dios de modo nuevo⁴⁵.

El hombre seguirá creciendo en Dios, pues lo contrario sería tanto como decir que el hombre deja de ser hombre y Dios deja de ser Dios, aunque Ireneo prevé distintos modos o grados en esta relación⁴⁶:

El ser humano recibe el ir aprovechando y creciendo [αὐξησις] hasta Dios [*homo vero profectum percipiens et augmentum ad Deum*]. De la misma manera como Dios es siempre el mismo, así también el hombre que se encuentra en Dios, siempre irá creciendo hacia Él [*homo in Deo inventus Semper proficiet ad Deum*]. Pues ni Dios deja nunca de beneficiar y enriquecer al ser humano, ni éste deja de recibir de Dios sus beneficios y riquezas⁴⁷.

Esto podría hacerlo de dos formas: mecánicamente, dirigido por Él en todo momento o libremente, asistido siempre por su consejo pero sin imposición alguna. Ésta segunda opción es la nuestra⁴⁸. ¿Qué sentido tendría la paciente espera de Dios, pendiente de nuestro desarrollo y perfeccionamiento si ya estuviera todo determinado? El estado de imperfección inicial, tal como lo hemos descrito, la perfección como horizonte y, sobre todo, el dinamismo creacional que el ser humano ha recibido, hacen indispensable la libertad humana. Sin ella, ninguna bondad habría en Dios y ningún mérito en el ser humano que le acoge.

⁴⁴ AH V 31,1.

⁴⁵ AH V 36,1. Cf. AH III 19,3.

⁴⁶ Cf. AH 36,2.

⁴⁷ AH IV 11,2.

⁴⁸ Cf. AH IV 37,1.

2. *Salus carnis*: carne que crece libre

La doctrina ireneana de la libertad humana en relación a la salvación (y el papel que la carne de Cristo va a jugar en ella) no era pensamiento común en su época⁴⁹. Para algunos, como Simón el Mago, la libertad humana queda gobernada por el Hado, sin permitir error alguno. Para otros, como Marción, la libertad es retribución justa del Creador o pura gracia del Dios Bueno y verdadero, que sólo podía haber creado un hombre determinado al Bien, incapaz de pecar. Buena parte de los gnósticos asumieron esta distinción: el Dios Bueno tenía hombres espirituales guiados por el Evangelio y el Justo Creador tenía los psíquicos, gobernados por la Ley. Los materiales pasaban a psíquicos y estos a espirituales sin saberlo ellos mismos, por una especie de «gracia» externa, divina e incontrolable, que conocían por Iluminación. Dentro de esta corriente, los valentinianos distinguían la *ἐλευθερία* (libertad plena propia de espirituales) y la *αὐτεξουσία* (el libre albedrío de los psíquicos). Por tanto, ya que los *hílicos* estaban destinados a la perdición, sólo los psíquicos, por su *autexousía* tenían cierta capacidad para decidir su final. De nuevo, topamos con la decisiva teología unitaria de Ireneo⁵⁰:

No es por tanto uno el que hizo el trigo y otro el que hizo las pajas, sino uno solo y mismo, que los juzga, esto es los separa [discierne]. El trigo y las pajas, inanimados e irracionales, son tales por naturaleza. En cambio el hombre, racional y semejante en esto a Dios, hecho libre y dueño de sus actos, tiene personalmente en sí razón para hacerse unas veces trigo y otra paja.⁵¹

Por un lado, Dios no sería más poderoso ni de mayor bondad si hubiera creado al hombre con capacidad exclusiva para el bien, pues no tendría mérito alguno la deificación de su obra. Pero tampoco el hombre sería más perfecto si no pudiera pecar, porque carecería de libertad⁵². Por tanto, para empezar, digamos que la libertad no es incompatible ni con la Perfección de Dios ni con la inicial imperfección humana. Más bien al contrario, es un don divino⁵³, una primera garantía de solidez —aunque arriesgada— para llevar a cabo su obra de salvación.

⁴⁹ Para esta visión del contexto, A. ORBE, *Antropología*, 149-165.

⁵⁰ Cf. AH IV 40,1-2; 41,4; V 36,3.

⁵¹ AH IV 4, 3.

⁵² AH IV 38, 4.

⁵³ Cf. AH IV 15,2; 16,4.

Ser libre conlleva el derecho y el deber de ir «haciéndose hombre»⁵⁴, dejándose hacer por Dios y eligiendo cómo responder a su acción.

Podría parecer, por el texto que acabamos de citar, que el ser humano tiene tantas posibilidades de ser trigo como de ser paja, de bien o de mal, de salvación o de perdición. No es así para Ireneo⁵⁵. De hecho, tampoco fue el hombre creado en total equidistancia del bien y el mal, sino bueno, imagen y semejanza de Dios. El tacto de las manos divinas⁵⁶, su Arte, ha quedado impreso en la carne y esas mismas manos que lo plasmaron, lo siguen acompañando siempre⁵⁷:

Dios hizo libre al hombre, el cual, así como desde el principio tuvo alma, también gozó de libertad, a fin de que libremente pudiese acoger la Palabra de Dios, sin que éste lo forzase. Dios, en efecto, jamás se impone a la fuerza, pues en él siempre está presente el buen consejo. Por eso concede el buen consejo a todos. Tanto a los seres humanos como a los ángeles otorgó el poder de elegir —pues también los ángeles usan su razón—, a fin de que quienes le obedecen conserven para siempre este bien como un don de Dios que ellos custodian. En cambio, no se hallará ese bien en quienes le desobedecen, y por ello recibirán el justo castigo; porque Dios ciertamente les ofreció benignamente este bien, mas ellos ni se preocuparon por conservarlo ni lo tuvieron por valioso, sino que despreciaron la bondad suprema⁵⁸.

Varias ideas importantes quedan expresadas aquí. La libertad está asociada al alma como sede racional, instrumento que decide y orienta la carne hacia las mociones del Espíritu. El fin de la libertad y la tarea del alma es garantizar que el hombre —*plasma Dei*— llegue a ser perfecto, a participar de la vida divina, a la comunión plena con Dios, libre y gozosamente y no por automatismo natural o decisión divina, en la línea gnóstica. Es el ser humano quien puede y debe acoger la Palabra, el Logos, pero no está solo en esta tarea: el «buen consejo» de Dios está presente siempre, sin forzar ni violentar. Por eso, la libertad, el bien y la obediencia son temas estrechamente vinculados en Ireneo. Y consecuentemente, también libertad, mal y desobediencia o pecado. Dios otorga al hombre el buen consejo, el Bien, y le hace libre para que pueda acogerlo y cuidarlo. ¿Cómo? Por la obediencia.

Igual que ocurrió en la creación del mundo, el Verbo asiste al Padre con su buen consejo. Si es así, quizá podemos ver ya un indicio de la libre colaboración del

⁵⁴ AH IV 38,3.

⁵⁵ Cf. AH IV 12,5; 37,4-5; V 8,2; 27,1-2; III 2,4.

⁵⁶ Cf. AH V 16,1.

⁵⁷ Cf. AH V 1,3.

⁵⁸ AH IV 37,1.

hombre en su Salvación, dejándose aconsejar continuamente por el Verbo de Dios y su Espíritu, en «continua creación» o proceso *teleiótico* hasta el hombre perfecto⁵⁹. Por tanto, lo propio de la libertad humana es con-sentir y conservar en sí el querer de Dios.

Ireneo sigue a Justino⁶⁰ al proclamar la total libertad de Dios que quiere otorgar este don a los ángeles y a los hombres, ambos racionales. Sin embargo, el destino y fin que a cada uno le otorga da un sentido distinto a ambas libertades. A los ángeles no les da Dios normas para ayudarles en su crecimiento ni tienen autoridad sobre lo creado; su misión es dar culto a Dios y servir al hombre en la tarea que le es propia, a saber, llegar a participar de la vida divina⁶¹. Por eso la seducción de Satán es más grave aún, ya que atentó justamente en el corazón mismo del ser del hombre: su crecimiento paciente y oportuno hasta Dios.

Mientras que los ángeles, inmateriales, pueden ejercer en un instante su libertad, por obediencia o por desobediencia a Dios (ya que no están sujetos a la traba de la materia), el ser humano sólo puede ejercerla mediado por la rudeza de su carne, de la historia. Dicho de otro modo, en el hombre sólo el alma es libre propiamente, mediando entre la carne y el espíritu, llamada a elegir la obediencia al *pneuma* y así permitir que éste posea la *sárx*⁶². El alma, y a través de ella la carne, reciben permanentemente el consejo bueno de Dios que no fuerza jamás su decisión⁶³. El hombre sólo tiene que querer libremente dejarse hacer por Él y le irá perfeccionando⁶⁴. Quien asemeja es el Espíritu de Dios y el cuerpo es lo asemejado. Por tanto, acoger el buen consejo de Dios es tanto como acoger su Espíritu y dejar que actúe en nosotros, sin ser impedimento. No se nos pide más, ni menos:

Si pues eres obra de Dios, aguarda la mano de tu Artífice, que todo lo hace oportunamente y de igual manera obrará oportunamente en cuanto a ti respecta. Preséntale tu corazón blando y maleable y conserva la imagen con que te plasmó el Artista, manteniéndote húmedo, no vayas a perder, endurecido, las huellas de Sus dedos. Guardando la trabazón [ἀρμυνίαν] subirás a lo perfecto, pues el arte de Dios

⁵⁹ Cf. AH III 18,7; IV 28,1; V 6,1; 16,1.

⁶⁰ Cf. 2 *Apología* 6; 7,5; *Diálogo con Trifón* 88,5; 102,4; 104,4. Cit. por A. ORBE, *Antropología*, 167, nota 77.

⁶¹ Cf. *Ep* 9; AH IV 37,1.

⁶² Cf. AH V 9,1.

⁶³ Cf. AH 37,2; 39,3; *Ep* 35.

⁶⁴ Cf. AH IV 9,3; 38,1-3; V 1,1; 8,1; 11,1; 12,2.4.

esconderá el barro que hay naturalmente en ti. Su Mano plasmó en ti la substancia; te unguirá por dentro y por fuera con oro puro y plata [Ex 25,11] y tanto te adornará que el propio Rey deseará tu hermosura [Sal 45,12]. Pero si endureciéndote enseguida rechazas su Arte y te vuelves ingrato con Él porque te hizo hombre, al hacerte ingrato a Dios has venido a perder Su arte y Su vida [...] Si pues le entregas lo que es tuyo, a saber la fe en El y la obediencia, recibirás de Él su arte y serás obra perfecta de Dios⁶⁵.

Nuestra primera tarea es sabernos obra de Dios y confiar en que nos hará «obra perfecta suya» [*eris perfectum opus Dei*]. Es transformar nuestra impaciencia en saber aguardar el tiempo oportuno, el tiempo de Dios y seguir creciendo [*augmentum*] en libertad, para conservar la imagen impresa en nuestra carne, para mantener la humedad [*virtus*] creacional que permite a los dedos de Dios seguir recreándonos sin violencia. Esta trabazón [*harmonían*] natural entre nuestro barro y su espíritu es lo que nos va perfeccionando, divinizando, acrecentando hasta Dios. Nunca sin nuestra libre voluntad. Porque rechazar a Dios es rechazar su Arte en nosotros y al despreciar lo que somos —hombres imperfectos pero perfectibles— nos endurecemos, perdemos esa humedad dúctil, nos incapacitamos para la obediencia y malogramos la obra de Dios:

Pero si no le das fe y huyes de Sus manos, la causa de la imperfección estará toda en ti, porque no obedeciste y no en aquel que te llamó [...] A Dios no le falta el Arte, siendo capaz de sacar de las piedras hijos de Abraham [Mt 3,9; Lc 3,8]; pero quien no se somete a tal arte, es causa de su propia imperfección [...] Tampoco la luz someterá a nadie por la fuerza para sí, ni Dios forzará a quien no quiera someterse a Su Arte. Por consiguiente, los que se apartaron de la luz del Padre y faltaron a la ley de la libertad, se apartaron por su culpa, creados en libre albedrío y con propia voluntad⁶⁶.

Recibiremos el don de su Espíritu, su Luz y su Arte en la medida queelijamos libremente acogerlo en nosotros, en amorosa obediencia. Amorosa porque el fin que alcanzará es la comunión con Dios⁶⁷ y no una aséptica auto-perfección que busque eliminar los riesgos —el pecado— que asumió quien nos hizo libres.

Sin amor, el hombre no es verdaderamente espiritual ni perfecto. Al contrario: es el amor quien construye y da perfección⁶⁸. De nada sirve cumplir la ley o los

⁶⁵ AH IV 39,2.

⁶⁶ AH IV 39,3.

⁶⁷ Cf. AH V 8,1; 9,3.

⁶⁸ Cf. AH IV 12,2. De alguna manera Ireneo pone en paralelo el Espíritu que nutre y hace crecer con el amor que construye y perfecciona. Ambos asemejan al hombre con Dios, lo divinizan. Algo que después hará explícito AGUSTÍN: «Cada uno es lo que es su amor [...] ¿Amas a Dios? No me atrevo a decirlo por mi autoridad, escuchemos la Escritura: “Yo he dicho, dioses sois e hijos todos del Altísimo” (Sal 86,2; Jn 10,36)» (*In ep. Joh. 2,14 [PL 35, 1997]*).

rituales externos si no se hace movido por el amor⁶⁹, que es libertad. Y esto que podemos aplicarlo a las obras de justicia con el prójimo, también Ireneo lo aplica al seguimiento de Cristo y la relación con Dios:

«Si alguien te obliga a caminar con él una milla, acompáñalo otras dos» (Mt 5,41), de manera que no lo sigas como un esclavo, sino que tomes la delantera como un hombre libre [...] Es más digno obrar por libertad, lo que muestra un afecto y sumisión a nuestro liberador más arraigados en nosotros. Porque Él no nos ha liberado para que nos separemos de Él —pues nadie que se aparte de los bienes del Señor puede adquirir por sí mismo el alimento de la salvación—, sino para que, habiendo recibido más dones suyos, más lo amemos; pues mientras más lo amemos, recibiremos de él mayor gloria cuando estemos para siempre en presencia del Padre [...] Pues la amistad con Dios es fuente de inmortalidad para cuantos la cultivan⁷⁰.

Nuestra gloria está en amar siempre a Dios «que implica el amor al prójimo»⁷¹, pues recibir su amistad colma en nosotros lo que nos falta, nos engrandece, nos glorifica. Y esto es don de Dios que el hombre recibe obedeciendo⁷² y al obedecer conocemos a Dios cuya mayor grandeza y gloria es justamente su amor⁷³. En Ireneo no hay libertad verdadera ni obediencia fuera del amor, el mayor de los dones posibles, «más valioso que la gnosis, más glorioso que la profecía y superior a todos los demás carismas»⁷⁴.

Si unimos esta primacía del amor a la libertad personal, vemos la importancia que tiene que todo hombre pueda conocer y experimentar el bien y el mal por sí mismo. Llega a decir que negarse a conocer ambas realidades es dejar de ser hombre⁷⁵:

Pues no amamos de igual manera lo que nos viene de modo automático, que aquello que hemos construido con mucho esfuerzo. Y como lo más valioso que podía sucedernos es amar a Dios, por eso el Señor enseñó y el Apóstol transmitió que debemos conseguirlo luchando por ello [...] La vista no sería para nosotros un bien tan deseable, si no conociésemos el mal de la ceguera [...] Del mismo modo, el Reino de los Cielos es más valioso para quienes conocen el de la tierra; y cuanto más valioso, tanto más lo amamos y cuanto más lo amamos, tanto más gloria tendremos ante Dios. Por este motivo Dios ha permitido todas estas cosas a fin de que nos eduquen y nos hagan

⁶⁹ Cf. AH IV 12,4.

⁷⁰ AH IV 13,3-4.

⁷¹ AH IV 16,3.

⁷² Cf. AH IV 16,4.

⁷³ Cf. AH IV 20,1,5; R. POLANCO, «La carne de Cristo como *salus in compendio* (AH III 18,1) o la Gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo»: *Teología y vida* 50 (2009) 345-373. Aquí 349-351.

⁷⁴ AH IV 33,8.

⁷⁵ AH 39,1. Cf. AH IV 39,1; 37,7. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria II* (Madrid 1986) 78-79.

sabios [...] y quizás algún día el ser humano madure a través de todas estas experiencias, para que madurando se haga capaz de ver y comprender a Dios⁷⁶.

Podríamos decir que el hombre en su libertad puede elegir obedecer y crecer para la vida o bien desobedecer y crecer para la muerte⁷⁷. Puede elegir amar o crear división⁷⁸. Si la capacidad humana de crecimiento es un dinamismo inserto en nuestra carne, no se pierde pero puede malograrse según el uso que hagamos de nuestra libertad⁷⁹. Más se perfecciona el ser humano cuanto más acoge y conserva el bien que recibe de Dios, es decir, en la medida que aprende a obedecer, libremente, por amor:

Como el hombre es libre desde el principio [ἐλεύθερος] y libre es también Dios [ἐλεύθερος] a cuya semejanza fue hecho siempre le aconseja Dios al hombre guardar el bien, que se perfecciona por la obediencia⁸⁰.

Y de nuevo surge la duda: ¿no podría haber creado Dios seres libres que no pudieran desobedecer, incluidos los ángeles? Podría, pero si lo hubiera hecho así, «ni se gozarían con el bien, ni valorarían su comunión con Dios ni desearían el bien con todas sus fuerzas»⁸¹. De hecho, Ireneo aplica la imagen paulina del atleta para expresar cómo valoramos más aquello en que más amor y esfuerzo hemos puesto y al apreciarlo más, mayor cuidado ponemos en seguir cuidándolo. Así ocurre en el hombre y su relación con Dios:

El Señor dice que el Reino de los Cielos es de los violentos: «los violentos lo arrebatan» [Mt 11,12], de aquellos que se esfuerzan, luchan y continuamente están alerta, lo arrebatan [...] Como buen atleta, nos exhorta [Pablo] al combate de la incorrupción, para que seamos coronado y estimemos de valor la corona: a saber, que la adquiramos mediante lucha, no espontáneamente. Cuanto más luchemos por llegar a ella, será más estimable. Y cuanto más estimable, tanto más la amaremos siempre [...] Y como lo más valioso que podría sucedernos es crecer en amor a Dios, como enseñó el Señor y confirmó el Apóstol, la cosa nos ocurrirá con lucha [...] Así, también el reino de los cielos es más estimable para quienes conocieron el de la tierra. Y cuanto más

⁷⁶ AH IV 37,7.

⁷⁷ Cf. AH IV 39,1.

⁷⁸ Cf. AH IV 33,7.

⁷⁹ Cf. B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993) 98.

⁸⁰ AH IV 37,4. Ireneo elige «ἐλεύθερος», tanto para referirse a la libertad de Dios como a la que el hombre recibe desde el principio. Es la libertad que va más allá del libre albedrío, propia de espirituales: «Ἀλλ' ἐπεὶ ἐλεύθερος τὴν γνώμην ἀπ' ἀρχῆς ὁ ἄνθρωπος -καὶ γὰρ ἐλεύθερος τὴν γνώμην ὁ Θεός, οὗ καθ' ὁμοίωσιν γέγονεν- αἰεὶ συμβουλευεται αὐτῷ κατέκειν τὸ ἀγαθόν, ὃ ἐκ τῆς πρὸς Θεὸν περιγίνεται ὑπακοῆς — *Sed quoniam liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus cujus ad similitudinem factus est, quod perficitur ex ea quae est ad Deum obedientia.*

⁸¹ AH IV 37,6.

estimable, más le amamos. Y cuanto más le hayamos amado, mayor gloria tendremos ante Dios. Por interés nuestro soportó el Señor [*sustinuit Dominus*] todas estas cosas, a fin de que pasando por todas las experiencias nos eduquen, seamos prudentes en el futuro y, perseveremos en su amor [Jn 15,9.10]⁸².

Si en el ser humano la desobediencia como fruto de una libertad mal empleada puede desvirtuar su progreso hacia Dios, ¿cómo no tenerlo en cuenta al contemplar el crecimiento en la humanidad de Cristo? ¿No será, entonces, decisivo, para nuestra salvación que el hombre Cristo eligiera obedecer al Padre en su carne, libre y voluntariamente, dejándose hacer por el Espíritu?

Por lo que toca al ser humano no sólo fue creado con posibilidad de alejarse de Dios, sino que de hecho, lo hizo⁸³. ¿Qué entiende, entonces, Ireneo por pecado y qué papel juega? Porque nada, ni tan siquiera el pecado, puede anular la economía divina. Lo que sí hará es modificar el cómo y el cuándo. Vamos a verlo.

3. *Salus carnis*: carne que crece en obediencia

El pecado de Adán —de la Humanidad— es la desobediencia⁸⁴ y la ingratitud para quien le creó y tanto arriesgó en su favor⁸⁵. Aún así, el pecado no se convierte en el centro de la teología ireneana, cosa que a veces ha sido objeto de crítica⁸⁶.

O. Cullmann considera excesivamente rectilínea la soteriología ireneana, justamente por minimizar demasiado el peso del pecado en la economía⁸⁷. Y en la misma línea A. Benoit⁸⁸. Sin embargo, creo que no hay duda de la gravedad que para Ireneo tiene el pecado⁸⁹. Otra cosa es que, a su vez, mantenga el poder del amor de Dios para llevar a cabo la obra iniciada por encima de las trabas que la desobediencia humana pueda poner. El carácter progresivo o evolutivo de su antropología *teleiótica* y la centralidad cristológica desde la creación a la

⁸² AH IV 37,7.

⁸³ Cf. AH IV 37,1; 38,4.

⁸⁴ Cf. AH I 10,3; III 18,6-7; 19,1; 21,10; 22,1; 23,1; IV 40,3; V 16,3; 17,1; 19,1.

⁸⁵ Cf. AH III 4,2.

⁸⁶ Cf. J. VIVES, «Pecado original y evolución humana en Ireneo»: *Estudios Eclesiásticos* 43 (1968) 561-589. Aquí, 562-568.

⁸⁷ O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968) 44, nota 10.

⁸⁸ A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa Théologie* (París 1960) 227 ss.

⁸⁹ A. ORBE, «*Ipse tuum calcabit caput*. San Ireneo y Gn 3,15»: *Gregorianum* 52 (1971) 95-150. 215-271.

recapitulación final, hacen que su optimismo no sea ingenuidad sino profunda fe, convencido de que «a quien más se le perdona, más ama» [Lc 7, 42]⁹⁰:

Fue, pues, necesario que el Señor viniese a la oveja perdida para con tan grande Economía realizar la recapitulación, y para volver a buscar la obra que él mismo había plasmado; para salvar al mismo hombre hecho «a su imagen y semejanza» (Gén 1,26), es decir, al viejo Adán, una vez cumplidos los tiempos «que el Padre había fijado con su poder» (Hech 1,7), de la condenación que había recaído sobre él por su desobediencia - porque todo plan de salvación en favor del hombre se hacía según el beneplácito del Padre-, a fin de que Dios no quedase vencido ni se perdiese su obra de arte. Pues, si el hombre al que Dios había hecho para que viviese, al perder la vida herido por la serpiente que lo había corrompido ya no hubiese podido volver a la vida, sino que hubiese quedado enteramente abocado a la muerte, entonces Dios habría sido vencido, y la maldad de la serpiente habría triunfado sobre el designio de Dios⁹¹.

Como hemos dicho, el estado inicial de inmadurez humana no es incompatible con la libertad y señorío de sí⁹². Sería tanto como confundir la capacidad de decisión con la capacidad para anticipar las consecuencias de los propios actos y discernir adecuadamente. Son cosas relacionadas pero distintas. Ireneo ve al hombre en un estado de inocencia⁹³, sin malicia alguna, en el que Dios va educándole y preparándole para el futuro por medio del Verbo, imagen visible del Invisible. Por tanto, la encarnación no responde en Ireneo a la necesidad de redimir el pecado⁹⁴, sino al deseo libre de hacerse uno con los hombres creados a su imagen⁹⁵. Ahora bien, una vez que el pecado forma parte de la realidad humana, también formará parte del plan salvador de Dios:

¿Cómo el ser humano se acercará a Dios, si Dios no se ha acercado al hombre? ¿Cómo se librarán de la muerte que los ha engendrado, si no son regenerados por la fe para un nuevo nacimiento que Dios realice de modo admirable e impensado? [...] ¿Como habría podido [el Señor] derrotar a aquel que era más fuerte que el hombre y lo tenía sujeto, de vencer al vencedor para liberar al ser humano vencido, si no hubiese sido superior al hombre vencido? ¿Y quién más puede ser mejor y más excelente que el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, sino el Hijo de Dios a cuya imagen fue hecho el ser humano? Por este motivo el Hijo, al final, manifestó la semejanza de Dios, haciéndose hombre y asumiendo para sí el antiguo plasma⁹⁶.

⁹⁰ AH III 20, 2.

⁹¹ AH III 23,1.

⁹² Cf. *Ep* 11-12.

⁹³ Cf. *Ep* 14-15.

⁹⁴ Cf. A. ORBE, *Antropología*, 482-483.

⁹⁵ Cf. AH III 22,3; IV 24,1; 34,4; V 14,1; 20,2.

⁹⁶ AH IV 33,4.

¿Acaso podría el hombre, con sus solas fuerzas, crecer en obediencia hasta Dios⁹⁷? Las mismas manos que le crearon modelándolo, le seguirán acompañando hasta el final, pues nunca salió Adán de ellas⁹⁸; su tarea es permanecer en la docilidad libre al Verbo y al Espíritu⁹⁹. Para ayudarlo en su crecimiento Dios le preparó un lugar hermoso y también le dio reglas y normas, «de suerte que si observaba el mandamiento de Dios, permanecería siempre tal como era, esto es, inmortal [*hoc est immortalis*]. Pero si no lo observaba, se haría mortal [*ut mortales fierit*], destinado a disolverse en la tierra de donde había sido tomado su plasma»¹⁰⁰. Por la desobediencia en el Paraíso tendrá el hombre que continuar su crecimiento en régimen mortal, sin la inocencia inicial y lo que es peor, sin la intimidad con el Verbo que allí disfrutaba.

Conviene aclarar brevemente el sentido de inmortalidad que aquí se maneja. Por la imperfección del hombre, lo que Dios ofreció como ayuda para orientar su crecimiento pudo dar lugar a la muerte¹⁰¹. No parece que en Ireneo la inmortalidad del Paraíso deba entenderse como inmortalidad divina sino como algo transitorio. No olvidemos que esa vida divina es, justamente, la perfección hacia la que se le pide que crezca pues perfecto es quien más se acerca a Dios¹⁰². Por tanto, poco sentido tendría que Dios ya se la hubiera otorgado en el Paraíso o que no le hubiera dado el don de crecer e ir acercándose cada vez más a Él. Comparte la doctrina de Teófilo de Antioquía, considerando al hombre en esta etapa, capaz de lo mortal y lo inmortal¹⁰³.

El interés de Ireneo está en confirmar que, justamente, por su desobediencia, se hicieron mortales¹⁰⁴. Ahora bien, Ireneo insiste en que el origen de tal hecho

⁹⁷ Cf. AH IV 11,2. *Ep* 11.

⁹⁸ Cf. AH V 1,3.

⁹⁹ Cf. AH IV 39,3.

¹⁰⁰ *Ep* 15.

¹⁰¹ Cf. AH IV 13,4; 16,5; 39,3.4.

¹⁰² Cf. AH IV 38,3; V 8,1.

¹⁰³ Cf. AH III 20,2; IV 11,2; V 9,1. Explicado ampliamente en A. ORBE, *Antropología*, 237-240; 400; 466. También J. VIVES, *Pecado original y evolución humana*, 569-570.

¹⁰⁴ Cf. A. ORBE, «Cinco exégesis ireneanas de Gn 2,17b (AH V 23,1-2)»: *Gregorianum* 62 (1981) 75-113; ID., «Los hombres y el Creador según una homilía de Valentín»: *Gregorianum* 55 (1974) 5-48 / 339-368.

(que no niega) no está en Adán mismo sino en el engaño de Satán¹⁰⁵, que por envidia¹⁰⁶ le alejó de Dios. De hecho, la respuesta divina fue contra el ángel seductor y maldijo a la serpiente en quien el diablo se escondía. El hombre es expulsado del Jardín como consecuencia de la ofensa, no por él mismo, dejándole Dios habitar «en el camino que conduce al Jardín, ya que el Jardín no admite al pecador»¹⁰⁷.

La diferencia es clara: el hombre no sale indemne de su trasgresión pero mientras él actuó así, engañado, por debilidad e ignorancia, Satán lo hizo por malicia y envidia¹⁰⁸. La seducción hizo visible lo que estaba en él internamente y Dios bien conocía: su envidia. En todo ello, subraya siempre Ireneo la bondad de Dios¹⁰⁹: quiso que saliera a la luz la envidia del seductor y quiso que Adán entrara en un régimen de muerte, no sólo como castigo¹¹⁰, sino como remedio para que no fuera eterna su situación de desobediencia y pecado, de lejanía¹¹¹:

Por este motivo [Dios] le expulsó [a Adán] del paraíso... a fin de que el hombre no perseverara siempre en transgresión, ni fuera inmortal el pecado que le rodeaba y el mal se hiciera interminable y sin curación. Mas impidió su transgresión, interponiendo la muerte y haciendo que cesara el pecado, infiriéndole un término mediante la disolución de la carne en la tierra, para que, dejando alguna vez el hombre de vivir al pecado y muriendo a él, comenzase a vivir para Dios¹¹².

Conviene no confundir esta muerte corporal con una destrucción de la carne a favor del alma inmortal, planteamiento más cercano a los gnósticos. La vida que pueda dar el alma al cuerpo sólo es temporal para Ireneo, porque propiamente «inmortal» (αθανασία) sólo es Dios, el Increado. Todo lo demás, también el alma, es creación suya y por tanto, tiene principio y fin. La incorrupción o inmortalidad a la que llegará un día el hombre afecta al *ánthropos* completo, como venimos repitiendo. Y esto sólo puede darlo el Espíritu:

Como la carne es capaz de corrupción, así también lo es de incorrupción; y como es capaz de morir, así lo es de vivir. Una y otra cosa se excluyen mutuamente y no pueden

¹⁰⁵ Cf. *Ep* 16; AH IV 40,3; V 23,1; 24,1; 32,2.

¹⁰⁶ Cf. Sab 2,23-24.

¹⁰⁷ *Ep* 16 [*Eum circa paradisum tunc: peccatorem enim non recipit paradises*].

¹⁰⁸ AH III 23,1.

¹⁰⁹ Cf. III 20,1; 18,5.

¹¹⁰ AH III 18,7.

¹¹¹ Cf. AH V 15,2.

¹¹² AH III 23,6.

ambas permanecer en el mismo sujeto [...] La primera vida ha sido expulsada porque le había sido dada por medio de un simple soplo y no por medio del Espíritu. Porque una cosa es el soplo de vida que hace al hombre un ser animado y otra el Espíritu vivificante, que le perfecciona como espiritual [...] El soplo conoce un instante de vigor, permanece un instante y tras eso se va, dejando sin hálito aquello que primero contenía; en cambio, el Espíritu ciñe al hombre por dentro y por fuera y, como quien siempre perdura, no le abandona jamás¹¹³.

Los gnósticos también hablaban de pecado y redención pero un pecado que venía con la Creación misma¹¹⁴ y del que somos redimidos en la medida que nos alejamos de la materia, de la carne. Para Ireneo, sin embargo, es la salvación la que está vinculada desde el inicio con la Creación para ser elevados en nuestra carne hasta Él. No es el pecado quien determina la salvación, sino la salvación la que integra el pecado para llevar a término lo que Dios tenía previsto¹¹⁵.

El engaño de Satán apunta justamente aquí, pues ofrece la inmortalidad a cambio de su desobediencia y Adán encuentra justamente lo contrario: desobedecer le lleva a la muerte¹¹⁶. Una muerte que alude principalmente a la vida de Dios, a la deificación, no a la muerte física y separación de alma y cuerpo¹¹⁷, aunque la incluya¹¹⁸. De hecho, Cristo no eliminó la muerte física sino la muerte eterna, la incapacidad para participar de la vida de Dios¹¹⁹. ¿No habría que entender de modo similar la pérdida del Espíritu tras la trasgresión?¹²⁰ Es decir, por su desobediencia Adán se aleja de Dios, pierde «el vestido de santidad» o «estola del Espíritu»¹²¹ que en *Epideixis* se prefiere llamar «vigor del aliento»¹²².

¹¹³ AH V 12, 1-2.

¹¹⁴ Cf. AH III 18,2.

¹¹⁵ Cf. J. FANTINO, «El hombre verdadero según San Ireneo»: *Estudios Trinitarios* 23-24 (1989-1990) 3-30. Aquí, 8.

¹¹⁶ Cf. AH IV 39,1.

¹¹⁷ Cf. AH V 7,1.

¹¹⁸ Cf. J. VIVES, *Pecado original y evolución humana*, 570.

¹¹⁹ Detrás de este tema se encuentra el debate sobre la diversa naturaleza del alma y la distinción o no entre principio vital y alma en Ireneo. Cf. R. AMO USANOS, «La carne habituada a portar vida [AH V 3,3]. Aclaraciones al uso de *zoé* en la obra de san Ireneo»: *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 425-455. Especialmente 450-453.

¹²⁰ «Ya Taciano dice que cuando el alma pierde por el pecado el Espíritu, sufre una ἀτονία que le impide elevarse a las cosas celestes [...] Con el pecado, el alma perdió su tensión. Y así el hombre perdió su armonía interior [...] Pero nunca el hombre histórico dejó de estar confrontado al Espíritu. Porque la atonía de Adán después del pecado no significa que fuera abandonado a un destino meramente psíquico. Es esta una premisa teológica en la que coinciden tanto los eclesiológicos como la Gnosis heterodoxa» (J. M. ARRÓNIZ, «El hombre "imagen y semejanza de Dios" [Gn 1,26] en S. Ireneo», 279).

¹²¹ AH III 23,5.

Con la pérdida del Espíritu, el hombre pierde la semejanza, otra gran consecuencia del pecado y la recobrará cuando llegue el momento, como el hijo pródigo de la parábola recobró sus vestiduras¹²³. Ahora bien, no es posible que el hombre perdiera por completo el espíritu, *virtus* divina mezclada con su barro, plasmada y vivificada por su soplo vital¹²⁴. Guarda mayor coherencia con todo el sistema teológico de Ireneo pensar que mantuvo una cierta semejanza imperfecta e insuficiente, pecadora incluso, pero lo bastante como para poder seguir creciendo y progresando débilmente hasta Dios¹²⁵. No en vano, fuera del Paraíso, Adán perdió la posibilidad de ver al Verbo, a cuya imagen había sido creado y a cuyo modelo debía asemejarse¹²⁶.

Una cosa es perder la semejanza que inicialmente Dios había puesto en nosotros, imperfecta pero llamada a crecer hasta la plenitud, y otra, bien distinta, afirmar que Adán carece en absoluto de Espíritu tras el pecado. Caeríamos en contradicción con el modo de concebir Ireneo al *ánthropos*: carne, alma y espíritu¹²⁷. La deificación del hombre sigue adelante. De lo contrario la debilidad de algo tan simple como la carne humana tendría más poder que el mismo Dios, impidiendo llevar a término la obra que Él mismo ha comenzado. No será así¹²⁸.

El ángel envidiaba la dignidad del hombre, inalcanzable para él y le sedujo tratando de engañarle. Al hacerlo, daña de algún modo la imagen y semejanza que Dios había otorgado a su plasma. Al hacerlo, estaba atacando también al mismo Verbo de quien era imagen el plasma creado:

El Señor con su palabra le probó que todo lo suyo se oponía al Dios Creador de todas las cosas y lo sometió por su obediencia: en cuanto hombre lo descaró como desertor, transgresor de la Ley y apóstata de Dios; y más tarde, en cuanto Verbo lo encadenó fuertemente, como a su propio fugitivo y le arrebató los bienes, o sea, los hombres de quienes él se había apoderado e injustamente se servía¹²⁹.

¹²² *Ep* 14.

¹²³ Cf. AH IV 14,2.

¹²⁴ Cf. *Ep* 11.

¹²⁵ Cf. A. ORBE, *Antropología*, 218, nota 126.

¹²⁶ Cf. *Ep* 12.

¹²⁷ 1Ts 5,23. Cf. Capítulo I.

¹²⁸ Cf. AH III 23,1; V 5,2.

¹²⁹ AH V 21,3. Cf. III 22,3; V 2,1; 21,1.

Satán, el que «envidia nuestra vida»¹³⁰, el Seductor, nos ataca de dos modos: animándonos a saltarnos etapas y minando nuestra fe, nuestra confianza tanto en nosotros mismos como en Dios que tanto espera de nosotros. Y será el mismo Hijo de Dios, en la carne, quien restaure por obediencia lo que Adán, en su carne, deshizo: la comunión con Dios¹³¹.

Ya hemos visto que Ireneo tiene distintos modos de hablar sobre la imagen y semejanza¹³². Quedémonos ahora con que en el Verbo encarnado, Segundo Adán, se restablecerá la semejanza perdida haciendo visible la imagen, asegurando de algún modo, la unión con el Espíritu que en el Primer Adán era tan inicial y débil¹³³. Unión que seguirá creciendo en obediencia hasta alcanzar la imagen y semejanza plena del Cristo glorioso¹³⁴.

Ciertamente, esta situación de sometimiento al pecado y sus consecuencias no queda limitada a Adán y Eva, pues somos de su misma carne y en desobediencia nace todo ser humano¹³⁵. Del mismo modo que hablábamos antes de una libertad siempre aconsejada al bien por Dios, hemos de hablar ahora de una humanidad marcada siempre por la desobediencia. El paradigma es Caín que recibiendo el consejo de Dios, lo rechazó; no acomodó su voluntad con la de Dios y desobedeció¹³⁶. A la culpa heredada de Adán se añade la propia decisión.

Ahora bien, en estas condiciones, sigue siendo el libre albedrío de cada uno quien puede y debe decidir y elegir el bien y no el mal, la vida y no la muerte, la obediencia y no la desobediencia. Pero sabiendo que por nuestras solas fuerzas sería imposible salir de tal esclavitud se encarnó Cristo, «hecho mediador de Dios y de los hombres [1Tim 2,5]»¹³⁷ y a través de Él, de su carne gloriosa, recibiremos el don renovado del Espíritu¹³⁸.

¹³⁰ AH IV pr. 4.

¹³¹ Cf. AH V 2,1; 16,3; 17,1; 33,4.

¹³² Cf. Capítulo I.

¹³³ Cf. AH V 24,4.

¹³⁴ Cf. J. M. ARRÓNIZ, «El hombre “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26) en S. Ireneo», 291-295.

¹³⁵ Cf. AH V 21,3; *Ep* 18.

¹³⁶ Cf. AH III 23,4.

¹³⁷ AH V 17,1.

¹³⁸ Cf. AH III 17,4.

Desde siempre estuvimos llamados a vivir según el Espíritu Santo, en obediencia, para ir creciendo y madurando hasta alcanzar la medida de la plenitud en Cristo¹³⁹, el Hombre perfecto o espiritual. El pecado que Dios no quiso impedir para respetar la libertad humana —aunque lo previera y permitiera, como permitió que la ballena se tragase a Jonás¹⁴⁰—, es ahora motivo de mayor amor y agradecimiento a Dios, de forma que la docilidad a su gracia quiera ser mayor cada vez:

Esta ha sido la generosidad de Dios: que, ha permitido que el ser humano haya experimentado todo, y que conozca la muerte; que en seguida lo hiciera llegar a la resurrección de entre los muertos, a sabiendas de la experiencia por la cual ha sido liberado. De esta manera siempre deberá agradecer al Señor, una vez conseguida la incorrupción, y amarlo más, pues «más ama aquel a quien más se perdona» (Lc 7,42-43). (El hombre) conociéndose a sí mismo como débil y mortal [...] comprenda todo el poder de Dios que se ha manifestado en él mismo (hombre), a fin de que advierta cómo el mismo Dios le ha enseñado su propia grandeza. Porque la gloria del hombre es Dios. Y, a su vez, el ser humano es el recipiente de toda la obra de Dios, y de su poder y sabiduría. Así como el verdadero médico muestra serlo al curar a los enfermos, así también Dios se manifiesta a los hombres [...] Quien mantiene sin inflarse ni jactarse la verdadera gloria de las cosas creadas y de su Hacedor (el Dios omnipotente que a todas ha concedido la existencia), y permanece en su amor, sometido a él y en acción de gracias, recibirá de Dios una mayor gloria, y más aprovechará haciéndose semejante a aquel que por él ha muerto. Pues se hizo «semejante a la carne del pecado» (Rom 8,3) a fin de condenar el pecado y una vez condenado echarlo de la carne, para de esta manera hacer crecer en su semejanza al ser humano, llamándolo a ser imitador de Dios, sometiéndolo a la Ley que lo lleva a contemplar a Dios, y dándole la capacidad de captar al Padre¹⁴¹.

Si es ejerciendo nuestra libertad como vamos creciendo hacia esa comunión con Dios, es evidente que Él se fía de nosotros, de nuestro crecimiento; apuesta por nosotros sin dejar de acompañarnos. Por tanto, es de esperar que el hombre vaya aprendiendo a ejercer su libertad en una confianza creciente y esperanzada, tanto respecto a Dios que nunca lo deja de Su mano, cuanto de sí mismo, animado y sostenido por el Espíritu Santo, sin obstaculizar su obra¹⁴².

Porque la libertad que Dios da al hombre no implica sólo capacidad de elección sino también capacidad de dominar los propios actos, responsabilizándose de

¹³⁹ Cf. Ef 4,13.

¹⁴⁰ Cf. AH III 20,1; 23,1; IV 32,2; 37,7; 38,4; V 36,1.

¹⁴¹ AH III 20,2.

¹⁴² Cf. AH V 8,1; 10,2; 13,4.

ellos¹⁴³, lo que le asemeja a Dios y le capacita para llegar un día a la divinización en la carne. La parte divina viene dada desde el principio en ese permanente asesoramiento e invitación al bien que nos ofrece. La parte humana es responder en obediencia, participando del Espíritu que nos alienta:

La carne poseída por el Espíritu, olvidada de sí, asume la cualidad del Espíritu, haciéndose conforme al Verbo de Dios [...] Por eso dice: una vez vivimos sin el Espíritu celestial en la vejez de la carne, no obedeciendo a Dios; así ahora, recibiendo al Espíritu, caminemos en la novedad de la vida, obedeciendo a Dios. Y porque sin el Espíritu de Dios no podemos ser salvos, el Apóstol nos exhorta a conservar el Espíritu de Dios mediante la fe y la vida casta¹⁴⁴.

En definitiva, Ireneo no minimiza el pecado de Adán amparado en su imperfección inicial o estado de infancia. Fue desobediente y lo fue libremente, pudiendo haber obedecido. Lo que Ireneo salva es la motivación o raíz de tal pecado, que no nace de una malicia *natural* del hombre sino que viene de fuera.

4. Conclusiones

Para Ireneo, negar todo dualismo va más allá de la dimensión *ad extra*. Tampoco en Dios, *ad intra*, hay dualismo posible. Dios no crea primero y salva después¹⁴⁵, como acciones independientes o consecutivas. Dios crea al ser humano a imagen y semejanza del Verbo encarnado y glorioso, sin imponerle nada, para que por su propia libertad y voluntad —dones de Dios—, por amor, llegue a la plenitud que es la vida en el Espíritu. Según viva el ser humano tal camino de crecimiento, de su imperfección inicial a la perfección última participando de la vida de Dios, vivirá con mayor o menor fidelidad su vocación, el primer deseo de Dios sobre él. Pues el ser humano ha sido «modelado de cara a un crecimiento y una madurez [*plasmavit enim eum in augmentum et incrementum*], según la palabra de la Escritura»¹⁴⁶.

¹⁴³ Cf. AH IV 13,4; 16,4.

¹⁴⁴ AH V 9,3.

¹⁴⁵ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 95.

¹⁴⁶ AH IV 11, 2.

Si miramos la Historia y al ser humano como Ireneo los mira, difícilmente nos preguntaremos por qué Dios no hizo al hombre perfecto desde el principio. Sería incoherente y absurdo. Propio de quien *no-es-Dios*, de alguien «recién creado» es no querer igualarse con el Increado, con su Autor, con el Perfecto. Pero además, hay otra razón fundamental: Dios quiere que el hombre llegue al fin que El le propone tal como es, al ritmo paciente de la carne, sin saltarse etapas ni pretender medios que no le corresponden. Su grandeza no estriba en ser perfecto sino en ser capaz de perfección, lograda por el amor libre y obediente, dejándose transformar por el Espíritu.

En este proceso del hombre natural al hombre espiritual se juega la *historia salutis*. Ireneo hablará de alcanzar la inmortalidad, incorruptibilidad, participación, *visio Dei*, carne poseída por el Espíritu... todas expresiones que nos refieren a lo que más tarde se llamará «deificación», tomando diversos matices según autores¹⁴⁷. No es un crecimiento para adquirir perfección moral o aumento de virtud en uno mismo, sino que crecemos en la medida que nos acercamos a Dios, el Perfecto. Pasar de *sarx* a *pneuma* automáticamente es impensable: o la carne no sería tal o el Espíritu no habría sido acogido en libertad. Dios toma en serio de tal manera nuestra carne y el destino que nos prepara, que no puede realizarse verdaderamente sin tiempo de maduración y crecimiento, en un mutuo «acostumbramiento». La *plasis* humana —cuerpo y alma— es *sarx pneumatikós*, ya sea inmaduramente al inicio, ya sea en plenitud tras la Resurrección de Cristo.

Pero el hombre —la *sarx*— es capaz, incluso, de rechazar el don de Dios y desobedecerle, como de hecho ocurrió, por engaño de Satán, el seductor. Quisieron ser dioses antes que hombres y desobedecieron el mandato que Dios había dado para su bien. Experimentaron el bien de Dios y el mal del seductor. Así quiso Dios que fuera para que aprendieran en su propia carne a juzgar y discernir, a buscar el bien rehusando el mal, ya no por mandato de Dios sino por propia elección libre. Tras la desobediencia, el hombre continuará su crecimiento pues forma parte de su

¹⁴⁷ Cf. N. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford 2006) 1-15. 105-110; V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona 2009), especialmente 146-160.

naturaleza creatural, pero ahora marcado por la muerte y por la capacidad de asemejamiento mermada, dañada, herida.

Si acoger la salvación de Dios en nosotros —*salus carnis*— implica crecimiento, no puede ésta consistir en ser devueltos a un estado primordial paradisiaco sino en alcanzar la promesa a la que Dios nos destinó desde el principio. Es una salvación *teleiótica* y además, en comunión humano-divina. Por eso la libertad humana —en la carne— tendrá un papel decisivo. Si nos salvamos por nuestras propias fuerzas para progresar, inútil es la acción de Dios; si lo hace Dios sólo, sobra nuestra libertad y obediencia. ¿Cómo podrá darse entonces esta comunión que nos salve? La respuesta de Ireneo apunta con toda claridad a Cristo, Verbo encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre. Más aún, a la carne de Cristo, carne como la nuestra, ungida por el Espíritu hasta la glorificación final para nuestra salvación.

Capítulo **III**

JESUCRISTO, *HOMO DEI*, *CARO SALUTIS*: ÉL ES LA COMUNIÓN QUE NOS SALVA

Ipse per se hominem adunans Deo

(AH III 4,2)

Introducción

1. *Perceptrix et capax caro virtutis Dei*

- 1.1. LA VIDA PRESENTE EN LA CARNE
- 1.2. EUCARISTÍA
- 1.3. LA CARNE DE CRISTO

2. Carne de nuestra carne

- 2.1. LA MIXIS INICIAL
- 2.2. LA PLASMACIÓN CON SUS MANOS

3. ¿Quién sino el Verbo puede unir al hombre con Dios?

4. Conclusiones

Introducción

Al comenzar este estudio nos preguntábamos si podríamos concluir algún rasgo esencial a la humanidad de Cristo a partir de la antropología de Ireneo. Si Cristo se hizo verdaderamente hombre, ¿no tuvo que asumir los rasgos esenciales de este hombre? Concretamente, hemos fijado nuestra atención en el crecimiento como dinamismo propio de la carne, alentada por el Espíritu, tal como el Creador la ha dispuesto para alcanzar el fin que le es propio. Siguiendo nuestro razonamiento, si la humanidad de Cristo tiene alguna virtualidad salvífica, tendrá que pasar por su crecimiento.

Sin embargo, antes de hacer esta aplicación, conviene hacerse algunas preguntas: ¿Realmente podemos decir que la carne es perceptible de salvación, de acción del Espíritu? Si no lo fuera, ¿qué sentido tiene que el Verbo se haga carne para nuestra salvación? ¿O acaso la carne que Él tomó, siendo verdadera, no es carne como la nuestra? A estas preguntas dedicaremos los dos primeros puntos de este capítulo, siguiendo la argumentación del mismo Ireneo frente a sus contemporáneos.

Finalmente, una vez que constatamos el pecado y la desobediencia del hombre, ¿sigue adelante el plan salvador de Dios en Cristo?, ¿afecta el pecado de algún modo al proyecto salvador de Dios? ¿Por qué nos salva el Verbo y por qué de esta manera, como verdadero Dios y verdadero hombre? ¿De qué modo puede realizar Él el fin que nos es propio: la visión del Padre, la comunión íntima y plena con Él?, ¿juega algún papel su carne creciendo al ritmo del Espíritu?

1. *Perceptrix et capax caro virtutis Dei* (AH V 3,2)

¿Acaso la carne puede ser salvada, puede acoger a Dios? Es un tema importante al que Ireneo tuvo que hacer frente, pues «si la carne no pudiera ser salvada, el Verbo de Dios no se habría hecho carne»¹. En los capítulos anteriores hemos aludido a las reticencias gnósticas —y de algunos eclesiásticos²— ante la materia en general y ante la carne en particular. También hemos afirmado lo contrario que esto es a la sensibilidad y la teología de Ireneo. Ahora bien, la mirada amable a la carne y a la materia como elemento esencial al ser humano, creada y querida por Dios, no es suficiente para afirmar también su resurrección. En nuestro caso el tema es fundamental puesto que si la carne no es «capaz de salvación» o lo que es lo mismo, capaz de acoger el Espíritu de Dios, que es quien «nutre y hace crecer»³, difícilmente será agente de salvación. Ni siquiera si ésta carne es la de Cristo.

Ireneo coincide con los gnósticos⁴ al afirmar que sólo puede asumir el Señor lo que puede salvarse⁵, dando la vuelta al principio patrístico que después se haría clásico: «*Quod non est assumptum non est sanatum*»⁶. La conclusión es evidente: para los gnósticos, el Verbo no pudo asumir la carne ya que por naturaleza no es capaz de salvación. Ireneo, por el contrario, hará de su encarnación la clave de bóveda de toda la antropología y soteriología. Nuestra esperanza no se fundamenta en la fuerza de nuestra naturaleza sino en el poder amoroso de Dios⁷.

¹ AH V 14,1. El P. ORBE lo expresa con gran fuerza: «Sobra la Encarnación cuando no hay carne que deificar» («*Homo nuper factus*. En torno a San Ireneo AH IV 38,1»: *Gregorianum* 46 [1965] 481-544, aquí 543).

² Cf. A. ORBE, «Adversarios anónimos de la *Salus carnis*»: *Gregorianum* 60 (1979) 9-53; ID., «Definición del hombre en la teología del siglo II»: *Gregorianum* 48 (1967) 522-576; J. C. ALBY, «Un grano de trigo producirá diez mil espigas... El optimismo metafísico en la escatología de san Ireneo»: *Sapientia* 62 (2007) 5-21.

³ AH IV 38,3.

⁴ Cf. J. M. ARRÓNIZ, «La salvación de la carne en S. Ireneo»: *Scriptorium Victoriense* 12 (1965) 7-29. Aquí 13.

⁵ Cf. *Ibid.*, 22.

⁶ GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101 I 32 (SC 208,50): «Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado, pero lo que se une a Dios se salva». Axioma clásico que ya explicitó Orígenes: «El hombre no habría sido salvado todo entero si nuestro Salvador y Señor no hubiera asumido al hombre entero». Y que para algunos, estaría en la base de la argumentación ireneana (cf. T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del oriente cristiano* [Burgos 2004] 64).

⁷ Cf. AH II 29,2; V 2,3.

Ahora bien, la sola carne no salva⁸. De hecho, la sola carne para Ireneo no es nada, como tampoco es nada en el ser humano el alma sola o solo el Espíritu⁹. Tendríamos que decir, por tanto, que la sola carne de Cristo, por sí misma, tampoco salva, siguiendo la exégesis gnóstica de 1 Cor 15,50: «La carne y la sangre no pueden efectivamente heredar el reino de Dios»¹⁰. Ireneo critica fuertemente a quienes utilizan este texto para desechar la carne pues «ni han captado el sentido del Apóstol, ni han investigado la fuerza de las palabras»¹¹.

La iniciativa y la actividad siempre procede de Dios, del Espíritu. Lo propio del hombre, lo propio de la carne es recibir y acoger tal acción¹². Por eso no se trata de que la carne llegue a poseer el Espíritu, como un premio, por sí misma, sino que con su docilidad, el Espíritu vaya progresivamente haciéndola suya:

Ahora recibimos alguna parte de su Espíritu, para perfeccionar y preparar la incorrupción, acostumbándonos poco a poco a comprender y a portar a Dios. El Apóstol lo llamó prenda (es decir, parte de la gloria que Dios nos ha prometido) (Ef 1,13-14) [...] Por ello esta prenda, al habitar en nosotros, ya nos hace espirituales, y la mortalidad es absorbida por la inmortalidad (2 Cor 5,4) [...] Esto no nos sucede por la destrucción de la carne, sino por la comunión del Espíritu [...] Pues si la prenda, apoderándose del hombre mismo, ya le hace clamar: «¡Abbá, Padre!», ¿qué hará la gracia universal del Espíritu, que Dios otorgará a los hombres? Nos hará semejantes a él, y nos hará perfectos por la voluntad del Padre; pues éste ha hecho al hombre según la imagen y semejanza de Dios¹³.

Esto es importante porque en ningún momento entiende Ireneo que la naturaleza humana, la *sarx*, deba ser aniquilada. De hecho, cuando Ireneo habla de lo carnal como opuesto a lo espiritual, no deshecha la carne en sí, sino sus obras¹⁴. Elegir las obras del Espíritu es ir creciendo en su acción y realizando sus frutos¹⁵, lo que se opone a «ser carnal», es decir, vivir según «las obras de la carne», pero no a vivir *en* la carne. La razón central está en la voluntad creacional de Dios: nuestra carne es su Arte, su obra. Y lo sigue siendo incluso dañada por el pecado, pues la purificación no se debe a la carne en sí, sino a las obras, tal como se muestra en los

⁸ Cf. AH III 20,4.

⁹ Cf. AH V 9,1. Hemos tratado el tema en el Capítulo I.

¹⁰ Cf. AH V 9,1-4.

¹¹ AH V 13,2.

¹² Cf. AH IV 39,2; 11,2.

¹³ AH V 8,1. Cf. AH V 9,4.

¹⁴ Cf. AH V 10,2; 12,3.4.

¹⁵ Cf. AH V 11,1.

milagros de curaciones de Jesús¹⁶. Sin duda, una distinción fundamental que convendría recuperar:

Las obras de la carne [son las] hechas sin el Espíritu. Estas llevan a la muerte [...] «Pero estáis lavados y santificados, estáis justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios». ¿Y cuándo hemos llevado la imagen del que nació de la tierra? Cuando realizábamos las obras de la carne arriba descritas. ¿Y cuándo llevamos la imagen del que viene del cielo? Cuando, como él dice, «estáis lavados» y creéis «en su nombre», para recibir su Espíritu. No hemos lavado la substancia de nuestro cuerpo ni la imagen de nuestra creación, sino nuestro antiguo modo de actuar. Y así, en los mismos miembros por los que antes perecíamos, cuando realizábamos las obras corruptibles, en esos mismos miembros empezamos a vivir cuando realizamos las obras del Espíritu¹⁷.

Si el hombre no tiene que dejar de ser «*ánthropos*» para llegar a Dios¹⁸, tampoco la carne tiene que dejar de ser carne para llegar a ser en todo transformada por el Espíritu, lo mortal en inmortal, lo corruptible en incorruptible, la debilidad en fortaleza¹⁹. Si «su obra» se muestra en la *plasis* humana²⁰, imagen y semejanza suya, también se cumplirá en la carne su salvación (*Salus carnis*, no *Salus animae*²¹). Por eso Ireneo puede hablar del hombre espiritual o perfecto, del «hombre viviente», como aquel que participando de la carne, participa también del Espíritu y éste le guía²²:

Donde está el Espíritu del Padre, ahí se encuentra el hombre viviente [...] La carne poseída por el Espíritu, olvidada de sí, asume la cualidad del Espíritu, haciéndose conforme al Verbo de Dios [...] Por eso dice: una vez vivimos sin el Espíritu celestial en la vejez de la carne, no obedeciendo a Dios; así ahora, recibiendo al Espíritu, caminemos en la novedad de la vida, obedeciendo a Dios. Y porque sin el Espíritu de Dios no podemos ser salvos, el Apóstol nos exhorta a conservar el Espíritu de Dios²³.

Como dijimos al hablar del pecado²⁴, el hombre no pierde nunca totalmente el espíritu²⁵, pero sí la vitalidad del Espíritu que disfrutaba antes de la caída. Esa falta de vitalidad en el hombre es lo que conlleva su vejez²⁶, su deterioro, su

¹⁶ Cf. AH V 12,5.6; 15.

¹⁷ AH V 11,2.

¹⁸ Cf. AH V 12,2.

¹⁹ Cf. AH V 3,2; 10,2.

²⁰ Cf. AH V 15,2.

²¹ Cf. A. ORBE, «Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo»: *Gregorianum* 64 (1983) 199-241. Aquí, 218.

²² Cf. AH V 9,2.

²³ AH V 9,3.

²⁴ Cf. Capítulo II.

²⁵ Cf. AH V 12,2.

²⁶ Cf. J. FANTINO, «El hombre verdadero según San Ireneo»: *Estudios Trinitarios* 23-24 (1989-1990) 3-30. Aquí, 16-17.

estancamiento. Crecer no es envejecer, pues quien crece se allega a Dios y quien envejece muere²⁷. Con Cristo, en su carne, recupera el hombre la novedad²⁸ que le acrecienta si elige, de nuevo, la cercanía obediencia con Dios²⁹.

Ireneo expresa esta «activa pasividad» de dejarse hacer por el Espíritu con dos imágenes paulinas. Primeramente habla de toda carne como templo de Dios y une esta metáfora a la comparación joánica del Templo con el cuerpo de Cristo³⁰:

La carne plasmada es templo de Dios [...] Si alguno afirma que el templo de Dios, en el cual habita el Espíritu del Padre, y los miembros de Cristo no participan de la salvación, sino que están condenados a la perdición, ¿no dirá la más grande blasfemia? Porque nuestros cuerpos no resucitan en virtud de su propia naturaleza, sino por la virtud de Dios³¹.

Del mismo modo que el Espíritu habitaba en el Templo de Jerusalén, así moraba en el Cuerpo de Cristo. Y si nosotros somos miembros de su Cuerpo, también en nuestro cuerpo mora el Espíritu Santo³². Si nuestra carne no resucita, tampoco resucitará la carne de Cristo. Y esto sería tanto como decir que la carne unida al Verbo en esta vida, no será capaz de Dios en la gloria y por eso queda fuera de la incorrupción. No tiene sentido.

Por otro lado, con la imagen del injerto³³, Ireneo expresa simbólicamente cómo la comunión entre Dios y el hombre, entre el Espíritu y la carne no funde ni confunde las dos realidades, perdiéndose una en beneficio de otra. Tampoco es la suma de dos realidades ajenas yuxtapuestas, sino que la parte más débil queda siempre mejorada y crecida por la más fuerte, en la medida que se unen:

Y para que nosotros, dando gusto a la carne, no vayamos a rechazar injertarnos en el Espíritu, esto escribe: «Tú, que eres un olivo silvestre, has sido injertado en un olivo fértil para hacerte participar de sus abundantes frutos» (Rom 11,17.24). Pero si un olivo agreste, después de ser injertado, siguiese siendo agreste, «será cortado y echado al fuego» (Mt 7,19); en cambio si continúa injertado y se convierte en un buen olivo, se transforma en un árbol lleno de frutos, como los plantados en el huerto de un rey [...] De igual modo, quienes no producen frutos de justicia, sino que viven prisioneros de sus sentidos, si despiertan y reciben al Verbo de Dios como un injerto, retornan a su

²⁷ Cf. Col 3,10. AH V 12,4.6.

²⁸ Cf. AH IV 34,1; III 10,2.5; V 1,3; 16,1.

²⁹ Cf. IV 28,1; 37,4.

³⁰ 1Cor 3,16; Jn 2,19.21; 1Cor 6,13-15.

³¹ AH V 6,2.

³² Cf. A. ORBE, «San Ireneo y la primera Pascua del Salvador»: *Estudios Eclesiásticos* 44 (1969) 297-344. Aquí 303.

³³ Rm 11,17.24.

naturaleza primera, como fueron hechos a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26). Así como el olivo silvestre, cuando se le injerta, no pierde la substancia de su madera, sino que cambia la calidad de sus frutos y recibe otro nombre, pues ya no es olivo silvestre sino que se convierte y es olivo fértil; de modo semejante, el hombre que, injertado por la fe, recibe el Espíritu de Dios, no pierde la substancia de la carne; sin embargo, cambia la calidad del fruto de sus obras, y recibe otro nombre, para significar ese cambio en algo mejor: ya no es carne y sangre, sino que se le llama y es un hombre espiritual. Pero, así como el olivo silvestre, si no se le injerta, sigue siendo inútil para su Señor por su calidad salvaje, y «se le corta y echa en el fuego» (Mt 7,19) como a un árbol estéril; de igual modo, el hombre al que el Espíritu no se le injerta por la fe, sigue siendo lo que antes era, esto es, carne y sangre, que no puede poseer el Reino en herencia³⁴.

La imagen es muy clara. No dice Ireneo que la carne por sí sola se salve, pues de hecho, tan capaz es de corrupción como de incorrupción, de obediencia como de desobediencia³⁵. Sí dice que es *en* la carne donde Dios quiere cumplir su obra³⁶. Ser injertados en el Espíritu no es garantía automática de salvación pues siempre espera Dios nuestra libertad y crecimiento, don suyo, pero hace posible «que cambie la calidad»³⁷ de nuestro fruto sin perder la substancia humana que nos es propia. Por eso es tan importante distinguir las obras de la carne de la carne misma.

Y si la carne es capaz de Dios, capaz de dejarse poseer por el Espíritu en esta vida, ¿cuánto más no será capaz de recibir la vida eterna, la resurrección³⁸? Pues «¿qué otro fruto manifiesto del Espíritu invisible puede haber, sino hacer la carne madura y capaz de la incorrupción?»³⁹.

Ireneo aporta tres argumentos principales para esperar la resurrección de la carne: la vida presente que es carnal y, a la vez, va creciendo en dinamismo espiritual; la Eucaristía, donde creemos nutrirnos del Cuerpo y Sangre de Cristo, siendo pan y vino transformados verdaderamente por el Espíritu de Dios; y la carne misma de Cristo. Veamos brevemente cada argumento.

³⁴ AH V 10,1-2.

³⁵ Cf. AH V 12,1.

³⁶ Cf. AH V 14,1.

³⁷ AH V 10,2. Cf. AH V 11,1-2.

³⁸ Cf. AH V 2,3.

³⁹ AH V 12,4.

1.1. LA VIDA PRESENTE EN LA CARNE

En la mentalidad gnóstica Dios no puede dar la inmortalidad a la carne mortal porque el destino de cada cosa está marcado por su naturaleza. Para Ireneo, sin embargo, la voluntad de Dios está por encima de todas las cosas⁴⁰ y Él dispensa sus dones como quiere, incluyendo la salvación de la carne⁴¹, porque Dios así lo ha querido y si Él quiere, puede. Por tanto, si Dios quiere hacerlo y la carne es capaz de acogerlo⁴², es posible la *salus carnis*⁴³:

Desprecian el poder de Dios y no contemplan la verdad, quienes miran la debilidad de la carne sin contemplar también el poder de aquel que la resucita de entre los muertos (Heb 11,19). Si no da la vida a lo mortal ni la incorrupción a lo corruptible, entonces Dios deja de ser poderoso. Pero, que en todas estas cosas Dios manifiesta su poder, lo podemos descubrir en nuestro origen, pues Dios modeló al hombre del barro de la tierra (Gén 2,7) [...] Porque aquel que a los comienzos hizo que existiera lo que no existía, cuando él lo quiso, mucho más, según su voluntad, volverá de nuevo a restituir a la vida a aquéllos a quienes él se la ha dado. Se descubrirá que la carne es capaz de recibir el poder de Dios, así como al principio acogió su arte [*perceptrix et capax caro virtutis Dei, quae ab initio percepit artem Dei* – χωρητικὴ ἢ σὰρξ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, ἥτις τὴν ἀρχὴν ἀπεδέξατο τὴν τέχνην τοῦ Θεοῦ] [...] Porque si no, serían [los que lo niegan] como aquel que, teniendo en la mano una esponja llena de agua o una antorcha encendida, dijese que una esponja no es capaz de contener agua o una antorcha fuego [...] ¿Por qué la vida eterna no será capaz de vivificar la carne ya ejercitada y acostumbrada a llevar la vida? Que la carne participe de la vida verdadera, se muestra por la misma vida presente: pues vive en cuanto Dios quiere que viva. Y que Dios es poderoso para dar la vida, es evidente: pues nosotros vivimos porque Él nos ha concedido la vida. Y siendo Dios poderoso para dar la vida a su creatura, siendo capaz de vivificar la carne, ¿qué puede impedir que la carne pueda recibir la incorrupción, la cual no es sino una larga vida sin fin que Dios concede?⁴⁴

Una vez más, no se puede comprender el pensamiento de Ireneo sin apelar a la unidad: Creación y salvación no son dos momentos aislados ni paralelos. No podemos entender la Encarnación del Verbo sin la creación del hombre, «*plasma Dei*», modelado por el Verbo y el Espíritu. Quien es capaz de llevar en sí mismo la imagen y semejanza de Dios, su Arte, y va perfeccionándose en la medida que se ejercita conservándolo en esta vida, ¿por qué no va a seguir creciendo hasta Dios en la eternidad? En el fondo, negar la capacidad de la carne para acoger a Dios es la

⁴⁰ Cf. AH II 29,2.

⁴¹ Cf. AH V 21,3; 4,2; 5,1.

⁴² Cf. AH V 4,2; 5,1; 3,2.3.

⁴³ Cf. J. M. ARRÓNIZ, «La salvación de la carne en S. Ireneo», 16.

⁴⁴ AH V 3,2-3.

arrogancia desagradecida de quien cree que su vida viene de él⁴⁵, como si el agua de una esponja viniera de sí o el fuego de una tea hubiera prendido solo. Así, en Ireneo, los mártires son signos privilegiados de la acción del Espíritu en la carne aquí y ahora, por el público testimonio que dan del evangelio y por ser capaces de dar la vida libremente por ello⁴⁶.

Ahora bien, ¿cómo hará Dios posible que la carne sin dejar de ser carne, llegue a la inmortalidad, en comunión con el Espíritu y sin perder la libertad propia del ser humano? La respuesta de Ireneo es clara:

Es el Verbo de Dios quien les concede la resurrección, para la gloria de Dios Padre [Flp 2,11]. Este es quien transforma lo mortal en inmortal y a lo corruptible concede gratuitamente hacerse incorruptible [1 Cor 15,53], pues el poder de Dios se manifiesta en la debilidad [2 Cor 12,9]. Por eso no debemos presumir de tener la vida por nosotros mismos, pues esto sería levantarse contra Dios, con una mente ingrata. Al contrario, por la experiencia hemos de aprender que de su grandeza y no de nuestra naturaleza, recibimos como don el vivir para siempre. Así pues, ni vayamos alguna vez a privarnos de la gloria que de Dios procede, ni ignoremos lo que es nuestra naturaleza⁴⁷.

Estamos llamados a vivir sin privarnos de la gloria de Dios, sabiendo que es don suyo y él mismo nos capacita —por voluntad suya— para vivir así⁴⁸. Y ¿qué es vivir según su gloria? ¿No será tanto como dejar que su poder «absorba» nuestra debilidad por amor? ¿No será tanto como ser cada vez más dóciles al Espíritu en nuestra carne? Es el Verbo de Dios quien hace esto posible, quien nos abre el camino para crecer en la comunión con Dios debilitada y a la vez el Espíritu nos prepara para acoger al Hijo⁴⁹. Pero tampoco debemos ignorar cuál es nuestra naturaleza: no somos espíritu, sino carne, y en la carne estamos llamados a compartir la gloria de Dios⁵⁰. No sin ella. Sabiéndonos tan necesitados de la acción del Espíritu, como la masa de harina necesita el agua para llegar a ser pan⁵¹.

⁴⁵ Cf. AH V 4,1.

⁴⁶ Cf. AH V 9,2; IV 33,9; III 12,13;18,5. B. CZESZ, «San Ireneo y el montanismo»: *Anuario de Historia de la Iglesia* [=AHlg] 3 (1994) 81-93, aquí, 89-90; T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 113.

⁴⁷ AH V 2,3.

⁴⁸ Cf. AH III 20,2-3.

⁴⁹ Cf. AH IV 20,5.

⁵⁰ Cf. AH V 9,2.

⁵¹ Cf. AH III 17,2; 21,4.

1.2. EUCARISTÍA

En segundo lugar, Ireneo ve en la Eucaristía un signo claro y eficaz para quienes niegan o ponen en duda la *salus carnis*⁵². Materia es, al fin y al cabo, el pan y el vino, y lo ha dispuesto Dios para la salvación y crecimiento del hombre⁵³. Si no creemos que esa materia sencilla es capaz del don de Dios, ¿qué sentido tiene participar de ella?

Para nosotros concuerda lo que creemos y la Eucaristía y, a su vez, la Eucaristía da solidez a lo que creemos. Le ofrecemos lo que le pertenece y proclamamos de manera concorde la unión y comunidad entre la carne y el espíritu. Porque así como el pan brota de la tierra, una vez que se pronuncia sobre él la invocación [ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ] de Dios, ya no es pan común, sino que es la Eucaristía compuesta de dos elementos, terreno y celestial, de modo semejante también nuestros cuerpos, al participar de la eucaristía, ya no son corruptibles, sino que tienen la esperanza de resucitar para siempre⁵⁴.

Y si lo creemos, ¿cómo negar después la capacidad de la carne para ser transformada por el poder de Dios? La Eucaristía, además, es alimento que nos hace crecer, de modo que no sólo es signo de que la materia puede ser transformada por el Espíritu, sino también de que puede ser medio de transformación y crecimiento para otros, por la fuerza de ese mismo Espíritu:

Están enteramente locos quienes rechazan toda la Economía de Dios, al negar la salvación de la carne y despreciar su nuevo nacimiento, pues dicen que ella no es capaz de ser incorruptible. Pues si ésta no se salva, entonces ni el Señor nos redimió con su sangre, ni el cáliz de la Eucaristía es comunión con su sangre, ni el pan que partimos es comunión con su cuerpo (1Cor 10,16) [...] Pues él mismo confesó que el cáliz, que es una creatura, es su sangre (Lc 22,20; 1Cor 11,25), con el cual hace crecer nuestra sangre; y el pan, que es también una creatura, declaró que es su propio cuerpo (Lc 22,19; 1Cor 11,24), con el cual hace crecer nuestros cuerpos. En consecuencia, si el cáliz mezclado y el pan fabricado reciben la palabra de Dios para convertirse en Eucaristía de la sangre y el cuerpo de Cristo, y por medio de éstos crece y se desarrolla la carne de nuestro ser, ¿cómo pueden ellos negar que la carne sea capaz de recibir el don de Dios que es la vida eterna, ya que se ha nutrido con la sangre y el cuerpo de Cristo, y se ha convertido en miembro suyo? Cuando escribe el Apóstol en su Carta a los Efesios: «Somos miembros de su cuerpo» (Ef 5,30), de su carne y de sus huesos, no lo dice de algún hombre espiritual e invisible —pues un espíritu «no tiene carne ni huesos» (Lc 24,39)— sino de aquel ser que es verdadero hombre, que está formado por carne, huesos y nervios, el cual se nutre de la sangre del Señor y se desarrolla con el pan de su cuerpo⁵⁵.

⁵² Cf. AH IV 18,4-5. V 2,2.3.

⁵³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria II* (Madrid 1986) 55.

⁵⁴ AH IV 18,5.

⁵⁵ AH V 2, 2-3.

Desde esta perspectiva afirma de nuevo que «toda la Economía de Dios» pasa por la salvación de la carne, por su Humanidad⁵⁶, pues de no ser así, tampoco tendría sentido salvador la entrega del cuerpo y la sangre de Cristo o no sería verdadera su encarnación.

Curiosamente, Ireneo sitúa en la promesa eucarística de la Última cena, ligada al propio cuerpo glorioso de Cristo y a la bondad de la materia, la glorificación de lo creado. Si Jesús prometió volver a beber de nuevo con sus discípulos el fruto de la vida después de la Resurrección, es que resucitaremos en carne, «pues propio es de la carne y no del espíritu beber el vino de la vida»⁵⁷.

Del mismo modo que podría haber dado vino bueno en la boda de Caná sin contar con ningún agua y podía haber dado de comer a la multitud hambrienta sin aquellos pocos panes y peces, también podría salvarnos «sin partir de ninguna materia creada»⁵⁸, pero no quiso. Dios no necesita la carne ni la materia⁵⁹ pero ha querido que forme parte de su gloria y de la tierra prometida que nos espera tras la resurrección:

Esto es lo que recuerdan haber oído de Juan, el discípulo de Jesús, los presbíteros que lo conocieron, acerca de cómo el Señor les había instruido sobre aquellos tiempos: «Llegarán días en los cuales cada viña tendrá diez mil cepas, cada cepa diez mil ramas, cada rama diez mil racimos, cada racimo diez mil uvas, y cada uva exprimida producirá 25 medidas de vino. Y cuando uno de los santos corte un racimo, otro racimo le gritará: ¡Yo soy mejor racimo, cómeme y bendice por mí al Señor! De igual modo un grano de trigo producirá diez mil espigas, cada espiga a su vez diez mil granos y cada grano cinco libras de harina pura. Lo mismo sucederá con cada fruto, hierba y semilla, guardando cada uno la misma proporción. Y todos los animales que comen los alimentos de esta tierra, se harán mansos y vivirán en paz entre sí, enteramente sujetos al hombre»⁶⁰.

A pesar del rechazo gnóstico y de las posteriores críticas alejandrinas, para Ireneo las promesas proféticas se cumplirán en la materialidad creacional⁶¹, «la economía de la salvación se lleva a cabo con ayuda de la creación y para la creación, no a pesar de ella»⁶². El vigor y la abundancia material de esta tierra son

⁵⁶ Cf. AH III 17,4; IV pr; 20,2; V 14,3.

⁵⁷ Cf. AH V 33,2.

⁵⁸ AH III 11,5.

⁵⁹ Cf. AH IV 14,1.

⁶⁰ AH V 33, 3.

⁶¹ Cf. M. ARÓZTEGUI, «La creación en el culto según san Ireneo de Lyon»: *Teología y catequesis* 95 (2005) 175-197. Aquí 189.

⁶² J. J. AYÁN CALVO, *La promesa del Cosmos* (Madrid 2004) 59.

signo inequívoco de la bondad del Creador y de la bendición que de Él recibimos⁶³. También será en esa creación bendecida donde gozaremos de la comunión futura con Dios, del mismo modo que ahora comulgamos con el Cuerpo y la Sangre de Cristo a través del pan y el vino, primicias de la Creación⁶⁴. Por eso, cuanto más le entregamos, más recibimos de Él, multiplicado⁶⁵, llegando a la plenitud en la gloria del Padre.

1.3. LA CARNE DE CRISTO

En tercer lugar, el gran argumento para afirmar la salvación de la carne y su capacidad salvífica es la misma carne de Cristo, «entreverada de Espíritu»⁶⁶ desde el principio, desde su concepción en el seno de María. Curiosamente, Ireneo no lo refiere solo a los evangelios de la infancia sino también a dos textos del Antiguo Testamento⁶⁷ en que nos detenemos por la fuerza simbólica que tienen para nuestro tema:

[Los profetas] anunciaban que de la estirpe de David había de florecer Su cuerpo [*ex semine David florebit caro eius*] [de Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios], para que fuese, según la carne, hijo de David —que era hijo de Abrahán— en virtud de una larga cadena de generaciones y, según el Espíritu, Hijo de Dios, preexistente con el Padre, engendrado antes de la fundación del mundo, y aparecido, como hombre, al mundo entero en los últimos tiempos; Él es el Verbo de Dios que recapitula [*ἀνακεφαλαίωμα*] en sí todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (Ef 1,10)⁶⁸.

⁶³ Nada de lo creado es ajeno a Él y nada lo será en la gloria futura, del mismo modo que no pudo quedar la Creación ajena a la Encarnación de Cristo. Así lo expresa el capítulo 18 del Protoevangelio de Santiago, describiendo la expectación de todo lo creado en el momento en que el Verbo se va a encarnar: «Yo avanzaba, y he aquí que dejaba de avanzar. Y lanzaba mis miradas al aire, y veía el aire lleno de terror. Y las elevaba hacia el cielo, y lo veía inmóvil, y los pájaros detenidos. Y las bajé hacia la tierra, y vi una artesa, y obreros con las manos en ella, y los que estaban amasando no amasaban. Y los que llevaban la masa a su boca no la llevaban, sino que tenían los ojos puestos en la altura. Y unos carneros conducidos a pastar no marchaban, sino que permanecían quietos, y el pastor levantaba la mano para pegarles con la vara, y la mano quedaba suspensa en el vacío. Y contemplaba la corriente del río, y las bocas de los cabritos se mantenían a ras de agua y sin beber. Y, en un instante, todo volvió a su anterior movimiento y a su ordinario curso» (cit. por K. BERGER, *Jesús* [Santander 2009] 67).

⁶⁴ Cf. M. ARÓZTEGUI, «La creación en el culto según san Ireneo de Lyon», 191-197.

⁶⁵ Cf. AH IV 13,4.

⁶⁶ S. PUERTOS MARTÍNEZ – F. J. VILARIÑO RUIZ, «La acción del Espíritu Santo en la encarnación y el bautismo de Jesús según Ireneo de Lyon»: *Actas del XI Simposio de Teología Histórica* (Valencia 2002) 104-113. Aquí 104.

⁶⁷ Lc 1,35 y Mt 1,19-20 en AH III 21,4; V 1,3. Por otro lado, Is 11,1-10 y Lam 4,20 en AH III 9,3; 10,3; 17,1,3; V 33,4; *Ep* 9. 30. 71.

⁶⁸ *Ep* 30.

En la persona de Cristo se da de un modo totalmente nuevo y singular esta comunión de carne y Espíritu, de naturaleza humana y divina. La unión en dos naturalezas de Cristo, por así decirlo, es también cada ser humano: su principio — hombre carnal— y su fin —hombre espiritual—. El camino a recorrer entre ambos es toda la historia de salvación y es el mismo Cristo. No podemos entender la gloria a la que Dios nos llama sin contemplar este proceso en Él encarnado, sufriente y glorioso. Ireneo llama «flor» a Su cuerpo, a la carne de Cristo y, así señala que nació de María Virgen⁶⁹, bajo la acción del Espíritu Santo⁷⁰.

El segundo texto⁷¹ revela para Ireneo la necesidad de que Cristo fuera hombre y cómo su carne no puede entenderse sin el Espíritu:

La Escritura dice que Cristo, aun siendo Espíritu de Dios, debía hacerse hombre sometido al sufrimiento, y revela en cierto modo sorpresa y sobresalto ante la Pasión que debía sufrir Aquel a cuya sombra hemos dicho que íbamos a vivir. Sombra significa su cuerpo [*Umbram autem dicit corpus eius*], pues así como la sombra viene producida por un cuerpo, así el cuerpo de Cristo fue producido por su Espíritu [*Christi corpus a Spiritu eius factum est*] [...] Llama sombra al cuerpo de Cristo por haber venido a ser sombra de la gloria del Espíritu que velaba [*Forsitan et umbram corpus Christi nominavit, tanquam operimentum factum per spiritus gloriam et occultans eam*]. Con frecuencia, al paso del Señor, venían colocadas a lo largo de su camino personas afectadas de enfermedades varias; y todos aquellos a quienes alcanzaba su sombra eran salvos⁷².

El cuerpo de Cristo no sólo es «obra del Espíritu», sino también mediación para que todos los que se acercan a él reciban los beneficios de Dios, los frutos de su divinidad⁷³. Dicho de otro modo, Jesús recibió el Espíritu en su carne para poder recibirlo nosotros de Él en la nuestra⁷⁴. Y este proceso tuvo su culmen tras la

⁶⁹ Cf. *Ep* 59.

⁷⁰ Cf. *Ep* 71.

⁷¹ Lam 4,20. Texto muy presente en los Padres. Junto a Is 11,1-10, ambos textos «debían pertenecer a un grupo de *testimonia*», según S. PUERTOS MARTÍNEZ – F. J. VILARIÑO RUIZ, «La acción del Espíritu Santo en la encarnación y el bautismo de Jesús según Ireneo de Lyon», 104, nota 5.

⁷² *Ep* 71.

⁷³ Algunos críticos consideran que en Ireneo la expresión «Espíritu de Dios» se refiere a la divinidad de Cristo, pues era común en la época tomarlo como equivalente a la naturaleza divina. Por ejemplo A. ORBE, *Teología de San Ireneo I. Comentario al libro V del Adversus Haereses* (Madrid 1985), 84; J.A. ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970) 154. Otros prefieren asociarlo al Verbo preexistente, en consonancia con la línea de Ignacio de Antioquía, como hace M. SIMONETTI. Parece prudente mantener la posibilidad de ambos sentidos analizando el texto en cada caso (Cf. S. PUERTOS MARTÍNEZ – F. J. VILARIÑO RUIZ, «La acción del Espíritu Santo en la encarnación y el bautismo de Jesús según Ireneo de Lyon», 105, nota 11).

⁷⁴ Cf. *Ep* 53; AH III 17,1.

Resurrección, donde su carne no desaparece⁷⁵ ni se «convierte» en Espíritu divino puro, sino que se da en ella un cambio cualitativo, «abandonando la *qualitas carnis* por la *qualitas spiritus*»⁷⁶. Es decir, su carne es asimilada plenamente por el Espíritu⁷⁷, en comunión total⁷⁸.

En definitiva, la carne no sólo es capaz de salvación⁷⁹, sino que en Cristo, su carne gloriosa es causa de nuestra salvación. A la economía del Espíritu profético en el Antiguo Testamento, le sigue la economía del Espíritu de filiación en la carne del Hijo, que dará lugar a la visión del Padre. Por eso no es prescindible la carne gloriosa del Verbo en la Historia de Salvación⁸⁰.

Si realmente fue «completo en todo, como Verbo poderoso y hombre verdadero»⁸¹, nuestra carne es Su carne y nuestra humanidad la Suya y el Verbo de Dios llevará a cabo en sí mismo lo que será realidad después en cada uno de nosotros. Por eso, queda que nos preguntemos en qué medida podemos afirmar que Su carne es nuestra carne. De no ser así, Cristo recapitularía a Adán, pero no a toda la humanidad presente y futura. El tema es fundamental.

⁷⁵ Cf. AH V 7,1.

⁷⁶ A. ORBE, *Teología de San Ireneo I. Comentario al libro V del Adversus Haereses* (Madrid 1985) 369.

⁷⁷ «Aspectos de la asimilación lenta de la *sarx* por el *Pneuma* son: a) la substitución progresiva de las cualidades congénitas al plasma (mortalidad y corruptela) por las del Espíritu (inmortalidad e incorruptela); b) la *plasis*, también progresiva, del hombre a imagen y semejanza de Dios; c) el conocimiento, por experiencia, del bien y del mal, a la manera del Creador» (A. ORBE, «*Deus facit. Homo fit*. Un axioma de San Ireneo»: *Gregorianum* 69 [1988] 629-661, aquí 632).

⁷⁸ Cf. AH V 20,2.

⁷⁹ Cf. J. M. ARRÓNIZ, «La inmortalidad como deificación del hombre según S. Ireneo»: *Scriptorium Victoriense* 8 (1961) 262-287.

⁸⁰ Cf. A. ORBE, «Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo», 201-202. Prescindimos aquí del complejo problema del milenarismo presente en algunos pasajes de Ireneo. Lo decisivo, sea como fuere, es el convencimiento de que gozaremos del Padre en la carne, no sólo por «mediación de» la carne de Cristo, sino «en comunión con» la carne de Cristo, cf. J. C. ALBY, «Un grano de trigo producirá diez mil espigas... El optimismo metafísico en la escatología de san Ireneo», 14-15, 19-21.

⁸¹ AH V 1,1. Cf. *Ep* 53; AH III 18,1.

2. Carne de nuestra carne

Para Ireneo toda la obra salvadora de Cristo quedaría totalmente infundada si la carne asumida por Cristo no fuera nuestra misma carne⁸². Y de cara a nuestro tema, no podríamos dar ningún sentido salvífico al crecimiento en su humanidad. ¿Hay continuidad entre Adán, Cristo y el resto de la humanidad? El mismo Ireneo tuvo que dar cuenta de estas cuestiones frente a sus contemporáneos. Lo argumenta en dos puntos centrales: el nacimiento virginal de María y el fin propio de la encarnación del Verbo: salvar y elevar la carne recapitulándola en sí mismo⁸³. Al segundo argumento dedicaremos el siguiente apartado. Ahora nos centraremos en su nacimiento.

Dios había previsto y prometido por los profetas la venida en carne de su Hijo. De hecho, como Justino y Teófilo de Antioquía⁸⁴, Ireneo considera que es el Verbo quien se acercaba a los hombres en las teofanías del Antiguo Testamento⁸⁵ y así, en ellos como «en Abraham, el hombre había aprendido y se había acostumbrado a seguir al Verbo de Dios»⁸⁶. Incluso antes, en el Jardín, el Verbo paseaba con Adán y Eva preparando el momento de su venida en carne⁸⁷. Esta promesa inicial es el motor y fundamento de la encarnación; «por eso el parto de la virgen fue

⁸² Cf. AH V 14,3; III 16,8.

⁸³ Cf. AH III 21,20; 22,1; IV 38,1; V 14,1.2; 18,3; 19,1; 20,2... Ireneo expresa la acción salvadora de Cristo con distintos términos pero parece que el término «recapitulación» [ἀνακεφαλαίωσις] integra de un modo más significativo lo específico de la teología ireneana: el dinamismo, acostumbamiento, progreso o como nosotros estamos refiriendo, crecimiento. Recapitular es el modo que tiene Cristo de salvarnos, para que podamos llevar a buen fin el destino que Dios nos había preparado desde siempre. Y la recapitulación siempre está ligada a su propia persona, a su cuerpo, a su carne, a su humanidad. Cf. J. P. TOSAUS ABADÍA, *Cristo y el universo. Estudio lingüístico y temático de Ef 1,10b en Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon* (Salamanca 1995) 274-275; H. SCHLIER, *La carta a los Efesios* (Salamanca 1993) 83-84; N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Ireneo de Lyon: la idea de reparación en el contexto de recapitulación»: *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 3-42; J. M. ARRÓNIZ, «Categorías cristológicas en Ireneo de Lyon»: *Scriptorium Victoriense* 30 (1983) 196-202; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona 1969) 190-192; A. ORBE, «El hombre ideal en la teología de S. Ireneo»: *Gregorianum* 43 (1962) 449-491, aquí 477.

⁸⁴ G. AEBY, *Les missions divines: de Saint Justin a Origène* (Fribourg 1958). Dedicar un capítulo entero a Ireneo, 44-67. Aquí, 44.

⁸⁵ Cf. AH IV 5,1-5; 7,1-4; 9,2; 11,4; 20,1-21,3; 25,2.3.

⁸⁶ AH IV 5,4.

⁸⁷ Cf. *Ep* 12.

admirable, dando Dios este signo, sin que el hombre interviniese en la obra»⁸⁸. El nacimiento de Cristo no puede depender de la decisión y poder de los hombres⁸⁹:

Que este Cristo, que estaba junto al Padre, por ser el Verbo del Padre, haya debido encarnarse, hacerse hombre, someterse a la generación y al nacimiento de una Virgen y vivir entre los hombres, operando asimismo el Padre del Universo su encarnación, es lo que expresa Isaías: Pues el Señor mismo va a daros una señal [*signum*]; he aquí que una virgen concebirá y dará a luz a un hijo que llamaréis Emmanuel; comerá mantequilla y miel y antes de conocer o distinguir el mal, escoge el bien, porque antes que este niño conozca el bien o el mal, rechazará el mal para escoger el bien (Is 7,14-16). Indicó que nacería de una Virgen [*ex Virgine*]. Significó que sería verdadero hombre por el hecho de comer y por llamarle «el infante», y hasta por imponerle su nombre [*vere homo (erit) per (hoc) quod manducat manifestavit, et eo quod infantem dicit eum, verum etiam eo quod nomen imponitur ei*]. Ya que éste es un extravío aún del que ha nacido⁹⁰.

Aquí, además de unir la promesa profética y el signo, Ireneo aprovecha la imagen de Isaías para ilustrar un necesario crecimiento en el Emmanuel. No sólo físico, como infante, sino personal en sabiduría y discernimiento, en experiencia frente al bien y el mal y en sujeción a la ley humana, pues no nace como hombre perfecto y acabado sino como recién nacido.

Si recordamos el capítulo I, cuando Dios crea a Adán distingue dos momentos: la mezcla inicial o barro (tierra seca y *virtus* de Dios que lo humedece) y la plasmación de esa *mixis* por las Manos de Dios (el Verbo y el Espíritu). Pues bien, también en Cristo hay que atender los dos momentos.

2.1. LA *MIXIS* INICIAL

El origen virginal es común al primer y segundo Adán: uno de tierra virgen, otro de María virgen. Pero nuestro origen proviene de la mezcla de un hombre y una mujer. ¿Cómo afecta a nuestra igualdad con Cristo esta diferencia? En primer lugar, la identidad entre Adán y el resto de la humanidad es significada en Ireneo a partir de la genealogía de Lucas⁹¹ y la teología paulina. No hay duda de que somos descendencia de Adán, que compartimos su misma carne e incluso su mismo

⁸⁸ AH III 21,6.

⁸⁹ Cf. AH III 16,2-3; 19, 1-3; 21,1.5-10; IV 23,1.

⁹⁰ *Ep* 53.

⁹¹ Cf. AH III 22,3. De este modo, también la eficacia soteriológica de Cristo tendrá efecto en los antepasados, hasta Adán y hasta el mismo Dios. Cf. A. Orbe, «San Ireneo y la primera pascua del Salvador», 309; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* (Madrid 2007) 32.

pecado, como seres humanos⁹². La identidad en la materia originaria es indudable: «el Señor conoce nuestro barro, sabe de qué estamos hechos»⁹³.

Pero si en Cristo quería Dios renovar al primer Adán y recapitular todo lo creado, ¿por qué no tomó Dios barro para modelarlo de nuevo? «Para que no fuese hecha ninguna otra *plasis* diversa de aquélla, ni otro sujeto de Salud, sino la misma que debía ser recapitulada, conservando la semejanza»⁹⁴. Ireneo repite desde otro ángulo la misma idea: la humanidad no es algo tan deteriorado o roto que necesite ser desechado y vuelto a crear. En absoluto. La bondad creatural de Dios, su huella en nosotros es más fuerte que el pecado o la debilidad del barro. Por eso Cristo no quiso un *ánthropos* distinto del ya creado; no quiso asumir otra carne que la nuestra para hacerla suya y salvarla.

Desde aquí, la carne de María tiene un sentido profundo en el plan salvador de Dios⁹⁵. Nada más lejano a lo que proclaman los herejes para dar, supuestamente, mayor valor espiritual a Cristo, cuando dicen que «pasó por María como el agua por un tubo»⁹⁶ y su humanidad fue sólo aparente⁹⁷:

Yerran, pues, quienes afirman que él nada recibió de la Virgen: para arrancar la herencia de la carne, arrebatan también la semejanza. Porque si aquel primero tuvo su creación y su substancia de la tierra por mano y arte de Dios, pero Dios no hubiese hecho a éste de [ex] María, no se conservaría la semejanza en el ser hecho hombre según la imagen y la semejanza (Gén 1, 26) y el Hacedor se mostraría inconsecuente, no teniendo cómo manifestar su sabiduría. Lo mismo es afirmar que apareció como un hombre sin ser hombre, y decir que se hizo hombre sin tomar nada del hombre. Porque si no tomó del hombre la substancia de la carne, tampoco se hizo hombre ni Hijo del Hombre. *Y si no se hizo aquello mismo que nosotros somos, no hizo gran cosa el sufrimiento de su pasión [...]* De otro modo habría sido inútil su descenso a María. *¿Para qué descendía a ella, si nada debía tomar de ella? Y si nada hubiese tomado de María, no habría sido propio tomar alimento de la tierra [...]* Ni habría ayunado por cuarenta días y tenido hambre [...]; ni su discípulo Juan habría escrito diciendo de él: «Jesús fatigado del camino se sentó» (Jn 4,6); ni David habría preanunciado de él: «Ellos han añadido al dolor de mis heridas» (Sal 69[68],27); ni habría llorado por Lázaro (Jn 11,35); ni habría sudado gotas de sangre (Lc 22,44); ni habría dicho: «Mi alma está triste» (Mt 26,38), ni al abrir su costado habrían

⁹² Cf. AH III 23,2.

⁹³ Sal 103,14.

⁹⁴ AH III 21, 10.

⁹⁵ E. CONDE, «Los sentidos salvíficos: María como oyente en las fuentes patrísticas de los primeros siglos»: *Carthaginensia* 20 (2004) 35-56. Aquí, 37-38. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo* (Roma 1989) 319-330; Id., «La Virgen María abogada de la virgen Eva. En torno a san Ireneo, AH V 19,1»: *Gregorianum* 63 (1982) 453-506.

⁹⁶ AH III 11,3. Cf. AH III 16,1; V 1,2.

⁹⁷ Cf. AH III 19,1;21,2; IV 33,4.5.

salido sangre y agua (Jn 19,34). Todos estos son signos de una carne sacada de la tierra, la cual recapituló en sí, para salvar su propio plasma⁹⁸.

En María, tanto por su carne⁹⁹ como por su «cooperante disposición»¹⁰⁰, se «recapitula» también a Eva, a toda la humanidad¹⁰¹. Una indócil, la otra obediente; una causa de muerte, otra causa de salvación; una seducida y engañada, otra evangelizada; una para alejarse de Dios y otra para engendrarlo. De esta manera, no solo Cristo, nuevo Adán, verdadero Dios y hombre, nos regenera con su obediencia, sino que también cuenta con la respuesta libre y fiel del ser humano que acoge su Palabra como la acogió María, mostrando una vez más que nada hay entre Dios y el hombre que no requiera la participación libre de ambos. En María, la astucia del mal es vencida por la sencillez del bien¹⁰²:

Significando así la recirculación que hay de María a Eva, porque no se desataría de otro modo lo que está atado, sino siguiendo el modo inverso de la atadura [...] El nudo de la desobediencia de Eva se desató por la obediencia de María, pues lo que la virgen Eva ató por su incredulidad, la Virgen María lo desató por su fe¹⁰³.

En definitiva, la *mixis* inicial de barro en Adán es en cada ser humano la *mixis* de varón y mujer. ¿Y en Cristo? El Verbo en persona se mezcla con la humanidad virginal de María, con la fuerza del Espíritu Santo¹⁰⁴, pues de no ser así, no podríamos decir que es el Hijo de Dios quien se encarna. Estaríamos abocados a un adopcionismo¹⁰⁵, aunque fuera en el seno materno. Es decir, se requiere que previamente a la plasmación, el Verbo esté ya mezclado con la humanidad virginal de María, desde el principio¹⁰⁶, dando lugar a una *mixis* humano-divina. Con lo cual,

⁹⁸ AH III 22,1-2.

⁹⁹ Cf. AH III 21,10.

¹⁰⁰ AH III 21,7.

¹⁰¹ Cf. J. M. BOVER, «Un texto de san Pablo (Gál 4,4-5) interpretado por San Ireneo»: *Estudios Eclesiásticos* 17 (1943). Aquí 177.

¹⁰² Cf. AH V 19,1. Cf. E. ROMERO POSE, «Apuntes sobre el ministerio en San Ireneo»: *Seminarios* 53 (2007) 431-467. Curiosamente, realza la sencillez de Eva a pesar de su participación en la caída: «Nada se le acusará a quien actúa por simpleza y sin malicia, todo se le imputará a quien se deje conducir por la mentira. La primera Eva contrasta con la nueva Eva, María. En una y otra refulge —por ser ambas *plasis*, creación de Dios— la *sencillez*, aunque en la primera la inexperiencia le impedía la intelección literal, obvia, de la Palabra del Creador», *Ibid.*, 439.

¹⁰³ AH III 22,4.

¹⁰⁴ Cf. Lc 1,35.

¹⁰⁵ Cf. A. ORBE, «¿San Ireneo adopcionista? En torno a AH III 19,1»: *Gregorianum* 65 (1984) 5-52.

¹⁰⁶ Siglos después, podemos intuir la misma idea cuando afirma K. RAHNER: «En la encarnación el Logos crea asumiendo», ID., «Para una teología de la encarnación»: *Escritos de Teología IV* (Madrid 1964) 154.

bien podemos deducir que para Ireneo, hay ser humano a partir de esa mezcla inicial (barro y *virtus*) pues de lo contrario, la mezcla del Verbo se hubiera producido en otro momento. Aquí radica la verdadera Encarnación y desde aquí creo que se puede entender bien lo que más adelante se formulará dogmáticamente en diversos Concilios: la doble naturaleza de Cristo y su personalísima unión.

Esta mezcla personalísima del Verbo en el seno de María hace totalmente novedoso al segundo Adán sin discontinuidad alguna con el primero y con toda la humanidad. La novedad de Cristo es Él mismo en nuestra carne¹⁰⁷. No precisa desechar lo que ya existe para empezar otra humanidad nueva¹⁰⁸, del mismo modo que no puede ser «una la oveja perdida y otra la encontrada»¹⁰⁹: es la misma carne la que fue creada, asumida y vivificada para la vida eterna.

Ahora bien, si Jesús no heredó por generación de varón el pecado de Adán,¹¹⁰ ¿fue su carne como la nuestra?:

Habéis sido reconciliados en el cuerpo de su carne, dice, porque una carne justa reconcilió la carne retenida en el pecado, y la condujo a la amistad de Dios. Si, según esto, alguno dice que la carne del Señor es distinta de nuestra carne en cuanto aquella no pecó «ni se encontró dolo en su boca» (1Pe 2,22), y en cambio nosotros somos pecadores, dice bien. Pero si imaginase una distinta substancia de la carne del Señor, entonces en ella no tendría base el discurso de la reconciliación. Porque se reconcilia aquello que alguna vez estuvo enemistado. Pero si el Señor hubiese tomado carne de otra substancia, ya no se reconciliaría con Dios aquello que por la transgresión se había hecho enemigo. Pero ahora el Señor por su comunión con nosotros ha reconciliado al hombre con el Padre, reconciliándonos con él mediante el cuerpo de su carne (Col 1,22), y liberándonos con su sangre¹¹¹.

Para Ireneo, Cristo no pecó pero su carne se asemejó a una carne de pecado como la nuestra¹¹², pues lo que realmente es esencial para la salvación es que su carne no sea distinta «de otra substancia» que la nuestra. De este razonamiento sólo se puede deducir que en Ireneo el pecado no modifica la «substancia» del ser humano, sin que esto le reste gravedad. Quien salvara a los hombres tendría que

¹⁰⁷ Cf. AH IV 34,1.

¹⁰⁸ Cf. AH III 21,10.

¹⁰⁹ AH V 12,3.

¹¹⁰ Cf. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo* (Madrid 1997), 88.

¹¹¹ AH V 14,2-3.

¹¹² Cf. AH IV 2,7.

ser hombre como ellos; quien predicara a los humildes, sería humilde como ellos y la falta de pecado no mengua tal igualdad¹¹³. Más bien al contrario: lo muestra en su ser más genuino:

Porque todo plan de salvación en favor del hombre se hacía según el beneplácito del Padre, a fin de que Dios no quedase vencido ni se perdiese su obra de arte. Pues, si el hombre al que Dios había hecho para que viviese, al perder la vida herido por la serpiente que lo había corrompido ya no hubiese podido volver a la vida, sino que hubiese quedado enteramente abocado a la muerte, entonces Dios habría sido vencido, y la maldad de la serpiente habría triunfado sobre el designio de Dios¹¹⁴.

Tras el pecado, el ser humano estaba enfermo, caído, perdido, alejado de Dios, pero no perdió el sello de Dios en su carne. El bien es más fuerte que el mal, la Vida más que la muerte.

2.2. LA PLASMACIÓN CON SUS MANOS

El segundo momento creacional es la plasmación de Adán con las propias Manos de Dios¹¹⁵, expresando así la especial predilección de Dios por el hombre. Este momento, por tanto, también debe darse en cada ser humano y en la humanidad de Cristo.

Ireneo explica este punto a partir del ciego de nacimiento¹¹⁶ (Jn 9,3ss) cuando Jesús toma barro y mezclándolo con su saliva le cura. Al igual que hizo al comentar Gn 1,26, resalta aquí el hecho de que pudiendo haberle sanado con la palabra, como hizo con otros enfermos, esta vez quiso hacerlo con sus propias manos:

Para mostrar la mano de Dios, la misma que al principio creó al hombre [...] Aquello que el Verbo artífice había dejado de hacer en el vientre, lo completó en público, «para que en él se manifieste la acción de Dios» [...] No necesitamos ya otra mano fuera de aquella que plasmó al hombre, ni otro Padre, al saber que la mano de Dios nos plasmó al principio y nos plasma en el vientre de la madre [...] Pues, como el Verbo nos plasma en el vientre, el mismo Verbo remodeló los ojos del ciego de nacimiento. Así mostró que, siendo nuestro Plasmador en lo escondido, se manifestaba visiblemente a los seres humanos, a fin de enseñarles cómo antiguamente habían sido modelados en Adán, cómo éste había sido hecho, y qué mano lo había creado, mostrando el todo por la parte: pues el Señor que

¹¹³ Cf. A. ORBE, *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III* (Roma 1961) 517; ID., *En torno a la encarnación*, (Santiago de Compostela 1985) 99-100.

¹¹⁴ AH III 23,1.

¹¹⁵ Cf. AH IV pr; 5,1; 6,1. Ver lo que dijimos en el capítulo I.

¹¹⁶ Cf AH V 15-16.

había formado la vista, es el mismo que plasmó todo el hombre, obedeciendo a la voluntad del Padre¹¹⁷.

Es la misma Mano quien plasmó al primer Adán y quien plasma a cada ser humano personalmente. Cristo visibilizó lo que internamente se venía haciendo desde Adán en el seno materno¹¹⁸, dando vista al ciego en una nueva modelación de barro con su propia fuerza (al ungir los ojos con su saliva, recordando la humedad de la «*virtus*» de Dios, su espíritu). Es decir, no sólo está Dios en nuestro origen adánico, sino que está, de hecho y realmente, en cada ser humano que nace a la vida y Cristo, imagen visible del Padre, nos lo mostró al encarnarse. La corporalidad humana no puede quedar más bendecida ni elevada a mayor dignidad. Autores posteriores mantendrán una exégesis similar de este pasaje bíblico; a modo de ejemplo, por su belleza y plasticidad, transcribimos del *Symposion*:

¿Cómo podría la naturaleza en tan breve tiempo acabar obra tan difícil, cual es un nuevo ser, si Dios no pusiera en él su mano? ¿Quién coaguló la sustancia informe de los huesos? ¿Quién los unió de manera que los miembros flexibles puedan contraerse y dilatarse mediante los nervios, articulándose en las apófisis? ¿De qué dios vino la levadura que transformó el jugo inicial en emulsión sanguínea, el limo en carne delicada, sino del solo óptimo Obrero, que elabora la imagen más racional, y dotada de alma, de Sí propio, el hombre que somos nosotros, plasmándola y trabajándola como cera en la matriz, a partir de algunas gotas insignificantes de simiente? ¿Quién vela para impedir que el embrión sea sofocado con asfixia interna por los humores y el apretamiento de las paredes donde se aloja? Y ¿quién, luego de venido ya a luz el niño, tan débil y tierno todavía, le da robustez, fuerzas y formas convenientes, sino aquel soberano Artífice, Dios, como antes dije, que con su virtud creadora retoca y pone a punto sus ideas, a manera de quien diseña y pinta, para hacer imágenes de Cristo?¹¹⁹

Y cuando Jesús salva también redime, regenera y renueva lo viejo y caduco que hay en el hombre por el pecado. La ceguera de nacimiento se convierte en un expresivo símbolo de la lejanía de Dios, del ocultamiento del hombre frente a su Creador¹²⁰. Ante la desobediencia y transgresión, no hay castigo ni reproche sino perdón¹²¹; hay búsqueda para llevarnos cuidadosamente sobre sí y recobrar la relación perdida:

¹¹⁷ AH V 15, 2-3.

¹¹⁸ Cf. A. ORBE, *Antropología*, 81 y 84.

¹¹⁹ Cit. en *Ibid.*, 80.

¹²⁰ Cf. A. ORBE, «San Ireneo y el discurso de Nazaret (Lc 4,18s=Is 61,1s)»: *Scriptorium Victoriense* 17 (1970) 202-219. Aquí 218-219.

¹²¹ Cf. AH V 17,1.3.

[La mano de Dios] nos buscó en los últimos días, al mirarnos perdidos (Lc 19,10), para recobrar su oveja perdida y volverla a cargar sobre sus hombros, a fin de llevarla, lleno de alegría, de nuevo al rebaño [...] Y porque el hombre necesitaba el lavado de regeneración en la misma carne plasmada en Adán, después de que el Señor ungió sus ojos con el lodo, le dijo: «Ve a lavarte en Siloé» (Jn 9,7). De este modo le devolvió, al mismo tiempo, lo que le correspondía a la creación y al lavado de la regeneración. Por eso, una vez que se hubo lavado, «volvió a ver» (Jn 9,7), a fin de que al mismo tiempo conociera a su Creador, y reconociera al Señor que le dio la vida. La Escritura indica lo que había de suceder, cuando, habiéndose escondido Adán después de su desobediencia, al atardecer el Señor se acercó a él y lo llamó, preguntando: «¿Dónde estás?» (Gén 3,1). En los últimos tiempos el mismo Verbo de Dios vino a llamar al ser humano, para recordarle sus obras por las cuales se había escondido de Dios. Pues, así como entonces Dios buscó a Adán al atardecer para hablarle, así también en los últimos tiempos por medio de la misma voz lo visitó en busca de su raza¹²².

Formaba parte del plan de Dios manifestar visiblemente¹²³ la imagen que configura a todo hombre aunque Adán no hubiera pecado. Ningún otro podía revelar este misterio mejor que el mismo Verbo¹²⁴ que asumiendo la misma *plasis* se hizo él mismo semejante y así nos devolvió la capacidad de asemejamiento que había quedado tan debilitada por el pecado. No es de extrañar que esta semejanza con el Hijo haga al hombre «precioso para el Padre» pues ve ahora manifiesto lo que entonces plasmó oculto en el barro:

El Verbo de Dios se hizo hombre, haciéndose él mismo semejante al hombre y haciendo al hombre semejante a él a fin de que, por esa semejanza con el Hijo, el hombre se haga precioso para el Padre [*ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri*]. En los tiempos antiguos, en efecto, se decía que el hombre había sido hecho según la imagen de Dios; pero no se mostraba, pues aún era invisible el Verbo, a cuya imagen el hombre había sido hecho. Por tal motivo éste fácilmente perdió la semejanza. Mas cuando el Verbo de Dios se hizo carne (Jn 1,14), confirmó ambas cosas: mostró la imagen verdadera, haciéndose él mismo lo que era su imagen, y nos devolvió la semejanza y le dio firmeza, para hacer al hombre semejante al Padre invisible por medio del Verbo visible¹²⁵.

Si la creación de Dios hizo de cada ser humano «*opera autem Dei*»¹²⁶, la encarnación de Cristo lo convierte en «*pretiosus ad Patri*»¹²⁷, lo cura, lo lava y lo

¹²² AH V 15,2-4.

¹²³ Cf. AH III 9,1; 16,6; IV 6,5.6; 7,2; V 17,4.

¹²⁴ Cf. AH IV 33,4.

¹²⁵ AH V 16,2.

¹²⁶ AH V 15,2.

¹²⁷ «La expresión *pretiosus fieri*, en contraste con *pretiosus esse*, mira probablemente a los valentinianos. Según estos, el espiritual era precioso por naturaleza [...] Según Ireneo, el hombre se hace precioso ante Dios, con mérito, merced a su libertad» (A. ORBE, *Teología de San Ireneo II. Comentario al V libro del Adversus Haereses* [Madrid 1987] 91-92). Podríamos añadir que el hombre se hace gracias al asemejamiento de la carne del Verbo con nuestra carne para así asemejarnos nosotros a Él. Esta progresión también la mantiene ROUSSEAU en la traducción francesa: «l'homme devienne précieux aux yeux du Père» (ID., *Contre les Hérésies. Livre V*, t. II, Sch 153 (París 1969) 217.

embellece. Quien puede curar una parte, sanará todo el cuerpo. Desde esta clave interpreta también Ireneo el lavatorio de los pies a los discípulos en la Última Cena: «quien lavó los pies a sus discípulos, santificó y purificó todo su cuerpo»¹²⁸. Los discípulos recostados a la mesa se convierten en signo de toda la humanidad, antes y después que ellos; Jesús comienza por santificar los pies (lo último) para llegar hasta la cabeza y servir el banquete a todo el género humano¹²⁹.

Pues bien, también este segundo momento de plasmación es común a Adán y al resto de la humanidad. ¿Y al Verbo encarnado? El mismo Verbo, en cuanto Dios, «llevó a término la concepción de la Virgen»¹³⁰, por tanto, también en su encarnación tuvo un papel activo: él mismo «abriría puramente la matriz pura que regenera los hombres para Dios, la cual él mismo hizo pura»¹³¹. La carne de Cristo, desde el inicio *mezclada* en personal comunión con el Verbo, conlleva en sí, de un modo singular y único, la imagen que todo ser humano adquiere por el tacto del Hijo en la plasmación. También su humanidad adquiere la semejanza del Espíritu, «cuando reviste por fuera —como cualidad física— la claridad misma del Espíritu Santo, infundida por el Verbo a su carne»¹³². De este modo, en la carne de Cristo se une la imagen y la semejanza de un modo irrepetible y no por ello exento del necesario crecimiento humano. Ireneo lo expresa comparando la humanidad de Cristo con el arca recubierta por dentro y por fuera con el oro de la divinidad¹³³. Por eso podemos decir que «en la encarnación, las manos de Dios, las mismas que habían intervenido en la primera creación del ser humano, hacen que Jesús quede incorporado como hombre de la raza de Adán y pueda ser y llamarse el segundo Adán, en el cual inicia la segunda creación»¹³⁴.

¹²⁸ AH IV 22,1.

¹²⁹ Cf. A. ORBE, «San Ireneo y la primera Pascua del Salvador», 313-316.

¹³⁰ AH III 19,2.

¹³¹ AH IV 33,11.

¹³² A. ORBE, *Antropología*, 147-148.

¹³³ Cf. AH V 12,2. Se atribuye a Hipólito un fragmento que podría tener su autoría en Ireneo: «Así como el arca había sido recubierta por dentro y por fuera con oro puro, así también el cuerpo de Cristo era puro y resplandeciente. Estaba adornado por dentro con el Logos y custodiado por fuera con el Espíritu». Cit. por A. ORBE, *Ibid.*, 148, nota 82.

¹³⁴ C. I. GONZÁLEZ, «Creo en el Espíritu Santo: la confesión de san Ireneo»: *Revista Teológica Limense* 30 (1996) 22-47. Aquí 37.

Para Ireneo, Cristo es carne de nuestra carne, pues no hay más plasma que el de Adán que es el nuestro, obra de Dios. Y hasta tal punto asumió nuestra misma carne que él que no cometió pecado, se hizo carne de pecado por nosotros. En último término es la salvación misma quien requiere esta identidad substancial en la carne por dos motivos. Uno es que «si el Señor se hubiese hecho carne en otra Economía, y hubiese asumido la carne de otra substancia, no habría recapitulado en sí mismo al hombre, ni se podría decir que se hizo carne»¹³⁵; y por otro lado, «porque el enemigo no sería justamente vencido si el que lo venciese no fuese un hombre nacido de mujer»¹³⁶. Por tanto, parece adecuado poder aplicar los rasgos de la carne de Adán a la carne que el Verbo hace suya para nuestra salvación. Entre ellos, el crecimiento.

Ahora ya podemos preguntarnos cómo entiende Ireneo la salvación en Cristo. ¿Por qué Cristo nos salva al encarnarse?¹³⁷, ¿tiene alguna relevancia salvífica su humanidad?, ¿y su crecimiento?

3. ¿Quién si no el Verbo podría unir al hombre con Dios?

Hemos intentado mostrar cómo para Ireneo, sólo hay un único proyecto en Dios iniciado en la Creación con capacidad suficiente para ir desarrollándose y creciendo bajo la guía del Espíritu en la carne. Y, ¿quién más que el Hijo por quien fue creado y modelado el ser humano, puede llevar al hombre hasta Dios?¹³⁸ Eso sí, dado que *de hecho*, esta historia humana está atravesada por el pecado, tal salvación *teleiótica*¹³⁹, prevista por el Dios desde siempre, conllevará ahora la

¹³⁵ AH V 14,2.

¹³⁶ AH V 21,1.

¹³⁷ En realidad, es la pregunta que después san Anselmo volverá a plantear: *Cur Deus homo?*, ¿Por qué un Dios hombre? Es la conciencia clara del vínculo indisoluble entre cristología, antropología y soteriología.

¹³⁸ Cf. K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», 141. Según O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «contra lo que afirman Rahner y Balthasar, San Agustín no dice que cualquiera de las tres divinas personas podía haberse encarnado» (cf. *Cristología*, 390, nota 79). Más bien se debería a Pedro Lombardo haber introducido esta opinión a partir de Agustín.

¹³⁹ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 13-24. De hecho, él señala que los dos vocablos principales de Ireneo para hablar de salvación son el verbo *salvare* (σώζειν) con su sustantivo correspondiente y el término τελείωσις.

redención, la sanación —*salus*— del pecado. Dicho de otro modo más simple y esquemático, Dios no nos salva para perdonar nuestro pecado, sino que perdona nuestro pecado porque desde siempre quiso salvarnos, divinizarlos, compartir con nosotros su vida eterna.

Por eso es fundamental que Cristo sea verdadero Dios y verdadero hombre¹⁴⁰, ya que sólo Dios puede dar el Espíritu que perfecciona y solo un hombre puede asumir la vida humana en obediencia libre al proyecto de Dios. Para esto se encarnó Cristo¹⁴¹ y en esto consiste la salvación. Veamos primero cómo fundamenta Ireneo la verdadera humanidad y divinidad de Cristo, para contemplar después cómo en la unión plena de sus dos naturalezas se está dando ya la comunión perfecta que esperamos nosotros alcanzar con Dios.

A grandes rasgos, negaban la encarnación los que no aceptaban que Cristo asumiera la carne en verdad sino sólo aparentemente (docetas¹⁴²), quienes no admitían que su carne sea como la nuestra sino de «sustancia psíquica» (gnósticos¹⁴³) y quienes pensaban que fue un hombre como nosotros y por tanto no era Dios (ebionitas y judaizantes¹⁴⁴).

Su verdadera humanidad se fundamenta no sólo por su nacimiento virginal (que como hemos visto es señal tanto de verdadera humanidad cuanto de la divinidad de Cristo), sino también por su Pasión. Ireneo insiste en hacer del sufrimiento de Cristo una prueba de su verdadera humanidad, entre otras cosas porque muchos negaban que hubiera sido algo más que apariencia:

¹⁴⁰ Cf. AH V 18,3.

¹⁴¹ Ireneo lo expresa de distintos modos aunque siempre partiendo de aquí: se encarna por amor (AH III 4,2), para posibilitarnos un nuevo nacimiento (AH V 1,3), para luchar a nuestro favor (AH IV 24,1), para vencer a nuestro enemigo (AH IV 33,4), para recuperar la semejanza y darnos el crecimiento (AH V 1,1), para mezclarse con nosotros y hacernos hijos (AH III 19,1), para alcanzar la inmortalidad en comunión con Dios (AH V 14,3), para recapitular a toda criatura (AH III 22,1)...

¹⁴² Cf. AH III 18,6.

¹⁴³ Entre los gnósticos, de un modo u otro, se distingue en Cristo el que es enviado por el Padre, el que salva y el que padece en la economía (cf. AH III 16,1; 16,6.8; 17,4). Una vez más, el dualismo gnóstico queriendo dejar clara la incompatibilidad entre la divinidad y la indignidad de la materia y la carne.

¹⁴⁴ Cf. AH III 19,1; 16,2. A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I (Madrid 1976) 351-379; ID., «En torno a los ebionitas. Ireneo, AH IV 33,4»: *Augustinianum* 33 (1993) 315-337; ID., «La encarnación entre los valentinianos»: *Gregorianum* 53 (1972) 201-235.

Porque si no sufrió verdaderamente, no le debemos agradecer nada, pues a nada se reduce su pasión; y cuando nosotros comencemos a sufrir de verdad, parecerá que nos engaña cuando nos exhorta a poner también la otra mejilla (Lc 6,29; Mt 5,39), si es que él no sufrió primero en verdad; y así como habría mentido cuando hizo parecer a ellos lo que no era, también nos miente cuando nos exhorta a sobrellevar aquellas cosas que él no soportó¹⁴⁵.

Es decir, asumir la carne humana implica asumirla en su totalidad¹⁴⁶, especialmente en lo que tiene de más doloroso, de mayor lucha, pues también el hombre experimenta como mayor bien aquello por lo que es capaz de soportar libre y amorosamente el sufrimiento. Si en Cristo fue solo aparente, además de negar la verdad de su carne, se niega la verdad de su predicación y de su vida. Más aún: se niega la verdad de su amor por el género humano, puesto que nos habría mentido, algo que no es propio de Dios, sino del Seductor¹⁴⁷.

Y de poco serviría que la carne de Cristo fuera como la nuestra si sólo fuera un hombre más¹⁴⁸. En cuanto a su divinidad, la insistencia de Ireneo se cifra en asegurar la identidad entre el Hijo de Dios preexistente desde siempre¹⁴⁹, Cristo el Señor hecho carne, que vivió y sufrió entre nosotros y el Cristo glorioso que «vendrá de nuevo en la gloria del Padre para resucitar a toda carne»¹⁵⁰. Si la protología de Ireneo quiere mostrar que sólo hay un ser humano y sólo un Dios, al hablar de Cristo y su encarnación, también insiste en que es uno y el mismo. Cristo se mezcla con su creatura y se hace carne sin dejar de ser Dios. No hay un Verbo preexistente y un hombre Jesús independiente que se unen en un determinado momento, como vimos al hablar de su concepción virginal. Para Ireneo, Cristo es ya y siempre el Verbo encarnado, no solo el Verbo preexistente¹⁵¹.

Del mismo modo, Ireneo niega expresamente la doctrina gnóstica que sólo ve en Jesús el hijo de María, negando la divinidad como Hijo de Dios antes del Jordán o afirmando que el Hijo descendió sobre Jesús en ese instante y regresó al cielo antes

¹⁴⁵ AH III 18,6. Cf. AH III 16,9; 18,1.4.5.7.

¹⁴⁶ Cf. AH V 1,1.

¹⁴⁷ Cf. AH V 23,1; 24,1; 32,2.

¹⁴⁸ Cf. AH III 20,4.

¹⁴⁹ Cf. AH III 8,3; 11,2.8; 18,1; 19,2; IV 6,2.7; 20,3.

¹⁵⁰ AH III 16,6. Cf. AH III 9,2.3; 10,4; 11,3.7; 12,7; 16,1-5.9; 17,1.4; 18,3-5; IV 9,2; 11,4; 33,10.

¹⁵¹ «La originalidad de Ireneo sobre Justino consiste en que para Justino, Cristo es un título que corresponde al Verbo, mientras que Ireneo lo concreta al Verbo en cuanto encarnado» (J. M. ARRÓNIZ, «La salvación de la carne en S. Ireneo», 24, nota 65).

de la Pasión y muerte, para no sufrir¹⁵². Siendo Dios desde siempre, es el mismo antes y después de su bautismo. A diferencia de los valentinianos que enseñaban la unción de Jesús en cuanto Dios y en cuanto hombre, Ireneo afirma que cuando Jesús es ungido¹⁵³ es el Verbo encarnado quien recibe ese sello en su carne¹⁵⁴. No hay división.

Ireneo vio anunciada esta unidad inseparable de ambas naturalezas¹⁵⁵ por los profetas¹⁵⁶, mostrando la paradoja de rasgos y funciones aparentemente contrapuestas en Él:

Que es hombre sin belleza y pasible (Is 53,2-3), que se sentó sobre el pollino de una asna (Zac 9,9), que bebió hiel y vinagre (Sal 69,22), que fue despreciado del pueblo y que descendió hasta la muerte (Sal 22,7.16); pero también que es Señor santo y Consejero admirable (Is 9,5), hermoso a la vista (Sal 45,3), Dios fuerte (Is 9,5), que viene sobre las nubes como Juez de todos (Dan 7,13.26). Esto es lo que las Escrituras profetizan de él. En cuanto hombre, lo era para ser tentado; en cuanto Verbo, para ser glorificado; el Verbo se reposó para que pudiera ser tentado, deshonrado, crucificado y muerto, (1 Cor 15,53-54; 2 Cor 5,4), habitando en aquel hombre que vence y soporta (el sufrimiento) y se comporta como hombre de bien y resucita y es asumpto al cielo. Este es el Hijo de Dios, Señor nuestro, Verbo existente del Padre e Hijo del Hombre porque nació de (*ex*) la Virgen María; que tuvo su origen de los hombres pues ella misma era un ser humano (*άνθρωπος*); tuvo la generación en cuanto hombre, y así llegó a ser Hijo del Hombre¹⁵⁷.

¹⁵² Cf. AH III 17,4.

¹⁵³ No siempre liga Ireneo la presencia del Espíritu en Cristo con la unción del Jordán (cf. *Ep* 9, 47, 53) aunque en otros sitios alude explícitamente al bautismo y por tanto, podemos deducirlo (cf. AH III 9,3). Lo importante creo que es esta conciencia de que en la carne de Cristo se dio de un modo especialísimo la presencia operante del Espíritu, en una comunión plena. Tampoco entramos aquí en la llamada «unción cósmica» que el Hijo recibe del Padre como primogénito de la Creación para revertir después esa misma unción en todo el universo. Cf. S. PUERTOS MARTÍNEZ – F. J. VILARIÑO RUIZ, «La acción del Espíritu Santo en la encarnación y el bautismo de Jesús según Ireneo de Lyon», 107-110; A. ORBE, *La unción del Verbo*, 516-520; Id., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca 1988) 661-666; N. A. VÁZQUEZ NIETO, *La unción en la teología de San Ireneo de Lyon* (Tesina de Licenciatura U. P. Comillas, Madrid 2008).

¹⁵⁴ Cf. AH III 6,1; 9,3; 12,7; *Ep* 53. Hasta el siglo IV, el bautismo de Jesús fue considerado central. Ireneo, como Ignacio de Antioquía, Justino o Atanasio, no duda de la unción de la humanidad de Cristo (no de su divinidad) para poder llevar a cabo la misión encomendada por el Padre. Será después, por prevención antiarriana, cuando se reste importancia a este hecho para no caer en posibles adopcionismos. Cf. L. F. LADARIA, «Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arrianos I 47-50)»: J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (coord.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etchevarría* (Salamanca 2002) 469-479, aquí 470; A. ORBE, «El espíritu en el bautismo de Jesús (en torno a san Ireneo)»: *Gregorianum* 76 (1995) 663-699, aquí, 670.691; C. GRANADO, «Actividad del Espíritu Santo en la Historia de la Salvación según san Ireneo»: *Communio* 15 (1982) 27-45, aquí, 39; J. J. AYÁN CALVO, «La venida sin gloria del Espíritu. A propósito de la dificultad textual de *Diálogo* 49,7»: L. QUINTEIRO FIUZA – A. NOVO (ed.), *En camino hacia la gloria* (Santiago de Compostela 1999) 238-247, aquí 246.

¹⁵⁵ Cf. AH III 9,3; IV 33,2; V 1,1; 17,3; 18,3; *Ep* 9, 30, 35, 59.

¹⁵⁶ Cf. AH IV 33, 11-13.

¹⁵⁷ AH III 19, 2-3.

De nuevo es la Pasión un momento central para contemplar la verdad más profunda de Cristo: Dios salvándonos, el Hombre permaneciendo en la prueba y en el bien, soportando de un modo nuevo el sufrimiento en obediencia hasta la resurrección. Es decir, dejando que su carne sea poseída por el Espíritu pues por sí misma no hubiera sido capaz. No hubiera podido hacer ese camino de crecimiento.

Al recibir el Espíritu, su carne toma una especial fuerza para asemejarse en cuanto hombre¹⁵⁸ con Dios, visibilizada también en la capacidad para llevar a cabo su misión¹⁵⁹: evangelizar a los pobres y liberar a los esclavos del pecado¹⁶⁰. El mismo Espíritu que a lo largo del todo el Antiguo Testamento ha venido capacitando al ser humano¹⁶¹, se derramará sobre todo el género humano¹⁶² tal como anunciaron los profetas, para lograr «la unidad y comunión entre Dios y los hombres»¹⁶³. Pero primero tenía que descansar en Jesús:

Descendió [el Espíritu] sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre, para acostumbrarse a habitar con él en el género humano, a descansar en los hombres y a morar en la criatura de Dios, obrando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos de hombre viejo a nuevo en Cristo¹⁶⁴.

Es el mismo Espíritu que acompaña al ser humano desde la Creación, que ha guiado al pueblo de Israel, que pidió David, que ungió a Cristo y que descendió sobre los apóstoles en Pentecostés¹⁶⁵. También a nosotros, ese mismo Espíritu, como hizo en Él, nos irá asemejando y acrecentando hasta hacernos perfectos en Dios, tal como hace Él las cosas, aconsejándonos y atrayéndonos, nunca forzándonos:

Nosotros, los que hemos nacido recientemente, recibimos el crecimiento del que es perfecto y anterior a toda la creación (el Verbo), y el único bueno y excelente; y a semejanza de aquél, para obtener de él el don de la incorrupción, puesto que hemos sido predestinados a existir (Ef 1,11-12) cuando aún no existíamos [...] El es completo en todo, como Verbo poderoso y hombre verdadero [...] Y como de modo injusto dominaba sobre nosotros la apostasía, y siendo nosotros, por naturaleza, propiedad de Dios

¹⁵⁸ Cf. AH III 9,3.

¹⁵⁹ Cf. A. ORBE, «San Ireneo y el discurso de Nazaret (Lc 4,18s=Is 61,1s)»: *Scriptorium Victoriense*, 17 (1970) 5-33. Aquí 5-8.

¹⁶⁰ Cf. Is 61, 1-2. *Ep* 9.

¹⁶¹ Cf. AH IV 20,8.

¹⁶² Cf. AH III 10,4; 11,9; 12,1; 17,1.

¹⁶³ AH V 1,1.

¹⁶⁴ Cf. AH III 17,1.

¹⁶⁵ Cf. Joel 3,1; Mt 10,20; 28,19; AH III 17,2; 9,3; 10,4; 12,7; IV 31,1-3; V 1,1.

todopoderoso, nos enajenó [el Seductor] contra naturaleza y nos hizo sus discípulos; como el Dios Verbo es poderoso y no falla en la justicia, justamente se volvió contra esa apostasía, para redimir de ella lo que era suyo; no por la fuerza, como aquella había dominado nuestros inicios arrebatando insaciablemente lo que no era suyo; sino por persuasión, como convenía a un Dios que persuade y que no nos fuerza a recibir lo que él quiere; de modo que ni se destruyese lo que es justo ni se perdiese la antigua criatura de Dios [...] Dando su vida por la nuestra y su carne por nuestra carne [...] Así trajo a Dios a los hombres mediante el Espíritu y levantó a los hombres a Dios por medio de su propia carne¹⁶⁶.

Su acción no es solamente ejemplar o externa. Es más que eso¹⁶⁷: es iniciar en la humanidad de Cristo lo que él mismo hará extensible después a toda carne por el Espíritu¹⁶⁸, confiriendo los mismos efectos que tiene en él o abriendo las mismas posibilidades que se abren en Él de crecer hasta la perfección, hasta la comunión con Dios, cuando sea glorificado.

No sería extraño que nos preguntáramos qué necesidad había de ungir la carne de Cristo, Verbo encarnado, puesto que era Dios hecho hombre por nosotros. En realidad, estaríamos preguntando cristológicamente lo que ya preguntamos antropológicamente¹⁶⁹: ¿por qué Cristo no fue perfecto desde el principio en su carne? ¿Por qué tuvo que hacer un proceso humano de crecimiento para salvarnos? ¿Acaso no es ya suficientemente misterioso y grandioso que él se haya hecho uno de nosotros para hacernos como Él?

Es decir, en el fondo estamos pidiendo que *sólo* por hacerse humano el Verbo, ya lleve en su carne la imagen y semejanza plena que en nosotros sólo se dará en el lento madurar de la carne y el Espíritu. En el fondo estamos pidiendo que por su encarnación, casi físicamente, la carne del Verbo goce de todas las propiedades y virtudes de Dios y nos pueda hacer partícipes de ellas para nuestra salvación.

¹⁶⁶ AH V 1,1.

¹⁶⁷ Dimensión compartida por otros autores como Clemente Alejandrino, representante claro de una soteriología entendida como *paideia*. Sin embargo, a pesar de coincidir en la necesidad del proceso, del perfeccionamiento, de Cristo como pedagogo que guía y enseña... la dimensión de realización primera en la humanidad de Cristo como participación nuestra real y anticipada no es la comunión con el Logos como un germen divino o chispa puesta en el alma de estas teologías de corte alejandrino. Una vez más, el acento se pone en sitios diversos. Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *El pedagogo*, FuP 5 (Madrid 1994); *Stromata* I, FuP 7 (Madrid 1996); *Stromata* II-III, FuP 10 (Madrid 1998); R. TREVIJANO, *Patrología* (Madrid 1998) 152-154; W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México 1998). De hecho, Jaeger no cita a Ireneo ni una sola vez al estudiar la *paideia* en relación al cristianismo primitivo.

¹⁶⁸ Cf. AH III 9,3.

¹⁶⁹ Cf. Lo dicho en nuestro capítulo II.

Tal razonamiento no toma en serio el dinamismo creatural que Dios quiso dar a la carne. Es no tomar en serio la carne de Cristo como «verdadera carne». Es no tomar en serio la acción madurativa del Espíritu en la salvación, respetando nuestra libertad, la libertad humana de Jesús. Él tuvo que hacer su propio proceso madurativo bajo la acción del Espíritu recibido en el Jordán, pasando por el sufrimiento, el abandono de Dios y la muerte, hasta la resurrección. Sin automatismos, al ritmo de la carne, en la medida que se abría al Espíritu como ningún ser humano lo ha hecho jamás. El quicio de la Salvación está en Cristo, que no es sólo el Verbo eterno (preexistente) ni el Verbo encarnado (Jesús Niño creciendo) sino el Verbo encarnado maduro y lleno del Espíritu Santo que ha ido acostumbrando su carne a Dios, ha ido dejando transformar su carne humana en carne gloriosa, espiritual¹⁷⁰.

La unidad de acción trinitaria manifestada en la creación y en el cuidado permanente de la criatura, también se muestra, como era de esperar, en este proceso de perfeccionamiento y salvación¹⁷¹ que, como hemos dicho, es también redentor. Ireneo lo expresa bellamente cuando interpreta la parábola del Buen Samaritano¹⁷² viendo en Cristo a aquel que se acerca al hombre herido y lo deja en manos del Espíritu Santo, como buen posadero, para que le cure y le restablezca. Los dos denarios¹⁷³ se entregan como arras que llevan inscritas la imagen del Padre y del Hijo para que este hombre herido y debilitado, al reponerse con los cuidados de Cristo y del Espíritu, los multiplique y se los devuelva a su Señor en la imagen y semejanza recobradas y plenas. La comparación, más allá de la corrección de la exégesis, es sumamente plástica y honda para expresar cómo entiende Ireneo la salvación. Ésta pasa por la humanidad del Hijo que se acerca a la nuestra, herida en el camino de la vida, apaleada por la desobediencia del pecado

¹⁷⁰ M. Gesteira, hablando de la realidad nueva del cuerpo resucitado, ofrece un significativo juego de palabras: «Seremos “el mismo” o “la misma” persona que somos, pero no “lo mismo” (*Jesucristo, horizonte de esperanza I. Jesús de Nazaret, personaje histórico* [Madrid 2011] 250). Esta identidad personal que, sine embargo comporta una novedad esencial, también se aplica a la Carne de Cristo. ¿Por qué no aplicarlo al Espíritu Santo que se nos otorga, el mismo que ungió a los profetas, pero que después de habitar en Cristo actúa en nosotros con una cualidad totalmente nueva?

¹⁷¹ Cf. AH IV 20,5; V 36,2; III 6,1; 18,3; IV 4,2; 6,1.3.5; 7,4; 38,1.

¹⁷² Cf. AH III 17,3. A. ORBE, *El Espíritu en el bautismo de Jesús*, 679-680.

¹⁷³ Cf. AH IV 36,7

que nos deja desprovistos e indefensos. Pasa por los cuidados personales y pacientes del Espíritu en nuestra carne. Pasa por recordarnos sacramentalmente de quién venimos y a quién vamos: Dios Padre. Por eso puede unir en sí mismo «el fin con el principio»:

Este es su Verbo, nuestro Señor Jesucristo, el cual en los tiempos recientes se hizo hombre entre los hombres, para unir el fin con el principio, es decir, al hombre con Dios [*homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio, hoc est hominem Deo*]. Y por eso los profetas, que reciben del Verbo el carisma profético, anunciaron de antemano su venida en la carne, mediante la cual tuvo lugar la mezcla y comunión de Dios y del hombre según el beneplácito de Dios [*secundum carnem adventum, per quem commixtio et communio Dei et hominis secundum placitum Patris facta est*]¹⁷⁴.

Ireneo repetirá muchas veces que el fin de la Encarnación es la comunión¹⁷⁵ entre Dios y el hombre. En Cristo, la unión entre Dios y el hombre no es aparente ni temporal ni funcional: es estable, querida por Dios, definitiva. Por eso es una «mezcla y comunión» que ya nada ni nadie puede destruir. Ni tan siquiera el Seductor que consiguió engañar a Adán para que desobedeciendo, transgrediera. En Él se da una comunión perfecta de su divinidad con la humanidad. Habla de mezcla¹⁷⁶ [*commixtus-σύγκρασις*] para expresar esta unión que no se limita a una mera apariencia o yuxtaposición. Ciertamente, el término podría ser problemático si implicara fusión, ya se aplique a la persona de Cristo en sus dos naturalezas, ya se aplique a la comunión entre Dios y los hombres, como vimos en el capítulo I¹⁷⁷. En Cristo, el concepto estoico «*krásis*» o «*míxis*» que puede estar en la base, significa igualmente un intercambio entre los dos componentes que no sólo no pierden sus cualidades más específicas sino que además predomina el más noble¹⁷⁸.

Por eso, «por medio de la carne de Cristo»¹⁷⁹ se nos otorga la salvación de un modo firme y verdadero, irrevocable, pero no por la carne en sí misma, sino en la

¹⁷⁴ AH IV 20,4.

¹⁷⁵ Cf. AH III 4,2; 16,6.8; 19,1; 20,1.2; 22,3; IV 13,1.3.4; 14,1.2; 17,6; V 1,3; 2,1; 14,2.3; 20,2; 27,2...

¹⁷⁶ Cf. AH III 16,6; 9,3; 19,1.2; V pr; 1,3.

¹⁷⁷ Cf. página 31, nota 60.

¹⁷⁸ Cf. A. ORBE, «El hombre ideal en la teología de San Ireneo», 478; J. M. ARRÓNIZ, «Categorías cristológicas en Ireneo de Lyon», 198; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 36.

¹⁷⁹ Cf. AH V 1,1.

medida que consiente a la comunión con el Espíritu¹⁸⁰. Y al recibir el don de esta comunión, se nos posibilita hacer realidad lo que nosotros solos no podíamos hacer: dejar que el Espíritu asuma nuestra carne, que la haga suya sin dejar de ser lo que es para poder llegar ante el Padre, para ser deificados finalmente. No sólo le veremos en carne y no como almas inmortales o espíritus puros, sino que además la Vida divina la recibiremos también «carnalmente», sin necesidad ya de mediación alguna del alma¹⁸¹.

El mismo Verbo de Dios por el que fuimos creados, se hizo «Hijo del Hombre a fin de que el hombre se hiciera hijo de Dios (Jn 1,12)»¹⁸². Con distintas expresiones Ireneo inicia la teología del intercambio que tanta repercusión tendrá en los Padres¹⁸³. El término «intercambio» puede ser confuso si nos hace pensar en un movimiento automático y en igualdad de condiciones. En Dios no hay cambio ni crecimiento ni puede mudarse su naturaleza divina por asumir la humana; el hombre por su parte no puede «hacerse» a sí mismo algo distinto de lo que es. Sólo puede «ser hecho» o «dejarse hacer» por Dios y de ese modo ir adquiriendo en la carne las cualidades propias del Espíritu¹⁸⁴, es decir, adquiriendo la plena semejanza con la imagen. Al hacerse Dios lo que nosotros somos desciende a su criatura para que ésta se eleve, pero el sujeto de la acción, por así decirlo, sigue

¹⁸⁰ Así evita Ireneo, a mi modo de ver, caer en lo que A. Harnack y F. Loofs llamaron «teoría física de la redención», a propósito de Atanasio: B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único mediador I* (Salamanca 1990) 231.

¹⁸¹ «Frente al axioma bíblico *Nemo videbit Deum et vivet*, enseña Ireneo lo contrario: *Caro videbit Deum ut vivat*» (A. ORBE, «Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo», 227). Cf. O. LÓPEZ MÍGUEZ, La visión del Verbo en Moisés según san Ireneo. Para la exégesis prenicena de Ex 33,20 (Tesina de licenciatura-SanDámaso Madrid 2006); K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios»: *Escritos de Teología II* (Madrid, 31968) 56.

¹⁸² AH III 10,2.

¹⁸³ Cf. AH III 10,2; 16,3; 19,1; 20,2; IV 20,4; 33,4; V 1,1; 16,12; 36,3; *Ep* 31. Curiosamente, a pesar de la centralidad de este pensamiento en la teología ireneana, ha quedado ligado a san Atanasio (por ejemplo CTI, *Teología-Cristología-Antropología I E 4* en *Documentos 1969-1996*, 254). L. F. LADARIA sí afirma que fue Ireneo el primero en formular tal principio, cf. «El Logos encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación»: *Declaración «Dominus Iesus»*. *Documentos, comentarios y estudios* (Madrid 2002) 89-105, aquí, 99, nota 20. También T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del oriente cristiano* (Burgos 2004) 409 y B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993) 100.

¹⁸⁴ Cf. AH IV 4,1.

siendo Dios que asume lo nuestro de tal manera que lo hace suyo, nos «lleva» hasta Él. Podríamos decir que Dios «desciende elevando»¹⁸⁵.

Todo hombre ha de asemejarse con Cristo de tal manera que, por su carne gloriosa, también la carne humana llegue a Dios. Pero éste asemejamiento se inicia en Cristo encarnado, no en el hombre. En la humanidad de Cristo se adquiere tanto la imagen de Dios (por unión personal y única con el Verbo, hipostática) como la semejanza (por la unción del Espíritu Santo). De distintas maneras lo nombra Ireneo¹⁸⁶, pero siempre aludiendo a este principio dinámico que por el Espíritu se otorga a Cristo en su carne para completar la unión personalísima de humanidad y divinidad para salvación nuestra. No es suficiente, por decir así, la comunión *Logos-sárx*, sino que se requiere también llegar al *Pneuma-sárx* en el *Logos*¹⁸⁷; o dicho de otro modo, necesitamos aprender a conjugar adecuadamente la acción de Cristo y del Espíritu en la economía divina para no distorsionar o perder parte de la acción de Dios en nosotros, en la Creación y en la Historia. Además, la sola mediación del Verbo eterno no deifica al hombre; se requiere la mediación de su carne, donde el Espíritu Santo inicia el camino que todo *ánthropos* ha de hacer¹⁸⁸. Sin el Espíritu Santo nos sería imposible asemejarnos al Hijo y por tanto, acercarnos a Dios¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 203.

¹⁸⁶ *Qualitas Spiritus* (AH V 9,3), *munus adoptionis* (AH III 19,1); *filiorum adoptio* (AH III 19,1).

¹⁸⁷ Cf. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, 172.240. K. RAHNER afirma: «Toda teología católica sabe que de la unión hipostática de la humanidad de Cristo con el Logos tiene que seguirse necesariamente una deificación *interior* de dicha humanidad. La cual, aún siendo la consecuencia moral y ontológicamente necesaria de la unión hipostática, «resulta» de ella, es distinta de ella, es la que santifica y deifica «en sí misma» la humanidad de Cristo y —aunque en una medida e intimidad no dadas fuera de ella— es justamente eso que está destinado a comunicarse a cada hombre en tanto gracia justificante» («Para una teología de la encarnación», 147, nota 2). Quizá en este párrafo no tuvo en cuenta que esa acción santificante y deificadora pasa también por la acción explícita del Espíritu.

¹⁸⁸ Es impresionante la intuición tan acertada de Ireneo en un estadio tan inicial de la teología y el desarrollo dogmático. Así queda recogido en el desarrollo histórico de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (=CTI), *Cuestiones selectas sobre Dios redentor* (1994), III 6: C. POZO, Documentos (1969-1996) (Madrid 1998) 523.

¹⁸⁹ Cf. AH IV 39,2. S. PUERTOS MARTÍNEZ-F.J. VILARIÑO RUIZ, «Pneumatología histórico-salvífica en Justino e Ireneo»: *El espíritu, memoria y testimonio de Cristo: a propósito de la Tertio Millennio Adveniente: actas del IX Simposio de Teología Histórica* (Valencia 1997) 311-315.

Por tanto, si la salvación humana consiste en llegar a unir lo más distante, como es el barro y el Espíritu¹⁹⁰, no es de extrañar que el Salvador sea justamente eso, la comunión plena del hombre y Dios, que salve al hombre en la medida que se deje adentrar en esa plena comunión con él:

[El Señor] hizo retornar y volvió a unir [*adunivit* – ἤνωσεν] al hombre con Dios. Pues si el hombre no hubiese vencido al enemigo del hombre, el enemigo no habría sido vencido justamente. Y también si Dios no hubiese donado la salvación, no la tendríamos con seguridad. Y si el hombre no hubiese sido unido [*counitus* – συνηώθη] a Dios, no podría haber participado de la incorrupción. Convenía, pues, que el Mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5) por su propia familiaridad [οἰκειότητος] con ambos, los condujese a la amistad y concordia mutuas, para que Dios asumiese al hombre y el hombre se entregase a Dios [*Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo*]. ¿Pues de qué manera podíamos ser partícipes de su filiación (Gal 4,5) si no la recibiésemos por medio del Hijo por la comunión [*communio* – κοινωνία] con él, si él, su Verbo, no hubiese entrado en comunión con nosotros haciéndose carne (Jn 1,14)? [*communicasset nobis caro factum* – εἰ μὴ ὁ Λόγος αὐτοῦ ἐκοινωνήσεν ἡμῖν σὰρξ]. Por eso pasó a través de todas la edades, para restituir a todos la comunión [*Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad Deum communionem* - Διὸ καὶ διὰ πάσης ἤλθεν ἡλικίας, τοῖς πᾶσιν ἀποκαταστήσας τὴν πρὸς τὸν Θεὸν κοινωνίαν]¹⁹¹.

Esa «familiaridad» o «parentesco»¹⁹² es otro modo de referirse a la salvación, dada de modo singular en la misma persona del Verbo encarnado. Si no se da en Cristo esta comunión verdadera de su humanidad y divinidad, no hay salvación; si no se da entre el hombre y Dios, tampoco será este salvado¹⁹³. El hecho mismo de que algunos comentaristas duden en qué momentos se está refiriendo a la unidad «personal» de carne y divinidad en Cristo y cuando se está refiriendo a la humanidad con Dios, ya es señal significativa de lo implicada que está una en otra¹⁹⁴.

El mayor fruto de esta comunión obrada en Cristo es recibir la filiación divina¹⁹⁵ o participar de ella, en la medida que el hombre «lleva, acoge [χωροῦντος] y abraza al Hijo de Dios»¹⁹⁶. Más allá de las variantes en la crítica

¹⁹⁰ Cf. AH V 13,3.

¹⁹¹ AH III 18,7. Cf. AH III 4,2; V 14,2; Ep 6; 31; 40.

¹⁹² «Parenté» es la traducción de ROUSSEAU, con lo que implica de consanguineidad y de una cercanía física que es algo más que familiaridad, tal como traducen J. I. GONZÁLEZ FAUS y C. I. GONZÁLEZ.

¹⁹³ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 209.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 209. 28-30.

¹⁹⁵ Cf. AH III 18,7; 19,1; 20,2.

¹⁹⁶ AH III 16,3. Curiosamente, es esta imagen del abrazo, extendiendo los brazos, la que aparece en Ep 34 al hablar de la Cruz de Cristo y de la presencia «crucificada» del Verbo en toda la Creación,

textual, interesa significar el verbo «χωρεῖν» que se traduce en otros pasajes como «comuni3n»¹⁹⁷ o cercan3a¹⁹⁸, fin de la salvaci3n y medio para recibir la filiaci3n adoptiva¹⁹⁹. Es el Hijo de Dios al hacerse hombre quien nos gana la filiaci3n. El que era unig3nito se convierte en primog3nito al tomar una carne como la nuestra. As3, lo que era lejan3a se convierte ahora en familiaridad.

Para llevarlo a cabo, Cristo «pas3 a trav3s de todas las edades». Es decir, tuvo que ir creciendo y madurando en su humanidad para realizar como hombre lo que todo hombre est3 llamado a vivir:

Santific3 todas las edades al asumirlas en s3 a semejanza de ellos. Porque vino a salvar a todos: y digo a todos, es decir a cuantos por 3l renacen para Dios, sean beb3s, ni3os, adolescentes, j3venes o adultos. Por eso quiso pasar por todas las edades: para hacerse beb3 con los beb3s a fin de santificar a los beb3s; ni3o con los ni3os, a fin de santificar a los de su edad, d3ndoles ejemplo de piedad, y siendo para ellos modelo de justicia y obediencia; se hizo joven con los j3venes, para dar a los j3venes ejemplo y santificarlos para el Se3or; y creci3 con los adultos hasta la edad adulta, para ser el Maestro perfecto de todos, no s3lo mediante la ense3anza de la verdad, sino tambi3n asumiendo su edad para santificar tambi3n a los adultos y convertirse en ejemplo para ellos. En seguida asumi3 tambi3n la muerte, para ser «el primog3nito de los muertos, y tener el primado sobre todos» (Col 1,18), el iniciador de la vida (Hech 3,15), siendo el primero de todos y yendo adelante de ellos²⁰⁰.

Es m3s que maestro, porque no ense3a el camino «desde fuera» sino que lo asume, lo hace suyo, se hace a s3 mismo «camino» a recorrer²⁰¹. Lo que ense3a lo hace. Su «imperfecci3n inicial» o inmadurez en cuanto hombre no viene dada solamente por fidelidad a la carne asumida, sino porque el Verbo se encarna por el hombre y por tanto, tiene que acomodarse y adaptarse a su capacidad:

invisiblemente, imprimiendo su acci3n creadora en el cosmos. «El Hijo de Dios est3 en su creaci3n abrazando su largura, anchura, altura y profundidad (cf. Ef 3,18) para darle cohesi3n de norte a sur, de oriente a occidente» (J. J. AY3N CALVO, *La promesa del Cosmos*, 46). Y esta funci3n integradora del Verbo la ve Ireneo unida a la unci3n c3smica, por tanto, tambi3n ligada al Esp3ritu. Para ahondar en esta doctrina ireneana de la crucifixi3n c3smica, cf. A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecuci3n. Estudios valentinianos V* (Roma 1956) 213-241.

¹⁹⁷ Cf. AH III 19,1. De hecho, la teolog3a posterior se servir3 del t3rmino «περιχώρεσις» para describir la 3ntima comuni3n intratrinitaria, cf. J. I. GONZ3LEZ FAUS, *Carne de Dios*, 32.

¹⁹⁸ «¿C3mo llegar3 el hombre hasta Dios [3νθρωπος χωρήσει εἰς μὴ ὁ Θεός], si Dios no viene hasta el hombre [3χώρησεν εἰς 3νθρωπον]? [AH IV 33,4].

¹⁹⁹ B STUDER sintetiza as3 el n3cleo soteriol3gico de Ireneo: «el hombre, que por medio del Verbo ha sido formado a imagen de Dios y que en el Esp3ritu ha recibido la aptitud para hacerse totalmente semejante a Dios, alcanzar3 su cumplimiento una vez que se haya habituado a «llevar» a Dios y se haya hecho un hombre espiritual, cuando en el conocimiento del Hijo se haya convertido 3l mismo en hijo y participe de la inmortalidad de Dios» (cf. *Dios Salvador en los Padres*, 96).

²⁰⁰ AH II 22, 4.

²⁰¹ Cf. AH V 16,2.

Nuestro Dios en los últimos tiempos, para recapitular todas las cosas *en sí mismo*, vino a nosotros, no tal como podría mostrarse, sino como nosotros éramos capaces de mirarlo. Porque podía venir a nosotros en su gloria inexpressable, pero nosotros no hubiéramos resistido soportar la grandeza de su gloria. Por eso, como a niños, aquel que era el pan perfecto del Padre se nos dio a sí mismo como leche, cuando vino a nosotros como un hombre; a fin de que, nutriendo nuestra carne como de su pecho, mediante esa lactancia nos acostumbráramos a comer y beber al Verbo de Dios, hasta que fuésemos capaces de recibir dentro de nosotros el Pan de la inmortalidad, que es el Espíritu del Padre²⁰².

Esto implica que la misma encarnación es una realidad dinámica, progresiva, no acabada en el nacimiento de Cristo²⁰³. Orbe distingue cuatro fases en el proceso interno de Jesús: la más imperfecta hasta el bautismo en el Jordán, desde el Jordán a la pasión, durante la pasión y muerte y, finalmente, la resurrección²⁰⁴. Este dinamismo o carácter evolutivo del hombre pide que el Verbo se haga «niño con el hombre [*et propter hoc coinfantiatum est homini Verbum Dei, cum esset perfectus – συνενηπίασεν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τέλειος ὄν*], aunque él era perfecto, a fin de que de algún modo se hiciese capaz de recibirlo»²⁰⁵. Esta adaptación divina a la capacidad humana permite a Ireneo argumentar las dos venidas de Cristo: la primera en carne débil como la nuestra («leche» en el texto), la segunda en gloria para recapitular todo en Él («Pan de la inmortalidad»)²⁰⁶. Pero no son dos momentos separados ni paralelos sino más bien un movimiento salvador continuo y progresivo ya iniciado de algún modo en la Creación. El sujeto es el mismo: el Verbo. El modo de alimentarnos para nuestro crecimiento es el que cambia según nuestra capacidad, y siempre a través de nuestra carne pues de lo contrario dejaríamos de ser lo que somos: *ánthropos*. A la condición progresiva y creciente del hombre le corresponde la revelación o autocomunicación progresiva de Dios²⁰⁷.

²⁰² AH IV 38,1.

²⁰³ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 103; M. GESTEIRA, *Jesucristo, horizonte de esperanza I*, 149.

²⁰⁴ Cf. A. ORBE, «El hombre ideal en la teología de S. Ireneo», 463.

²⁰⁵ AH IV 38,2.

²⁰⁶ Cf. A. ORBE, «*Homo nuper factus*. En torno a San Ireneo AH IV 38,1», 522-534.

²⁰⁷ Cf. AH III 20,2; IV 13,3. J. M. ARRÓNIZ, «La inmortalidad como deificación del hombre en S. Ireneo», 266-267.

No se prescinde de la libertad humana, no se anula el papel del hombre en la historia de salvación. Por eso, no puede ser indiferente la respuesta de cada ser humano²⁰⁸. Nunca prescinde Dios de ella:

A todos aquellos que guardan su amor, les ofrece su comunión. Y la comunión con Dios es vida, luz y goce de todos sus bienes. En cambio, según su misma palabra, a todos aquellos que se separan de él, los condena a la separación que ellos mismos han elegido. La separación de Dios es muerte, renuncia a la luz, tinieblas. La separación de Dios es pérdida de todos los bienes divinos. Por eso, quienes por la apostasía han perdido esas cosas, malogrados todos los bienes, viven en el castigo. No que Dios por sí mismo haya planeado castigarlos, sino que a ellos se les echa encima el sufrimiento de haberse separado por sí mismos de todos los bienes. Mas los bienes divinos son eternos y no tienen fin, por eso también es sin fin su pérdida. Es como la luz, que no tiene fin; pero a quienes se ciegan a sí mismos o a quienes otros privan definitivamente de la luz, para siempre les falta el gozo de la luz: no es que la luz los castigue con la ceguera, sino que su misma ceguera les produce el sufrimiento²⁰⁹.

El texto es duro y más en el contexto de Ireneo, acostumbrados a un tono sumamente positivo y siempre esperanzador, donde el deseo salvador de Dios es siempre mayor que el pecado humano. Una vez que el Hijo de Dios se hace visible en la carne, se da a conocer en su luz, el ser humano tiene que elegir. El sufrimiento de la lejanía no es castigo de Dios sino consecuencia de la elección humana, en línea joánica²¹⁰. Si su humanidad y su crecimiento conlleva una íntima comunión con Dios y posibilita la nuestra, también nosotros estamos llamados a crecer con él, libres y obedientes hasta ser uno con Dios²¹¹.

Tampoco será indiferente para la salvación el modo en que Jesús vivió su libertad y su obediencia en carne mortal, pues «el Verbo del Padre [...] se encarnó en un hombre por el hombre y cumplió toda la Economía según su humanidad»²¹²:

Este mismo Verbo recibió todo el poder cuando se hizo carne (Jn 1,14) a fin de que, así como tiene el principado en los cielos como Verbo de Dios, así también lo tenga en la tierra [...] De esta manera la luz del Padre irrumpe en la carne de nuestro Señor, y de esa carne sus rayos se reflejan en nosotros, para que el ser humano, rodeado por la luz del Padre, se haga incorruptible²¹³.

²⁰⁸ Cf. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, 239-240.

²⁰⁹ AH V 27,2.

²¹⁰ Cf. 1 Jn 1,6-7.

²¹¹ Cf. AH V 36,3.

²¹² AH III 17,4 [Σαρκωθέντος ἐν ἀνθρώπῳ διὰ τὸν ἀνθρώπον ἡαί πᾶσαν τὴν κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν ἐκπληρώσαντος — *Incartrato in homine propter hominem, et omnem secundum hominem dispositionem implente*].

²¹³ AH IV 20,2.

Así se constituye el cuerpo humano de Cristo como consumación y plenitud del Primer Adán²¹⁴, y se irá visibilizando a medida que vaya creciendo y madurando en el Espíritu. Este perfeccionamiento sólo será pleno tras su Resurrección, en la carne gloriosa de Cristo²¹⁵ que confirmará, de algún modo, el proceso de crecimiento realizado hasta la perfecta unidad con el Verbo y gracias al Espíritu que le ha ido guiando y habitando. En su carne gloriosa podrá ver la luz de Dios la nuestra y hacerla suya²¹⁶. No antes, porque Cristo fue hombre verdadero y no el *Ánthropos Téleios* de los gnósticos.²¹⁷

En Cristo, de alguna manera²¹⁸, el hombre *ya* ha sido unido a Dios por Dios mismo, de ahí la seguridad de tal don. Y es el mismo hombre Cristo quien vence al enemigo que rompió esta unión. Restituye la comunión perdida, viviendo Él mismo la comunión en su propia carne y permitiendo la participación de todo ser humano en ella en la medida que dejemos al Espíritu abrazar nuestra carne²¹⁹, tal como en la carne de Cristo, el hombre abraza al Hijo de Dios²²⁰.

4. Conclusiones

Verdaderamente, para Ireneo la carne es capaz de salvación, capaz de dejarse transformar por el Espíritu de Dios. Por eso el ser humano puede llegar a ser más de lo que es y en tal crecimiento consiste su vocación. Si la carne estuviera condenada a ser sólo lo que es, imposible sería hablar de divinización o asemejamiento; imposible hablar de redención o liberación del pecado. Tampoco de encarnación de Cristo. Y tal capacidad Ireneo la justifica, básicamente, desde el poder de Dios: si Él lo quiere, es posible. Y esto se muestra en nuestra misma vida en carne y sin embargo, «vida». Se muestra en la Eucaristía que, además, nos nutre como Cuerpo y Sangre de Cristo. En ella no sólo el pan y el vino llegan a ser más de lo que son sino que nos ayudan a que

²¹⁴ Cf. *Ep* 32; AH V 13,3.

²¹⁵ Cf. AH IV 20,2; 33,4; V 6,1. A. ORBE, «El hombre ideal en la teología de San Ireneo», 467.

²¹⁶ Cf. AH V 13,3.

²¹⁷ Cf. A. ORBE, «*Homo nuper factus*. En torno a San Ireneo AH IV 38,1», 510.519; ID., «El hombre ideal en la teología de San Ireneo», 474-475.

²¹⁸ Cf. GS 22.

²¹⁹ Cf. AH V 13,4.

²²⁰ Cf. AH III 16,3.

nuestra vida también llegue a ser «más». Pero el gran motivo de esperanza y fe es la misma Carne de Cristo en Cristo mismo. A la vez, santificada y santificadora, mortal y donadora de inmortalidad por el Espíritu que la habita.

Si esto es así y podemos decir que la carne de Cristo es como la nuestra, ninguna duda puede quedarnos. ¿Cómo podría salvar en sí mismo algo no asumido?, ¿cómo recapitular en Él todo lo creado sin hacerse uno con el *ánthropos*? Por eso la Encarnación no es apariencia ni algo temporal o transitorio. Dios enteramente se está dando comprometido en esta comunión y *mezcla* del Verbo con lo humano, ya desde la materia primera, desde la *mixis* inicial, antes de ser plasmada en el vientre de María, como cada uno de nosotros. No hay adopcionismo posible ni docetismos varios. Y esto no sólo apoyados en la verdad de la humanidad de Cristo sino también en su divinidad plena y continua. En Cristo se contempla bien cómo cualquier movimiento extremo sobredimensionando una de sus naturalezas acaba distorsionando también la otra. Como si sólo pudiera ser plenamente hombre en la medida que es plenamente Dios y viceversa.

Por eso podemos intuir que la mayor singularidad de Cristo no está en su carne, humana como la nuestra, en todo semejante, haciéndose por nosotros pecado, él que no lo había cometido²²¹; quizá más bien esté en la personalísima comunión que en Él se da entre esta carne y su divinidad, entre el hombre y Dios. No hay yuxtaposición, no hay fusión de una en otra: hay comunión plena y por tanto, en plena libertad. En Él se da ya, personalmente, lo que Dios ha preparado para cada ser humano para toda la eternidad. Y el misterio está en que de esta manera, participamos ya nosotros, inicialmente de dicha comunión. Se da un intercambio realmente admirable.

El modo de realizarse tal unión está en la fuerza del Espíritu Santo. Ese mismo Espíritu llamado a hacer de cada ser humano, un hijo de Dios, por fiel y libre obediencia. Ese mismo Espíritu que modeló a Adán y a cada ser humano junto al Verbo. El mismo Espíritu que guía al género humano, que habló por los profetas, que habitó en Cristo como en su propia casa para poder, después, derramarse sobre nosotros en Pentecostés.

Si es así, ya sabemos que Dios ni fuerza ni actúa por su cuenta, ajeno a la voluntad humana. En Dios no hay inmediatez sino paciencia para que cada cual vaya

²²¹ Cf. 2 Cor 5,21.

madurando a su ritmo, creciendo en la medida que puede y quiere abrirse al Espíritu. Por eso, también la carne de Cristo tuvo que hacer su propio proceso de perfeccionamiento según el Espíritu y, a la vez, el Espíritu tuvo que ir acostumbrándose a su carne, preparando así lo que sería después en cada ser humano. Si en Cristo la apertura a la voluntad de Dios era plena, también la acción del Espíritu en Él pudo serlo; no encontró impedimento alguno. No encontró en él pecado.

La plena apertura de la carne humana al Espíritu de Dios es el hombre perfecto, para Ireneo. O dicho de otro modo, quien alcanza tal perfección es que ha ido creciendo hasta la plenitud a la que Dios nos llama desde siempre, porque ha dejado que el Espíritu vaya entreverando su carne en una sola cosa. ¿Cómo podría habernos salvado Cristo, hecho hombre por el hombre, si no hubiera cumplido en la carne el designio que Dios previó para toda carne? ¿Cómo podría Cristo iniciar en sí mismo lo que será nuestro final y meta si Él no hubiera hecho suyas las mismas leyes y medios que todos nosotros tenemos? Si Cristo, en cuanto hombre, se hubiera negado a hacer suya la voluntad del Padre —es decir, si no hubiera ido creciendo en el Espíritu—, no podríamos decir que su humanidad nos salva. Más aún: sin Él no podríamos nosotros crecer en el Espíritu y asemejarnos cada vez más, porque no habríamos contemplado la imagen que nos configura y a la que estamos llamados a asemejarnos.

Podríamos decir, entonces, que crecer nos salva, primeramente en la carne de Cristo y en segundo lugar, en la medida que nosotros nos dejamos acrecentar por su Espíritu, y lleguemos a ver a Dios. Nuestra carne vivirá en la carne gloriosa de quien nos salvó.

Capítulo **IV**

CARNE DE CRISTO, *SALUS IN COMPENDIUM*: CUANDO CRECER NOS SALVA

*Salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei;
Salutare autem quoniam Spiritus ...
Salus autem quoniam caro*
(AH III 10,3)

Introducción

- 1. Cristo *Homo perfectus*, nos perfecciona**
- 2. Cristo, *Caro salutis*, nuestra salvación**
- 3. Cristo, *Homo Dei*, íntima comunión con Dios**
- 4. Conclusiones**

Introducción

La tradición de la Iglesia a lo largo de los siglos ha mantenido la importancia salvífica de la humanidad de Cristo, aunque no sin sobresaltos y esfuerzos para no caer en extremos. La historia de los dogmas así lo muestra. Sin embargo, en los últimos tiempos resuena de nuevo con fuerza el cuestionamiento teológico en torno a la humanidad de Cristo¹. Algún autor llega a afirmar que es «el tema mayor del debate cristológico contemporáneo»² (tras el Vaticano II), después de estudiar con detenimiento cómo ha influido la investigación histórica sobre la cristología y la cuestión del pluralismo religioso cada vez más presente. No queremos entrar aquí a analizar la tesis que G. Uríbarri mantiene en su libro; más bien nos interesa constatar la importancia de este tema y aprovechar diversos desarrollos sistemáticos³ para centrar nuestras conclusiones en torno al necesario crecimiento de la humanidad de Cristo para nuestra salvación. Tendremos especialmente presente *Gaudium et spes* 22⁴.

Es evidente que Ireneo no puede dar respuesta a todas las cuestiones cristológicas que ha llevado siglos asentar y discernir por la Iglesia. Sin embargo, no es menos cierto, que llama la atención la profundidad de sus intuiciones teológicas ya en el siglo II: la íntima relación entre Cristo y todo ser humano, la personalización de la salvación en la persona Cristo, el valor absoluto y eterno que tiene para Dios la carne, la dignidad de la persona en su corporalidad concreta y física, el dinamismo espiritual que acrecienta al ser humano como parte esencial de

¹ Cómo se entienda esta humanidad es uno de los posibles errores actuales sobre la fe en el Hijo de Dios hecho hombre, junto al cuestionamiento de la preexistencia y de la unión hipostática en la Declaración de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mysterium Filiti Dei* (1972), 3. Los tres puntos son esenciales en la teología de Ireneo y en nuestro trabajo. Más recientemente, también J. RATZINGER, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, señaló la dificultad de integrar adecuadamente la verdadera humanidad de Cristo en la teología actual en la introducción que hace a la Declaración *Dominus Iesus* (2000) (cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dominus Iesus»*. Documentos, comentarios y estudios [Madrid 2002] 11-18).

² G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (Madrid 2008) 29.

³ Además del citado libro, para toda esta parte: L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid 2007).

⁴ «Gaudium et spes»: *Documentos del Vaticano II* (Madrid 1968).

su ser, la relación personal e íntima entre Dios y el hombre como horizonte escatológico de plenitud⁵...

Por eso, queremos recapitular los pasos que hemos ido dando y situarlos, brevemente, a la luz que la tradición y la fe de la Iglesia nos aportan. Lo sistematizamos en tres afirmaciones cristológicas, dogmáticas, que, a nuestro modo de ver, no sólo permiten sino que piden desde la antropología y cristología de Ireneo, tomar con mayor seriedad el crecimiento en la humanidad de Cristo. Los tres temas son:

1. Cristo *Homo perfectus*, nos perfecciona
2. Cristo, *Caro salutis*, nuestra salvación
3. Cristo, *Homo Dei*, íntima comunión con Dios

1. Cristo *Homo perfectus*, nos perfecciona

Cuando decimos que Cristo es perfectamente hombre y hombre perfecto, ¿de qué estamos hablando?, ¿en qué consiste ser *ánthropos*?, ¿qué rasgos son indelebles a la condición humana? Con una pregunta similar comenzábamos nuestro trabajo y por eso buscamos una antropología que nos dijera en qué consiste el ser humano para después poder entender mejor la humanidad perfecta de Cristo y si en ella se dio o no el crecimiento para nuestra salvación. Es también una de las preguntas que están en la base de GS 22:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del

⁵ Para T. SPIDLÍK, «La gran aportación de Ireneo, en contra de los gnósticos, consiste en haber eliminado el concepto de espiritual por naturaleza (como inmaterial). Distingue claramente este don del Espíritu, que los teólogos escolásticos llamarán sobrenatural» (*La espiritualidad del oriente cristiano* [Burgos 2004] 54). No podemos entrar en este tema tan importante pero, sin duda, la teología de Ireneo permitiría abordar la cuestión del natural-sobrenatural, la libertad y la gracia, con una amplitud y profundidad nada desdeñable, puesto que para él no hay un doble fin en el ser humano. En Ireneo, tanto para hacerse primero *ánthropos* verdadero como para llegar a *ser dios*, el camino y los medios son los mismos: la acción del Espíritu en la carne que libre y obedientemente lo acoge. Sobre esta única vocación humana que es divina, la relación entre la libertad y la gracia, cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 21991) 267-304.337-406. Para el problema de la libertad y la gracia nunca separadas, desde la perspectiva de Oriente, cf. V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona 22009) 147 ss.

Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona. El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado⁶.

Si para conocer en qué consiste esta perfecta humanidad de Cristo, tenemos que mirar al hombre, a su vez, sólo podemos comprender el misterio del hombre contemplando a Cristo. Ireneo añadiría, a Cristo glorioso, pues a imagen de éste fuimos creados y él es nuestro fin. Así, origen y finalidad se identifican en el ser humano⁷, otorgándole una dignidad que de otro modo sería impensable: ¿cómo es posible que algo tenga su origen en lo que será su meta? Y de ser así, ¿no estaríamos hablando de una especie de determinismo, de ausencia de libertad en la criatura? Para Ireneo la historia, el tiempo y la capacidad de crecimiento o maduración que posibilite la perfección, logran armonizar todos estos puntos. De ahí, también, la grandeza que otorga a la materia, a la carne, a la corporalidad⁸, pues Dios ha querido que fuera justamente la carne, lo más alejado de Dios, quien hiciera este proceso de divinización. En Cristo, la carne tiene su origen y su fin⁹, de quien recibe su bondad esencial¹⁰. ¿Cómo podríamos afirmar esto dejando espacio a la libertad y decisión humana sin el don del libre crecimiento, es decir, de poder elegir que el Espíritu de Dios nos vaya transformando hasta llegar a ser más de lo que somos? Por eso, si Cristo es el origen y la meta de todo lo creado, cuánto más no lo será del ser humano que el mismo Verbo junto al Espíritu modela a su imagen y semejanza.

La encarnación de Cristo, visibilizando la imagen a la que fuimos creados, la perfección a la que estamos llamados a llegar por semejanza, estaba prevista por el Padre antes del pecado. Porque la imposibilidad de llegar hasta Dios siendo carne, no viene marcada por el pecado sino por la incapacidad propia de lo que no es

⁶ GS 22, a.

⁷ Cf. *Ep* 22; AH III 21,10; 22,3. En palabras de SAN JUAN DAMASCENO, el hombre fue creado deificándose, tendiendo hacia la unión con Dios (cf. *Exposición de la fe*, II, 12, PG t 94, col. 924a).

⁸ Cf. GS 14.

⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV* (Madrid 1995) 448.

¹⁰ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Madrid 2004) 34.

Dios¹¹. Por eso sólo puede llevarse a cabo por el Espíritu y por la docilidad humana a su acción. Otra cosa es que, además, esta economía nuestra ha sido marcada por el pecado y desde ahí, Cristo nos llevará a la plenitud que esperamos: con su obediencia rescata nuestra desobediencia, con su novedad destierra todo lo viejo del hombre¹². Para Ireneo esta novedad que no conlleva ruptura radical sino continuidad y plenitud es Cristo mismo¹³.

Cristo es la novedad que da a la antropología cristiana un optimismo central¹⁴. No ingenuo, pues sabe el hombre de qué está hecho¹⁵ y cómo ha caído¹⁶. La dignidad creatural que Dios quiso dar al ser humano por encima de todo lo creado¹⁷, se aplica en el nuevo Testamento a Cristo, «Imagen de Dios invisible, primogénito de toda creación»¹⁸ y en Él se engrandece aún más. La obra de Dios, Arte en sus manos para Ireneo, es ahora una criatura nueva bajo el prisma de la carne de Cristo¹⁹. Porque Él es el Hombre nuevo²⁰, medida de todo hombre que, además, rompe las ataduras del pecado que nos esclaviza²¹ porque éste nunca será tan fuerte que impida llevar a cabo el plan de Dios. De este modo, al salvarnos nos redime, de tal forma que no sólo visibiliza su perfección sino que posibilita también la nuestra.

Este punto es importante y creo que clave en Ireneo: Cristo no entra en relación con el hombre por el pecado, sino por Creación, por finalidad, por vocación, por querer de Dios. No es lo mismo supeditar su venida a nuestro pecado

¹¹ Cf. AH III 19,1. Posiblemente nos hemos «acostumbrado» a hablar de un Dios «ἐνσαρκος» aunque a menudo no acabemos de otorgar a tal confesión un nivel que supere lo simbólico-sacramental, pero ciertamente, poner el acento en la carne como salvación de Dios es impresionante (cf. K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», *Escritos de Teología IV* [Madrid 1964] 139-157). Más frecuente es encontrar discursos similares al de Ireneo que finalmente acaban hablando del alma como lugar privilegiado de encuentro con Dios, pensando —en el fondo— como TACIANO: «el Dios perfecto es incorpóreo [ἄσαρκος]», cit. por A. ORBE, «Definición del hombre en la teología del siglo II»: *Gregorianum* 48 (1967) 522-576. Aquí 526.

¹² Cf. Rm 6,6; 2Cor 5,17-18; Ef 4,22; Jn 1,29.

¹³ Cf. AH IV 34,1.

¹⁴ Cf. Sal 8, 5-7; 144,3; Si 17,1-3; Sab 2,23; Gn 2,15.19-20.

¹⁵ Cf. Gn 1,26-27; 2, 7; 5,1; 9, 67; Sal 144,4; 39,5-7; 62,10; 40, 5-6; 103,14...

¹⁶ Cf. Gn 3,6; 4,8; 6,5-12...

¹⁷ Cf. GS 24.

¹⁸ Col 1,15; Cf. 2Cor 4,4; Flp 2,6; Hb 1, 2-3.

¹⁹ Cf. 2Cor 5,17; Ef 2,15-16. 4,22; Gál 6,15, Rm 6,4.

²⁰ Ef 4,24.

²¹ Cf. Rm 5,18; 1Cor 15,21-22; 2Cor 3,27; Gál 5,1; Jn 8,32.36.

que saber que nuestra relación con él fundamenta nuestro ser²². La posición de Ireneo es inequívoca: si Cristo es el Hombre perfecto, a cuya imagen hemos sido creados, forma parte del ser humano en su creación, en su definición, en su fin y en su realización última²³. En Occidente, esta forma de comprender la encarnación y de articular salvación y redención se fue perdiendo, por desgracia, pero no es ajena a nuestra fe²⁴. Dirá Ireneo que Cristo, al encarnarse, recobró al ser humano perdido²⁵ por el pecado, para recapitular en sí mismo al hombre, tal como el Padre lo había preparado desde siempre. Con el pecado cambia el *modo*, no el fin, pues Cristo, Hombre perfecto es nuestro fin. En la misma línea, dice Tertuliano:

«Dios hizo al hombre, lo hizo a imagen de Dios» (Gn 1,17). ¿Por qué no dice «a su imagen» si era uno el que hacía y no había otro a imagen del cual lo hacía? Pero había uno a imagen del cual lo hacía, es decir, el Hijo, el cual, debiendo ser el hombre más cierto y más verdadero [*homo futurus certior et verior*] quiso que fuera llamado hombre a su imagen que entonces iba a formar del barro, imagen y semejanza del verdadero²⁶.

Decir Hombre Perfecto es también decir Hombre Verdadero²⁷. Y tal como lo presenta Ireneo, la verdad del ser humano se recibe por creación pero se va «haciendo». Propio del *ánthropos* es que naciendo hombre, debe ir «haciéndose hombre» [ἀνδρωθῆναι]²⁸, progresivamente y sólo así, llegará a ser más que hombre: dios. Que tal proceso no se malogrará irremediablemente tiene su

²² Sin entrar en detalles, podemos recordar la exclamación del pregón pascual «¡Feliz culpa que mereció tal redentor!» que repetimos cada año o algunos de los textos más significativos de AGUSTÍN, marcando en buena parte la teología occidental: «*Si homo non perisset, Filius hominis non venisset*» (*Sermo* 174,2. Cit. por L. F. LADARIA, *Jesús, salvación de todos*, 48).

²³ Cf. AH III 22,1.3;V 16,2; *Ep* 32, 22. «En rigor, la *teleiōsis* difiere de la impecancia (ἀναμαρτησία), y el hombre perfecto, del impecable (ἀναμαρτητος). Pudo Adán no haber faltado en el paraíso, ganando continuamente en perfección positiva» (A. Orbe, «Homo nuper factus»: *Gregorianum* 46 [1965] 481-544, aquí 487).

²⁴ Cf. L. F. LADARIA, «El hombre creado a imagen de Dios»: B. SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación* (Salamanca 1996) 75-93; W. PANNENBERG, *Teología sistemática II* (Madrid 1996) 429; J. MOLTMANN, *El futuro de la creación* (Salamanca 1979) 130-136; M. GESTEIRA, «La nueva creación»: *Revista española de Teología* 57 (1997) 389-418.

²⁵ Cf. AH III 19,3.

²⁶ *Adversus Praxean* XII, 3-4. Según A. ORBE, fórmulas de Tertuliano como ésta «reinciden» en las ideas de Ireneo. (Cf. «El hombre ideal en la teología de Ireneo»: *Gregorianum* 43 (1962) 449-491. Aquí, 456, nota 31).

²⁷ De hecho, «Hombre Nuevo» es el título de GS 22 y volverá a aparecer en GS 41. Curiosamente, en un principio se pensó titular el nº 22 como «Hombre Perfecto» (cf. L. F. LADARIA, *Jesús, salvación de todos*, 64 nota 30).

²⁸ AH IV 38,3.

garantía en Cristo porque en sí mismo, «garantiza» su encarnación. No por necesidad, sino por deseo divino:

Lo que Dios plasmó, lo hizo a imagen de Dios, es decir, de Cristo [...] Por ello, aquel barro, que ya entonces revestía la imagen de Cristo que se iba a encarnar, no era solamente una obra de Dios, sino una garantía [de la encarnación futura]²⁹.

Desde los inicios, tal «garantía» sólo puede asentarse en la fe en su divinidad. De hecho, la primera declaración conciliar, en Nicea, (325) afirma la consustancialidad³⁰ del Hijo con el Padre, como respuesta al conflicto arriano: ni hay división sustancial en Dios ni el Hijo es de inferior sustancia o rango³¹.

Un siglo después, la iglesia necesitó profundizar en la unidad que se daba en Cristo, Dios perfecto y hombre perfecto, como dirá el concilio de Éfeso³² (431), insistiendo ahora en su humanidad, abriendo la reflexión a Calcedonia (451)³³:

Perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, [...] consustancial con el Padre según la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado (cf. Hb 4,15)³⁴.

En este momento, una vez asentada la divinidad de Cristo, ya había conciencia de que se jugaba la verdad de la salvación en la perfección de la humanidad asumida y en la manera de comprender la unidad cristológica. Se entiende su humanidad perfecta en cuanto verdadera y completa, asumiendo un cuerpo y un alma racional (superado el apolinarismo³⁵), aunque no se llega aún a dar respuesta

²⁹ TERTULIANO, *De res. mort.* VI 3-5. Cit. por L. F. LADARIA, *Jesús, salvación de todos*, 51. K. RAHNER llegó a formular que la encarnación es condición de posibilidad para la creación, cf. «Para una teología de la encarnación»: *Escritos de Teología IV* (Madrid 1964) 139-157, aquí, 151; A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Madrid 2004) 183-228.

³⁰ «ὁμοούσιον τῷ πατρὶ [quod graece dicunt homousion]» DH 125.

³¹ Cf. B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, (Salamanca 2004) 196-198. Según T. SPIDLÍK, la devoción a la humanidad de Cristo surge más de la reflexión teológica posterior que de una piedad explícita entre los primeros cristianos, al menos en el oriente cristiano. Como si asumir la carne del Verbo, lo limitado, lo humanado, lo humillado, no fuera acogido por los creyentes más que tras un proceso que se hace explícito con Juan Damasceno. Si esto es así, el valor de Ireneo es mayor aún. Cf. *La espiritualidad del oriente cristiano* (Burgos 2004) 67.

³² Incluida la fórmula de unión: DH 272-273.

³³ Cf. B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I*, 303-307, 319-324.

³⁴ DH 301.

³⁵ Cf. DH 146. B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I*, 281-283.

a la unión de ambas naturalezas³⁶. No podemos encontrar en Ireneo este lenguaje y esta problemática, pero sí la afirmación rotunda de ser un hombre verdadero, *carne de nuestra carne*, puesto que es común en él hablar del hombre en su totalidad —carne, alma y espíritu— y a modo de metonimia llamarlo «carne». Conviene recordar aquí lo visto en torno a la antropología tricotómica y cómo en el alma, como soplo vital, reside la libertad y la elección, el discernimiento, el ensamblaje entre carne y espíritu para que una se someta al otro³⁷. Puesto que para Ireneo no hay hombre completo sin los tres elementos³⁸, y sabiendo la importancia que él da a la libertad humana, es evidente que con otro lenguaje, siglos antes, coincide de lleno con la fórmula calcedoniana³⁹.

Por otro lado, si afirmamos que fue hombre perfecto y a la vez decimos que fue semejante en todo a nosotros menos en el pecado, estamos confesando, con el Nuevo Testamento y con la tradición de la Iglesia, que el pecado no forma parte de la humanidad en sí misma⁴⁰. Se puede no tener pecado y ser plenamente humano⁴¹. Ya hemos visto cómo Ireneo no minimiza la seriedad de la desobediencia humana, engañados por el Seductor, sino que engrandece aún más la bondad y misericordia de Dios que sigue adelante con su proyecto más allá de nuestra lejanía. Por eso, para Ireneo la encarnación no es un momento puntual sino un doble proceso: en la medida que la divinidad se abaja y vacía de sí⁴², la humanidad de Cristo, como la nuestra, se dispone a ir creciendo en el Espíritu

³⁶ Sobre la recepción de Calcedonia y el neocalcedonismo, cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 103-145; «El dinamismo encarnatorio según las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia»: *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 37-95. Aquí 40-50; B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I*, 323-335; J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado* (Santa Fe 2007) 45-51; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Madrid 2011) 187-189.

³⁷ Cf. AH V 9,1.

³⁸ Cf. AH V 6,1.

³⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL ve en Ireneo una «anticipación» de las fórmulas calcedonenses: «Cristo es uno y el mismo [εἷς καὶ ὁ αὐτός]». Algunos textos que resalta en este sentido son: AH III 16,8-9; IV 6,3.6.7. También ve un anticipo de la teoría de las propiedades de Cristo (AH III 9,2; 19,2; V 17,3; V 21,1; III 21,4; IV 24,2) y parte del vocabulario que después expresará la unión entre Dios y el hombre: σάρκωσις, ἔνωσις, *unitio*, *commixtio*, *communio*, *habitatío*, *adsumptio* (AH III 18,3; 19,1; V 14,4; IV 33,11; III 18,7; IV 34,4; IV 20,4; III 20,2; IV 33,4; V 1,3). Cf. *Cristología* (Madrid 2005) 214-215.

⁴⁰ Cf. Capítulo III.

⁴¹ Cf. Rm 8,3; 2Cor 5,21; Gál 3,13; 1Pe 2,21-22. Resaltado también en LEÓN MAGNO: «*Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens*» (*Tomus ad Flavianum*, DH 293).

⁴² Cf. Flp 2,6-11.

elevándose hasta Dios⁴³. En la visibilidad de la encarnación, Cristo hace visible este misterio inserto en todo ser humano⁴⁴, mostrando la perfección a la que somos llamados según su humanidad gloriosa, sometido a los mismos avatares⁴⁵ que cualquier otro hombre tiene que vivir. Pero en Él ya se ha realizado ese camino e incluye la glorificación. Se trata, entonces, de un crecimiento que no se reduce a la «κένωσις», sino que incluye también crecer en la «πλήρωσις», teología bellamente expresada en el himno de Pablo a los Filipenses, impregnado de esta misma dinámica [γενόμενος] de crecimiento libre y personal⁴⁶.

Por eso es tan importante poder hablar de plena libertad y voluntad humana en Cristo para llevar a cabo su vida y misión, tal como lo confirmó el concilio III de Constantinopla (680-681)⁴⁷. Nos salva en su humanidad en la medida que va aprendiendo a obedecer, no sin sufrimiento, hasta la muerte en cruz⁴⁸. Es decir, en la medida que va conformando su voluntad humana a la del Padre, en la medida que va entrando en comunión cada vez más plena con Él y con el Espíritu que le guía. Así se perfecciona su carne y con ella, toda la humanidad; así se abre la posibilidad de perfección, en su carne, para todo ser humano⁴⁹ que tampoco podrá darse sin libertad y sin sufrimiento:

Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En El Dios nos reconcilió consigo (cf. 2 Cor 5,18; Col 1,20-22) y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: «El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos (cf. 1 Pe 2,21; Mt 16,24; Lc 14,27) y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido⁵⁰.

⁴³ Para LADARIA, en la fórmula de Calcedonia se afirma implícitamente una perfección en Cristo que consiste en «un crecimiento de la humanidad paralelo al despojamiento y a la kénosis del Hijo de Dios» (*Jesús, salvación de todos*, 20-21).

⁴⁴ Cf. AH V 6,2.

⁴⁵ Cf. Gál 4,4.

⁴⁶ «ὁς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπαρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτον μορφὴν δούλων λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήνατι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἔταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέξρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ» (Flp 2,6-8).

⁴⁷ Cf. DH 556-558. B. SESBOÜÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I*, 343-345.

⁴⁸ Hb 2,10; 5,8-9. Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el nuevo testamento* (Salamanca 1984) 75-100.

⁴⁹ Cf. Hb 10, 19.

⁵⁰ GS 22.

El sufrimiento y la cruz fueron perfeccionando⁵¹ a Cristo y en la medida que vayamos conformándonos con Él, aprenderemos también nosotros «sufriendo a obedecer» o dicho de otra manera, aprenderemos a dar un sentido nuevo al sufrimiento y la muerte de modo que, lejos de aplastarnos o empequeñecernos, nos haga crecer, hasta la resurrección. El perfeccionamiento de Cristo no es perfección moral ni su glorificación es un premio divino por los méritos realizados⁵². Es una perfección que más tiene que ver con realizar profundamente lo que *ya se es* y con unirse cada vez más íntimamente a Dios en cuanto hombre. Teodoro de Mopsuestia, principal exponente de la escuela antioquena, comparte esta visión con Ireneo, dotando a la encarnación de un dinamismo que da un realce salvífico claro a la humanidad de Cristo, a su libertad y al Espíritu —gracia— que le unge y acompaña en el proceso:

Él [Cristo] también avanza hacia el bautismo, a fin de transmitir de una manera ordenada la vida del evangelio, y finalmente recibe la muerte y la abole. Habría sido simple y fácil para Dios haberlo hecho de golpe inmortal e incorruptible e inmutable, tal y como deviene después de la resurrección. Pero porque no era solamente a él a quien quería hacer inmortal e inmutable, sino también a nosotros que estamos asociados a él en su naturaleza, era necesario, a causa de esta misma asociación, que fuera en él donde se realizaran las primicias de todos nosotros, como dice el bienaventurado Pablo: «que él sea el primero en todo» (Col 1,19)⁵³.

Desde otras coordenadas, el texto expresa con toda claridad el sentido salvífico del crecimiento en la humanidad de Cristo, apoyándose, justamente, en una de las premisas clave de Ireneo: la carne tiene su ritmo, precisa tiempo, paciencia, libertad para acoger la acción de Dios. Y si esto es así para toda carne, también tuvo que serlo para la humanidad de Cristo, salvación de todos.

Desde Ireneo, en coherencia con su antropología y cristología, eliminar el crecimiento y el perfeccionamiento progresivo en la humanidad de Cristo es inviable. Cuando se dice: «El Verbo de Dios [...] entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo (cf. Ef 1,10)»⁵⁴, podemos confundir la realización plena con la posibilidad de tal realización, restando importancia a la encarnación verdadera. Es decir, el Verbo de Dios

⁵¹ Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, 176-180.

⁵² Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 200.

⁵³ *Hom.* VI, 11. Cit por G. URÍBARRI, *El dinamismo encarnatorio*, 73.

⁵⁴ GS 38.

asumió nuestra carne y se hizo uno de nosotros para recapitular en sí mismo todas las cosas, pero lo hizo primero como niño, se hizo hombre, amó, eligió y obedeció libremente como hombre y así llegó a ser hombre perfecto tras la muerte y resurrección cuando su carne estuvo totalmente tomada por el Espíritu. Es decir, dando un sentido salvífico a su crecimiento, no obviándolo.

Dando un paso más, del mismo modo que para Ireneo no hay ser humano sin mezcla con espíritu —en la medida que sea— tampoco la humanidad de Cristo por sí sola tiene consistencia salvífica. Por un lado, no existiría sin la comunión personal con el Verbo, sin su divinidad; por otro, no salvaría sino fuera plenificada por el Espíritu. O dicho de otro modo, la iniciativa y preponderancia divina puede y debe mantenerse también en la persona de Cristo mismo, sin que esta especie de «asimetría»⁵⁵ suponga mengua ninguna a la plena humanidad de Cristo ni a una comunión verdadera de naturalezas. Así, esa cierta «compenetración» entre lo humano y lo divino (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας) no es indiferente: proviene de la divinidad y no de la carne⁵⁶ que, más bien, se hace partícipe por las cualidades que recibe de Dios.

Bíblicamente, después de Cristo no podemos leer el relato del Génesis asépticamente⁵⁷, pues ahora sabemos que la creación es en Cristo⁵⁸ —no sólo en el Verbo— y nosotros somos llamados a conformarnos con Él⁵⁹. Es el Espíritu quien hace posible en nosotros lo que ya realizó en Cristo, una vez que se «acostumbró»⁶⁰ a su carne para que el hombre se acostumbrara al querer de Dios, a la novedad de Cristo y deseándolo, cooperará con Él para su propia salvación. Por

⁵⁵ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 116.

⁵⁶ En la línea de Máximo el Confesor y San Juan Damasceno. Cf. V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 107-108.

⁵⁷ L. F. LADARIA señala como dato significativo que el Concilio Vaticano II comience a hablar de la dignidad del ser humano en GS 12 desde el relato del Génesis (*Jesús, salvación de todos*, 45, nota 5)

⁵⁸ Cf. 2Cor 4,4; Col 1,15.

⁵⁹ Cf. Rm 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18.

⁶⁰ AH III 17,1.

eso, tampoco podemos cifrar todo el misterio salvífico en Cristo, dejando a un lado la acción del Espíritu que tan presente tuvieron los Padres⁶¹:

[Este es] el vínculo entre el misterio salvífico del Verbo encarnado y el del Espíritu Santo, que actúa el influjo salvífico del Hijo hecho hombre en la vida de todos los hombres, llamados por Dios a una única meta, ya sea que hayan precedido históricamente al Verbo hecho hombre, o que vivan después de su venida en la historia: de todos ellos es animador el Espíritu del Padre que el Hijo del hombre dona libremente cf. Jn 3,34)⁶².

Para Ireneo, Cristo es el único Hombre perfecto, en sí mismo, ya glorificado, como «fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones»⁶³. Recapitular, como afirma Ireneo, no es que el Hijo dé fin a todo lo creado desde Él por ser Él, sino desde Él porque estuvo en el origen y en el ser mismo de lo creado. Es mucho más que un mediador externo. Pero por ello no podemos hacer de su humanidad algo terminado ya desde el inicio, porque entonces no sería humanidad verdadera como la nuestra y lo salvado no habría sido nuestra carne o se habría hecho «automáticamente», sin respetar el proyecto que Dios mismo ha marcado.

No sólo creemos que Cristo es Hombre Perfecto sino que siéndolo, nos perfecciona. Sólo así puede unir en su cuerpo nuestro origen (creación), nuestra vida (asemejamiento progresivo y pecado) y nuestro fin (recapitulación) desde *dentro*, desde nosotros mismos, y sólo puede hacerlo porque es Dios. Es la realización plena del dinamismo creatural que Él mismo plasmó en nosotros con el Padre y el Espíritu⁶⁴. Y nuestra perfección sólo puede consistir en participar de su perfección, acogiénola libremente y realizándola en nuestra vida. Con razón podemos decir que «quien sigue a Cristo, el Hombre Perfecto, se hace más

⁶¹ Cf. L. F. LADARIA, «Humanidad de Cristo y don del Espíritu»: *Estudios Eclesiásticos* 51 (1996) 321-345; ID., «Cristología del Logos y cristología del Espíritu»: *Gregorianum* 61 (1980) 353-360; ID., «La unción de Jesús y el don del Espíritu»: *Gregorianum*, 71 (1990) 547-571.

⁶² *Dominus Iesus* 12.

⁶³ GS 45.

⁶⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* III (Madrid 1993) 237-238; W. PANNENBERG, *Teología Sistemática* II (Madrid 1996) 25.

hombre»⁶⁵. Y al hacerse más hombre, se hace *más que hombre*, crece por encima de sus posibilidades⁶⁶. Y creciendo es salvado⁶⁷.

2. Cristo, *Caro salutis*, nuestra salvación

El concilio Vaticano II en GS 22 expresó con rotundidad algo que la tradición de la Iglesia ha mantenido siempre aunque desde distintas perspectivas:

En él (Cristo), la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado⁶⁸.

Ireneo utiliza expresamente este verbo «absorber»⁶⁹ para expresar la salvación de la carne, la asunción que de ella va haciendo el Espíritu si no encuentra impedimentos. Sin embargo, ciertamente, el sentido es el mismo que quiere transmitir el Vaticano II y anteriormente el II y III concilio de Constantinopla: garantizar que la carne no se pierde en el proceso de divinización o asemejamiento, que la resurrección de la carne pasa por mantener esa misma carne resucitada. Por eso, Ireneo y el Concilio hablan de «elevación» a una dignidad mayor, que no es otra que la que el Padre ya previó en la creación, por encima de los ángeles⁷⁰.

⁶⁵ GS 41.

⁶⁶ IGNACIO DE ANTIOQUÍA lo expresa con total claridad ante su martirio inminente: «No impidáis que viva; no queráis que muera [...] Dejadme alcanzar la luz pura. Cuando eso suceda, seré un hombre [ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι]. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios» (*A los romanos*, VI, 2-3. Ed. J.J. AYÁN CALVO, *Ignacio de Antioquía-Policarpo de Esmirna-Carta de la iglesia de Esmirna* [Madrid 1999] 156-157). El mismo Ireneo se hace eco de su experiencia en AH V 28,4.

⁶⁷ «El discípulo que camina con Jesús se verá implicado con él en la comunión con Dios. Y esto es lo que realmente salva: el trascender los límites del ser humano, algo para lo cual está ya predispuesto desde la creación, como esperanza y posibilidad, por su semejanza con Dios», BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* (Madrid 2007) 30.

⁶⁸ GS 22, b.

⁶⁹ Cf. AH IV 38,4.

⁷⁰ Cf. AH V 36,3.

Creo que Ireneo expresa magníficamente esta participación⁷¹ de todo ser humano en la humanidad de Cristo en virtud de la encarnación⁷². Y esto se realizó de una vez para siempre, ya no tiene vuelta atrás. Todo ser humano, por el hecho de serlo está unido, en cierto modo, con Cristo, Verbo encarnado. Ciertamente, por el Bautismo los cristianos somos incorporados de un modo especialísimo a su Cuerpo, que es la Iglesia⁷³ y en ella vamos creciendo y madurando hasta Dios, nutriéndonos con la Eucaristía y dejándonos llevar por su Espíritu. Así es. Así lo reconoce también Ireneo en el lugar clave que da a la Iglesia en el mundo, con una función sacramental, sagrada, garante de la verdad recibida⁷⁴. Sin embargo, por la encarnación se da una unión gratuita y definitiva que, aunque germinal, es previa —por decirlo así— a la confesión bautismal:

Asociado al misterio pascual, configurado [el cristiano] con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección. Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual⁷⁵.

La antropología positiva y optimista de Ireneo permite fundamentar esto desde la protología y no solo de cara a la redención o la escatología. Aunque, ciertamente, es un terreno menos transitado por la teología⁷⁶, me parece fundamental recuperar la dignidad creatural del ser humano como fundamento teológico. Dios quiere que el *ánthropos* pueda llegar a ser, libre y gozosamente, imagen y semejanza suya⁷⁷, pues fue plasmado cuidadosamente con sus propias Manos. De ahí que, tal dignidad «resida» de un modo especial en el cuerpo

⁷¹ Cf. AH V 14,1-3; 20,2; IV 20,4; III 10,4; 11,9; 12,1; 17,1...

⁷² El tema de la participación de toda la humanidad en Cristo aparece también en GS 24 y 32. Es un tema clave que el mismo JUAN PABLO II subrayó al hacer de GS 22 una referencia constante en su ministerio papal: cf. *Redemptor hominis* 8; *Fides et Ratio* 60, 80.

⁷³ Cf. Col 1,18.

⁷⁴ Cf. M. RUIZ JURADO, «El concepto de mundo en S. Ireneo: La Fe de la Iglesia como norma»: *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 205-226. Aquí, 216-220.

⁷⁵ GS 22, e.

⁷⁶ Cf. L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 128.

⁷⁷ Cf. *Ep* 22.

humano⁷⁸. Y esto es así en todo ser humano por el hecho de existir, no por confesar a Cristo como Señor de su vida, aunque de hecho lo sea⁷⁹, lo sepa él o no lo sepa⁸⁰. Conservará este «Arte» impreso en su *plasis*, si en fe deja que su Espíritu lo vaya transformando lenta y pacientemente en la carne. Todo ser humano lleva en su carne la propia «fisonomía» de Cristo encarnado⁸¹. Sólo por el hecho de venir al mundo, la luz de Cristo ilumina a cada ser humano⁸². Temporal o históricamente, primero fue Adán, pero éste solo existe en Cristo y por Cristo, que en todo le precede y hacia el que camina para la plenitud. Por eso, ciertamente, comprendemos mejor qué es el hombre gracias a Cristo⁸³ y si contemplamos al hombre en profundidad, descubriremos la dignidad de la carne de Cristo, hombre y Dios, que incluye, en cierto modo, a toda la Humanidad⁸⁴.

⁷⁸ «La persona, más que tener un cuerpo, es un ser “espíritu-corpóreo”, de manera que el cuerpo es en realidad la mediación a través de la cual la persona se abre hacia los demás y hacia el mundo [...] De ahí que la corporalidad humana no pueda ser reducida al cuerpo en su pura materialidad, sino que implica una dimensión más profunda y misteriosa [...] El cuerpo humano es algo más que una mera agregación de estructuras o elementos materiales. Antes bien, es una realidad transida por una dimensión espiritual que desborda (a la vez que configura desde dentro) una estructura físico-química, haciendo de ella una realidad nueva, personal» (M. GESTEIRA, *Jesucristo, horizonte de esperanza I. Jesús de Nazaret, personaje histórico* [Madrid 2011] 245). No está de más explicitar estas convicciones que expresan muy bien el fundamento protológico de Ireneo y no son superfluas cuando queriendo dialogar con la Ciencia desde la fe, podemos olvidar que no hay ser humano propiamente donde sólo hay materia físico-química.

⁷⁹ El delicado problema de armonizar la confesión de Cristo como único salvador y el valor salvífico de otras religiones, no nos toca a nosotros plantearlo, pero ciertamente, está ahí. Los documentos magisteriales más significativos a este respecto son: *Nostra aetate*, *Lumen gentium*, *Gaudium et Spes* y *Ad gentes* del Concilio Vaticano II; *Redemptoris missio* de Juan Pablo II; *El cristianismo y las religiones* (1996) de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (=CTI) en *Documentos 1969-1996*, 557-604; *Dominus Iesus* (2000) [Cf. L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 130-138.143.159.180; G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 341-378]. También se intuye la significatividad de la teología de Ireneo como vía para el diálogo con otras tradiciones religiosas y culturales en M. NAMIKAWA, «Acostumbrar» para la comunión en san Ireneo de Lyon (Tesina de Licenciatura U. P. Comillas, Madrid 2005) 126.

⁸⁰ «Hay quien se encontró con Cristo sin saber que aprehendía a aquel en cuya vida y muerte se arrojaba como en su destino bienaventurado y redimido; que se encontraba con aquel a quien los cristianos, con razón, llaman a Jesús de Nazaret [...] Y Dios y la gracia de Cristo están en todo, en tanto esencia oculta de toda realidad elegible, y así no es tan fácil aferrarse a algo sin tener que habérselas —de una o de otra forma— con Dios y Cristo» (K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», 156).

⁸¹ Cf. AH V 36,3.

⁸² Cf. Jn 1,9.

⁸³ Cf. AH V 17,3.

⁸⁴ L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 2019) 152-153.

Que recibamos el don del Espíritu a través de la carne gloriosa de Cristo⁸⁵ no significa que éste tenga que limitarse a quienes profesan la fe cristiana. Lo que sí afirma la Iglesia, como ya hizo Ireneo, es que la acción de ambos está profundamente ligada pues el Verbo encarnado es el lugar clave donde está presente el Espíritu y desde donde actúa para toda la humanidad⁸⁶. Por tanto, no hay incompatibilidad alguna entre mantener esta centralidad cristológica para la salvación y, a la vez, confiar al Espíritu el misterio por el que muchos hombres y mujeres se asociarán a Cristo desde otras religiones o desde la increencia⁸⁷.

La carne gloriosa de Cristo ya está plenamente tomada por el Espíritu y no debemos olvidar que todos estamos unidos a ella misteriosa y realmente. Es decir, en cada ser humano se da *ya*, como en arras, como en posibilidad, como en germen, la plenitud de crecimiento que podemos esperar⁸⁸. Y esto, sin abandonar lo que somos, nuestra carne limitada, al contrario, adentrándonos en ella cada vez más para en ella dejarnos llevar por el querer de Dios y su fuerza. Si esto es así, la glorificación de Cristo en el Nuevo Testamento está refiriéndose siempre al crecimiento y perfección de su humanidad, ya que la naturaleza divina ni cambia ni crece ni se perfecciona⁸⁹. Esta divinización o glorificación de la carne de Cristo, si

⁸⁵ Cf. AH III 9,3; 17,1; 24,1. También ATANASIO: «No es por tanto el Logos y Sabiduría el que es ungido con el Espíritu Santo que él da, sino que es la carne asumida la que es ungida en él y por él, para que la santificación que ha venido sobre el Señor en cuanto hombre pueda pasar a todos los hombres», *Discursos contra los arrianos*, I 47 (Madrid 2010) 99-100. Y posteriormente BASILIO MAGNO: «¿Quién negará que se han cumplido [los planes salvíficos para el hombre] mediante la gracia del Espíritu Santo? [...] Todo se realizó por medio del Espíritu [...] En primer lugar estaba con la carne del Señor, al hacerse unción y estar presente de manera inseparable según lo escrito [...] En segundo lugar, toda acción se efectuaba con la presencia del Espíritu [...] y no lo abandona al resucitar de entre los muertos» *El Espíritu Santo*, 39 (Madrid 1996) 172-173.

⁸⁶ Cf. *Dominus Iesus* 12. V. LOSSKY, apoyado en Ireneo, dice: «en el cuerpo de Cristo se encuentra acceso al manantial del Espíritu Santo, según san Ireneo. Es, pues, necesario estar unido al cuerpo de Cristo para recibir la gracia del Espíritu Santo» (*Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 131-132). Sin embargo, no parece que se pueda identificar sólo y siempre este “cuerpo” de Cristo con la Iglesia, de quien es cabeza. Más que de Ireneo, el acento parece ser de la Iglesia de Oriente en palabras del autor, pues antes afirma: «La Iglesia es cuerpo en la medida en que Cristo es su cabeza; es plenitud en la medida en que el Espíritu Santo la anima, la llena de divinidad, pues la divinidad habita en ella corporalmente como habitaba ella en la humanidad deificada de Cristo» (*Ibid.*, 116-117) Y vuelve a fundamentar su afirmación en Ireneo. Recordemos que LG 7-8 habla de la Iglesia como Cuerpo de Cristo sin llegar tan lejos.

⁸⁷ Cf. GS 22.

⁸⁸ Cf. AH V 8,1.

⁸⁹ Cf. L. F. LADARIA, *Jesús, salvación de todos*, 142. Basa la fundamentación bíblica de este punto en Jn 14,1-3; 17,24-26; Rm 8,16-17,29; 1 Cor 15,45-49; Ef 1,3-14; Col 3,1-4.

mantenemos lo dicho de nuestra participación en su humanidad, supone que también nuestra carne es *ya*, en cierto modo, glorificada:

Todo aquello que la Escritura dice que Jesús ha recibido, lo dice a causa de su cuerpo [...] En primer lugar el Señor ha resucitado su propio cuerpo y lo ha exaltado en sí mismo; después ha resucitado todos los miembros, para darles, como Dios, todo lo que ha recibido como hombre [...] Sepa por tanto con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a aquel Jesús que vosotros habéis crucificado; no es de la divinidad que él dice que la ha constituido Señor y Cristo, sino de su humanidad, que es toda la Iglesia⁹⁰.

Si esto fuera así, cuando decimos que el Hijo se ha unido a todo hombre en su encarnación, ¿estamos reduciendo la Humanidad a la Iglesia o más bien hay que entender aquí la Iglesia como sacramento de toda la Humanidad⁹¹? Y por otro lado, ¿dónde queda entonces la libertad humana para responder a la vocación divina que hemos recibido?

El desarrollo que Ireneo hace de la libertad como camino indispensable para que el hombre crezca hasta Dios puede fundamentar esta respuesta humana obediente que sin tener la iniciativa ni la capacidad de realizarse por sí misma, no se llevará a cabo si cada ser humano no lo realiza. Por eso para Ireneo, María es pieza fundamental de la historia de salvación, tal como después han recogido mucho otros autores:

La encarnación no sólo fue obra del Padre, de su Poder y de su Espíritu, sino también la obra de la voluntad y de la fe de la Virgen. Sin el consentimiento de la Inmaculada, sin el concurso de la fe, ese designio era tan irrealizable como sin la intervención de las propias tres Personas divinas. Sólo después de haberla instruido y persuadido, la toma Dios por Madre y toma la carne que Ella consiente en prestarle. Así como Él se encarnaba voluntariamente, quería así mismo que su Madre lo pariera libremente y por su propia voluntad⁹².

⁹⁰ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De incarnationi Verbi et contra Arianos*, 12.21 (PG 26,1004.1021).

⁹¹ «Todos están llamados a entrar en la Iglesia, pues si el hombre es un microcosmos, la Iglesia es un *macroanthropos*, según san Máximo. Crece y se forma en la historia, introduciendo a los elegidos en su seno, uniéndolos a Dios» (V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 132). TH. SOIRON llama a la Iglesia «sacramento de la humanidad», después de llamar a Cristo el «sacramento original» (*Der sakramentale Mensch*, Friburgo 1946). Cf. LG 48; SCh 5.

⁹² NICOLÁS CABÁSILAS, «Homilía sobre la Anunciación»: M. JUGIE, *Homélies mariales byzantines* (París 1925) 463. Cit. por V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 104. Y añade Lossky: «En la persona de la Virgen, la humanidad dio su consentimiento a que el Verbo se hiciera carne y viniera a habitar entre los hombres, pues, según el adagio patrístico, «si bien la voluntad divina creó sola al hombre, no puede salvarlo sin la cooperación de la voluntad humana». La tragedia de la libertad se resuelve en las palabras *ecce ancilla Domini*».

Ciertamente, Ireneo piensa y escribe en el siglo II, dirigiéndose a la comunidad cristiana frente a las doctrinas gnósticas que empañaban la fe con apariencias heterodoxas. Pero no es menos cierto que habla del *ánthropos* en su totalidad e integridad, y es a este *ánthropos* al que Dios le confiere el don de crecer y madurar hasta la vida eterna que es Él mismo. No se ofrecen dos proyectos salvíficos porque sólo hay un hombre y un Dios y una historia⁹³. Si creemos que por pura bondad creatural concedió Dios al ser humano la fuerza de su espíritu inicialmente y que sólo desde la carne gloriosa de Cristo hemos recibido la sobreabundancia de su Espíritu para poder también nosotros recorrer el camino que la humanidad de Jesús ya recorrió, entonces, tenemos que mantener esto para cualquier persona en cualquier tiempo y lugar.

No podemos decir a partir de Ireneo que sea indistinto creer o no creer, seguir a Cristo o no hacerlo, formar parte de la Iglesia o no. En absoluto. Pero no parece que podamos concluir que la salvación se reserva exclusivamente a la Iglesia. Él mismo prevé una visión de Dios, un final glorioso con distintos grados según los frutos dados⁹⁴. Tanto en la parábola del sembrador⁹⁵ como en la de los talentos o en el salario que reciben los trabajadores de la viña⁹⁶, ve Ireneo expresada esta diversidad final, que nada tiene que ver con los diversos salarios predestinados en función del tipo de hombre, defendido por los gnósticos. ¿Acaso nos molestará que también reciban paga los que llegaron en la última hora?⁹⁷ Todos recibiremos el mismo salario, aunque cada uno en su medida. Aquí la distinción es cuantitativa, no cualitativa⁹⁸. Y si todos seguiremos creciendo en la visión de Dios, porque siempre

⁹³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (1996), 49e: «Siendo Jesús el único mediador, que lleva a cabo el designio salvador del único Dios Padre, la salvación para todos los hombres es única y la misma: la plena configuración con Jesús y la comunión con Él en la participación de su filiación divina. Hay que excluir, por consiguiente, la existencia de economías diversas para los que creen en Jesús y lo que no creen en Él. No puede haber caminos para ir a Dios que no confluyan en el único camino que es Cristo» (*Documentos 1969-1996*, 576).

⁹⁴ Cf. AH V 36,2; IV 36,7.

⁹⁵ Mt 13,8.

⁹⁶ Mt 20,9. Cf. A. ORBE, «S. Ireneo y la parábola de los obreros de la viña: Mt 20,1-16»: *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971) 35-62. 183-206. Aquí, 195-202.

⁹⁷ Cf. AH III 22,4. A. ORBE, «San Ireneo y la primera Pascua del Salvador»: *Estudios Eclesiásticos* 44 (1969) 297-344. Aquí 316-317.

⁹⁸ Cf. A. ORBE, «Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo»: *Gregorianum* 64 (1983) 231-234.

tendrá cosas nuevas que enseñarnos y nosotros que aprender⁹⁹, cada cual progresa en su relación con Dios según ha vivido, en la medida del amor, la fe y la esperanza¹⁰⁰. Y de las tres, para Ireneo, como para Pablo, la primera es el amor, por encima de todo conocimiento (*gnosis*) o mérito adquirido¹⁰¹. Como si esta capacidad de seguir creciendo en el amor, permaneciera en el ser humano, inherente a sí mismo, también en la vida eterna. Nadie parte de cero porque en la humanidad de Cristo, de algún modo, todo ser humano se ha acercado en cierta medida a Dios.

Por eso, podemos considerar con Ireneo y el magisterio eclesial que es en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, donde se da la plenitud de su Espíritu¹⁰² y no por ello obviar que el mismo Espíritu que glorificó la carne de Cristo y nos va transformando a nosotros, encontrará sus medios, modos y caminos para nutrir y acrecentar toda carne, todo ser humano, toda la humanidad y guiarlos hacia Dios al final de los tiempos¹⁰³. No deja de ser curioso que cree muchos más problemas o escrúpulos la pretensión de Cristo como único salvador de todos que la afirmación radical de haber sido todos creados en Cristo y para Cristo.

En Ireneo hemos visto algunas de las virtualidades del Espíritu, que es quien nutre y hace crecer¹⁰⁴, quien asemeja con la imagen de Dios¹⁰⁵, quien cambia lo viejo del hombre por la novedad de Cristo¹⁰⁶, quien cura¹⁰⁷, consuela y cuida de cada hombre caído en el camino¹⁰⁸, quien conoce y juzga a todos¹⁰⁹... En definitiva, el Espíritu hace posible que la carne pueda llegar a tener las cualidades del espíritu¹¹⁰; es Él quien hace de la sola carne y sangre, mortal y corruptible, un ser

⁹⁹ Cf. AH II 28,3. Cf. A. ORBE, «Homo nuper factus est», 539.

¹⁰⁰ 1Cor 13,12.

¹⁰¹ Cf. AH IV 12,2; 33,8.

¹⁰² Cf. AH III 24,1.

¹⁰³ Cf. GS 22, 24, 29, 92; LG 16-17; NA 1-2

¹⁰⁴ Cf. AH IV 38,2-3.

¹⁰⁵ Cf. AH V 6,1.

¹⁰⁶ Cf. III 17,1.

¹⁰⁷ Cf. AH IV 8,2; V 12,6.

¹⁰⁸ Cf. AH III 17,3; V 12,6.

¹⁰⁹ Cf. AH IV 33,1.

¹¹⁰ Cf. AH V 9,4.

superior a los ángeles¹¹¹, un hombre perfecto, espiritual¹¹². Nos hace hijos en el Hijo¹¹³. Todo esto, porque así lo ha querido Dios y porque se acostumbró en la carne de Cristo, ungiéndole para glorificarle y poder recibir también nosotros de su carne gloriosa¹¹⁴. Tras la Encarnación, donde está el Espíritu de Dios, que sopla donde quiere y como quiere¹¹⁵, allí está Cristo, el Verbo encarnado y resucitado, ejerciendo su señorío.

La unidad trinitaria no se quiebra nunca, ni en el principio ni en el final. La obra salvadora de Dios Padre se llevará a cabo en el Hijo por el Espíritu, aunque no sepamos de qué manera lo hará ni por qué diversos caminos se acercará al género humano¹¹⁶, disponiéndonos para una hermosa «sinfonía de la salvación»¹¹⁷.

Y para no caer en automatismos salvíficos¹¹⁸, queda siempre pendiente nuestra obediencia libre como pendiente estuvo la libre obediencia de Cristo hasta el último momento, en Getsemaní y en la Cruz. Es muy expresivo el siguiente pasaje del sínodo de Quiercy en el año 853:

Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida en él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno por quien no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro, aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión. Ahora bien, que no todos sean redimidos por el misterio de su pasión no mira a la magnitud y copiosidad del precio, sino a la parte de los infieles y de los que no creen con aquella fe «que obra por la caridad» (Gál 5,6)¹¹⁹.

Es decir, por parte de Dios, en la carne de Cristo, está dicho todo. Pero siempre respeta y espera la libertad humana, el «sí» o el «no» de cada uno en la fe y en el amor que actualiza dicha fe.

Según escuelas teológicas y sensibilidades se han propuesto diversos modos de armonizar la universalidad de la salvación y la mediación única e irrepetible de Cristo. Creo que es significativo caer en la cuenta de dónde apoya Ireneo su

¹¹¹ Cf. AH V 33,6.

¹¹² Cf. AH V 8,2; 9,2.

¹¹³ Cf. Gál 4,6; Rm 8,11.15.

¹¹⁴ Cf. AH III 24,1.

¹¹⁵ Cf. Jn 3,8.

¹¹⁶ Cf. AH IV 33,15; 41,2; V 18,2.

¹¹⁷ AH IV 14,2.

¹¹⁸ Cf. AH III 19,3; V 36,3.

¹¹⁹ DH 624.

argumentación. Si Justino hablaba de las semillas del Verbo¹²⁰ para expresar esta acción real y eficaz del Logos eterno en la Creación, en las culturas, en filosofías paganas... Ireneo cifra la universalidad en la carne, en la humanidad de Cristo de la que todos participamos. Él también reconoce la acción del Verbo en la creación desde siempre¹²¹ pero donde realmente nos hacemos partícipes de su salvación es en su carne gloriosa. La diferencia, aún siendo visiones teológicas cercanas y muy similares, es significativa. No olvidemos que el sujeto personal, Cristo encarnado es el mismo Verbo eterno. Sin embargo, hablar de la universalidad salvífica por las semillas del Logos podría llevarnos a prescindir de su encarnación¹²² y no es esta la fe de la Iglesia, como no fue la de Ireneo (ni la de Justino):

Con la encarnación, todas las acciones salvíficas del Verbo de Dios se hacen siempre en unión con la naturaleza humana que él ha asumido para la salvación de todos los hombres. El único sujeto que obra en las dos naturalezas, divina y humana, es la única persona del Verbo. Por lo tanto no es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al Logos como tal en su divinidad, que se ejercería más allá de la humanidad de Cristo, también después de su encarnación¹²³.

Específico de la fe cristiana es confiar en la salvación de la carne y por la carne de Cristo¹²⁴, sin menguar un ápice su divinidad en perfecta comunión. Algo central en la teología de Ireneo que, sin embargo, creo que ha quedado bastante desdibujado en la teología y la vida de fe. De una manera u otra todos anhelamos la salvación¹²⁵, ya sea como liberación de males, esclavitudes y límites ya sea como plenitud de vida y encuentro gozoso con Dios. Es decir, tanto en clave de redención como de divinización¹²⁶. Pero, quizá, el acento desproporcionado en la primera ha

¹²⁰ Cf. *Apología*, I 46,2-3; II 8,3 (cit. por LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 174). Cf. *Ad gentes* 11, 15, 18, 22; *Lumen gentium* 16, 17; *Evangelii nuntiandi* 53; *Redemptoris missio* 56.

¹²¹ Cf. AH IV 18,3.

¹²² En esta vertiente parece estar J. Dupuis, cuando afirma una «discontinuidad real» entre Jesús y Cristo, diferenciando una acción humana del «Logos énsarkos» para los cristianos y otra del «Logos asárkos» para el resto de confesiones. Así, para explicar cómo llega la salvación de Cristo a otras tradiciones religiosas, se apoya en el poder universal del Logos sin necesidad de la concreción que supone su humanidad en el acontecimiento Jesucristo. Cf. J. DUPUIS, *Hacia una teología del pluralismo religioso* (Santander 2000) 437.440-441.444. 471-473. Un resumen crítico de su postura, en G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 277- 337.

¹²³ *Dominus Iesus* 10.

¹²⁴ Que no debe confundirse con el Jesús histórico aunque lo incluya. Pues el hombre Jesús, por sí solo, siendo «solamente hombre como nosotros» no podría otorgarnos salvación ninguna (cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 12-13.38-44; G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 95-102).

¹²⁵ Cf. GS 10; CTI, *Cuestiones selectas sobre Dios redentor* (1994) I 33 en *Documentos 1969-1996*, 509-510.

¹²⁶ Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo único mediador I* (Salamanca 1990) 24-35.

hecho que olvidemos la grandeza de la segunda, dejando que a falta de sentir necesidad de un redentor, se haya perdido también la falta de un salvador que nos plenifique. Será difícil recuperar esta dimensión si no unimos la escatología con la protología, la cristología con la antropología. Esta unión es la que ofrece la teología de Ireneo, con su matiz peculiar: la *historia salutis* es siempre *salus carnis*.

Al decir que seremos salvados en la carne o no seremos salvados, decimos también que Cristo nos salvará en la carne o no nos salvará. En su carne, como la nuestra, creciendo y profundizando como hombre su ser Hijo del Padre, guiado por el Espíritu¹²⁷ para poder hacernos partícipes, tras su resurrección¹²⁸, de ese mismo Espíritu. En su carne salvada por Dios, se convierte en salvador de la nuestra¹²⁹, «para que se pudiese entender que se encontraba dentro de nuestra humanidad en las mismas condiciones de nuestra humanidad»¹³⁰:

El Hijo hecho ahora [en la resurrección] carne pedía que la carne empezara a ser para el Padre lo que era la Palabra, de modo que lo que había empezado en el tiempo recibiera la gloria de aquel resplandor que no está sometido al tiempo, para que la corrupción de la carne desapareciera y fuera transformada en la fuerza de Dios y la incorruptibilidad del Espíritu. Ésta es la petición a Dios, ésta es la confesión del Hijo al Padre, ésta es la súplica de la carne [*carnis deprecatio*]¹³¹.

Coinciden estos textos con Ireneo al cifrar en la carne de Cristo la glorificación o espiritualización que no es más que la salvación que todo hombre espera y que llega desde la carne gloriosa de Cristo. Ciertamente, no hay crecimiento mayor que poder llegar la carne a vivir según el Espíritu. Este crecimiento [*augmentum*] es dado en primicia y como prenda nuestra en la carne de Cristo¹³²:

El progreso que la unción produce no se refiere a lo que no necesita ningún crecimiento, sino a lo que por el crecimiento en el misterio necesita el progreso que la unción causa; es decir, Cristo es ungido para que mediante la unción existiera como santificada la humanidad que ha asumido de nosotros [*homo noster*]¹³³.

¹²⁷ Cf. AH V 36,3.

¹²⁸ Cf. AH III 19,3.

¹²⁹ Cf. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 73,2; 74,3 (PTS 47,195.197-198). ATANASIO, *Contra Arrianos* I 48 (PG 26,113).

¹³⁰ HILARIO DE POITIERS, *Tr. Ps.* 53,7 (CCSL 61,139).

¹³¹ ID., *De Trinitate* III 16 (CCSL 62,88).

¹³² LEÓN MAGNO, *Promississe me memini* (DH 318): «Dios lo ensalzó y le dio un nombre que supera todo nombre (cf. Flp 2,9-10), se refiere a aquella forma que debía ser enriquecida con el aumento de una glorificación tan grande».

¹³³ HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* XI 19 (CCSL 62A, 550).

En resumen, la participación de toda la humanidad en la carne de Cristo, tan querida por los Padres, es principio soteriológico clave.¹³⁴ Y esto no está en contradicción con mantener la especialísima vinculación entre Cristo Cabeza y su Cuerpo, la Iglesia¹³⁵, que se generalizó más tarde. Siendo esto así, toda la Humanidad tiene una vinculación con Cristo tan fuerte que la alegría de Cristo no será plena mientras falte algún «miembro» a su cuerpo. Y si esto podemos aplicarlo para los cristianos, cuánto más no podrá aplicarse para cada ser humano, unido por la encarnación al Cuerpo de Cristo: «porque también tú esperarás a los otros como tú mismo fuiste esperado»¹³⁶.

3. Cristo, *Homo Dei*, íntima comunión con Dios

Una promesa recorre todo el Antiguo Testamento: la cercanía constante de Dios a su pueblo. El movimiento natural de Dios para con el hombre es acercarse, hacerse próximo, más allá de la desobediencia, la lejanía y el pecado denunciado por los profetas, como un compañero de camino constante. Podríamos decir que, en este sentido, el primer momento siempre es «descendente», la iniciativa siempre es divina¹³⁷. Ya hemos visto que Ireneo subraya este deseo de cercanía entre Dios y el hombre, cuyo cumplimiento se da en Cristo, atribuyendo al Hijo las teofanías del Antiguo Testamento¹³⁸, pues «el Hijo es la visibilidad del Padre»¹³⁹.

Desde la teología de Ireneo se comprende muy bien esta promesa, anticipo y anuncio de la encarnación del Verbo, porque no existe ser humano sin la presencia activa y comprometida del Hijo, que siempre ha estado con el hombre [*semper humani generi adest*]¹⁴⁰. El fin para el que fue creado el ser humano es llegar a la comunión íntima y plena con Dios. Y como propio del ser humano es crecer, la

¹³⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 528. Y no sólo de los Padres griegos, también en la teología latina.

¹³⁵ Cf. AGUSTÍN, *De civ. Dei* XVII 4 (CCSL 48, 561-562); *En. In Ps.* 60,2; 90,2,1; 140,4 (CCSL 39-40, 766; 1266; 2028); ISAAC DE LA ESTRELLA, *Sermo 42. In Ascensione Domini* 17-18. (SCh 339,52).

¹³⁶ Cf. ORÍGENES, *Hom. in Leviticum*, 7,2 (SCh 286, 316).

¹³⁷ Cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 32.

¹³⁸ Cf. AH IV 5,2; 7,4; 20, 7-11.

¹³⁹ AH IV 6,6.

¹⁴⁰ AH III 16,6. Cf. III 18,1; IV 6,7; 20,4; 28,2; V 16,1; *Ep* 12.

señal inequívoca de su crecimiento es la mayor o menor comunión con Dios y en esto consiste su divinización, su plenitud. Esta cercanía, familiaridad e incluso mezcla¹⁴¹ de lo humano y lo divino se dieron de un modo único, irrepetible y pleno en la persona de Cristo¹⁴². Por eso con la encarnación vino toda la novedad que el mundo y el hombre podían esperar¹⁴³.

No son pocos los pensadores o movimientos históricos que han experimentado a Dios como rival del hombre¹⁴⁴. Si miramos el misterio de Cristo, no es así: en ningún caso su divinidad disminuyó por crecer como hombre que era. Al contrario. La formulación de san León Magno es quizá la más clara y puede resumir el pensamiento de la Iglesia:

Asumió la forma de siervo sin la mancha del pecado, acrecentando las realidades humanas, no disminuyendo las divinas [*humana augens, divina non minuens*], ya que aquel despojamiento, por el cual el invisible se ofreció a sí mismo visible y el creador y señor de todas las cosas ha querido ser uno de los mortales, fue un inclinarse de la misericordia, no una falta de poder¹⁴⁵.

Cada naturaleza en Cristo actúa según le es propio en comunión con la otra¹⁴⁶. Esta unión es irrepetible en nosotros, por la singularidad propia de Cristo. Pero si nuestra humanidad está inserta en la suya, es impensable que tal unidad personal

¹⁴¹ Este es el término que utiliza Ireneo. Aunque para algunos puede ser un inconveniente, creo que es garantía contra todo tipo de docetismo o adopcionismo, como expliqué en el cap. III. No se trata de que la divinidad «habite» en cuerpo humano como en un recipiente o en un templo, sino que realmente se hace una sola cosa, una sola persona sin dejar de ser humano y divino, carne y espíritu. ORÍGENES, con una teología poco cercana a Ireneo en lo referente a la carne, se expresa en términos similares: «Con Jesús la naturaleza divina y la naturaleza humana empezaron a entrelazarse, para que la naturaleza humana, por su participación en la divinidad, sea divinizada, no solamente en Jesús sino en todos lo que con la fe adoptan el género de vida que enseñó Jesús y que eleva a la amistad con Dios y a la comunión con él a todo el que vive según los preceptos de Jesús» (*Contra Celsum* III,28 [SCH 136,69], cit. por B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I*, 271).

¹⁴² Cf. AH III 18,7; 20,2.

¹⁴³ Cf. AH IV 34,1. «Cuando la nostalgia de la absoluta cercanía de Dios que, siendo incomprendible en sí, es la única que todo lo hace soportable, se pone a contemplar *dónde* se personó esta cercanía, no en los postulados del espíritu, sino en la carne y en las chozas de la tierra, no se puede encontrar, entonces, otro lugar que no sea Jesús de Nazaret, sobre quien la estrella de Dios se detiene, único cabe el cual se tiene ánimo para doblar las rodillas y rezar llorando de gozo: y el Verbo se ha hecho carne y ha habitado ente nosotros» (K. RAHNER, «Para la teología de la encarnación»: *Escritos de Teología IV* [Madrid 1964] 139-157. Aquí, 157).

¹⁴⁴ Más sutil es la propuesta de J. Hick negando la encarnación porque además de no ser demostrable históricamente, parte de la incompatibilidad absoluta entre Dios y el hombre. Se analiza su propuesta en G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 229-252.

¹⁴⁵ *Tomus ad Flavianum* 3 (DH 293). En la misma línea: CTI, *Teología-Cristología-Antropología I E 4* en *Documentos 1969-1996*, 254.

¹⁴⁶ Cf. DH 294-295.

nos sea totalmente ajena y más cuando afirmamos que es justamente la comunión plena con Dios el final que nos es propio desde que fuimos creados. Intercambio ya expresado por Ireneo¹⁴⁷.

Los concilios II (553) y III de Constantinopla (680-681) intentaron precisar esta unión personal ya que, como dijimos, la definición de Calcedonia (451) por sí sola podía dar pie a dejar en paralelo las dos naturalezas. Ciertamente, la grandeza del misterio cristológico se revela plenamente cuando intuimos el tipo de unión que se da entre ambas¹⁴⁸.

En el II Constantinopla¹⁴⁹ se recuerda que el Verbo es la única persona que asume la humanidad en una unión «según composición, es decir, según hipóstasis, porque no sólo guarda inconfusos los elementos que se juntan, sino que tampoco admite división»¹⁵⁰, de tal forma que después de la Encarnación ya no hay otra manera de ser Verbo que encarnadamente, por así decirlo.

El III Constantinopla¹⁵¹ cifró más la unidad de naturalezas en las dos voluntades de Cristo, humana y divina, que siendo distintas, llegan a ser idénticas y una no anula la otra porque es el Verbo quien ha asumido en su persona la voluntad humana y la divina «en un puro sí a la voluntad del Padre»¹⁵²:

Su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella [...] Porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo [...] Porque a la manera que su carne animada santísima e

¹⁴⁷ Cf. V 1,1; 15,2; III 18,7; 19,1; IV 20,3; 33,4; V pr.

¹⁴⁸ Es la razón fundamental que J. RATZINGER repite para interpretar Calcedonia desde Constantinopla III; cf. *Miremos al Traspasado*, 45-51. Para G. URÍBARRI, Calcedonia ya apunta que la naturaleza humana de Cristo «no tiene una existencia singular independiente de su ser con la naturaleza divina en la unidad de la persona de Cristo», puesto que no afirma *tener* dos naturalezas sino ser *en* dos naturalezas; cf. *La singular humanidad*, 107.

¹⁴⁹ Cf. B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I*, 331-335.

¹⁵⁰ DH 424-425. Retomando la fórmula de Calcedonia: «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 301-302).

¹⁵¹ Cf. B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I*, 343-345.

¹⁵² J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 47-48. Para él la voluntad quedaría del lado de la naturaleza (humana y divina) y la libertad en la persona (divina). Coinciden con este planteamiento autores como Sesboüé y Ladaria. Por otro lado, estarían los que defienden una libertad netamente humana en Cristo, como Rahner, Léthel o González de Cardedal (cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 120-129). Por nuestra parte, Ireneo no entró en estas disquisiciones pero sí mantiene la libertad como don esencial al ser humano y por tanto, sería difícil justificar la humanidad de Cristo sin libertad humana. Desde aquí, parece que nos situaríamos en una línea más cercana a K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología»: *Escritos de Teología I* (Madrid 31967)167-221, aquí, 176.

inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada¹⁵³.

El concilio quiso salvaguardar un único *yo* en Cristo. ¿De qué manera podemos comprender y explicar humanamente que la voluntad de Cristo en cuanto hombre fuera verdaderamente humana y coincidiera plenamente con la de Dios si no es otorgando al crecimiento libre y obediente una significación importante? ¿Acaso no venimos entendiendo por «perfeccionamiento» o «asemejamiento» una progresiva unión del hombre con Dios, de la carne con el Espíritu, de la humanidad con la divinidad, de tal forma que una no queda absorbida por la otra sino que, al contrario, es plenificada? Si esto es así, en Cristo vemos realizada su libertad humana, coincidiendo plenamente voluntad humana y divina, no porque sean la misma sino porque en libre obediencia elige el hombre unirse al querer de Dios¹⁵⁴.

La capacidad para hacer nuestra la voluntad de Dios no sólo es dañada por el pecado —ausente en Cristo— sino también por la propia imperfección de la carne que precisa un tiempo de crecimiento y maduración. Y al decir «carne», recordemos que nos referimos, siguiendo a Ireneo, a la persona completa, que incluye el espíritu que quiere ir asemejando a la carne con Dios y al alma que hace posible la docilidad a sus mociones. En Cristo, su obediencia en Getsemaní ilumina y sana la desobediencia de Adán¹⁵⁵. Así lo expresó Máximo el Confesor, cuya aportación fue clave en este tema:

¹⁵³ DH 556.

¹⁵⁴ «La encarnación de Dios es, por ello, el caso irrepetiblemente *supremo* de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es en tanto se entrega. Quien entiende de verdad lo que teológicamente significa la *potentia oboedientialis* para la unión hipostática, la capacidad de ser asumida la naturaleza humana por la persona del Verbo de Dios, sabe que esa *potentia* no puede ser una capacidad más *junto* a otras posibilidades en la consistencia del ser del hombre, sino que objetivamente es idéntica a la esencia humana» (K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», 145).

¹⁵⁵ «Fueron «al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto» (Jn 18,1). La misma palabra clave [huerto] retorna de nuevo a final del relato de la Pasión: «Había un huerto en el sitio donde lo crucificaron, y en el huerto un sepulcro nuevo donde nadie había sido enterrado todavía» (Jn 19,41). Es evidente que con la palabra «huerto» Juan alude a la narración del Paraíso y del pecado original. Nos quiere decir que aquí se retoma aquella historia. En aquel huerto, en el «jardín» del Edén, se produce una traición, pero el huerto es también el lugar de la resurrección. En efecto, en el huerto Jesús ha aceptado hasta el fondo la voluntad del Padre, la ha hecho suya, y así ha dado un vuelco a la historia» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* [Madrid 2011] 177-178).

Y que tenía una verdadera voluntad humana, como cumple a su naturaleza, al igual que posee una voluntad divina por su esencia, lo manifiesta el propio Verbo con aquella humanísima súplica con la que rogaba ser librado de la muerte y que hizo a favor de nuestra salvación, diciendo: «Padre, si es posible, aleja de mí este cáliz» (Mt 26,39). Revelaba de este modo la debilidad de su carne y que su manifestación en la carne no era una fantasía que engañara a quien la veía, haciendo errar sus sentidos. Sino que realmente era hombre, como lo prueba su voluntad natural [...] Y que al mismo tiempo, estaba divinizado por entero y en todo quería someterse a la voluntad divina, que siempre le había movido y con la que estaba completamente configurado, lo manifiesta el perfecto acatamiento de la voluntad del Padre, revelado cuando decía como hombre: «No se cumpla mi voluntad, sino la tuya» (cf. Lc 22,42). Con esto se nos proponía como ejemplo y modelo, para que rechacemos nuestra voluntad propia y aceptemos la del Padre, aun cuando llegáramos a sospechar que de ello habría de seguirse para nosotros la muerte¹⁵⁶.

Máximo añadió la distinción entre «logos» y «tropos» en la naturaleza de Cristo, de tal forma que su naturaleza humana en cuanto Logos sería idéntica a la nuestra pero no en su *tropos* o modo de existencia, puesto que no conoció el pecado. Por eso en Cristo sólo se daría la voluntad natural pero no la «voluntad gnómica» o de libre decisión, que es la que puede pecar¹⁵⁷. Una vez más, creo que la cuestión decisiva está en cómo comprendamos la unión en Cristo de ambas realidades. Decisivo no sólo para comprender el misterio de Cristo sino también para tomar conciencia de lo que supone para nuestra salvación:

Los padres de los «siglos cristológicos», aunque formularon el dogma sobre Cristo Dios-Hombre, nunca perdieron de vista la cuestión de nuestra unión con Dios. Los argumentos habituales que invocan contra las doctrinas heterodoxas se refieren sobre todo a la plenitud de nuestra unión, de nuestra deificación, se vuelve imposible si se separan las dos naturalezas de Cristo, como Nestorio, si sólo se admite en él la naturaleza divina, como los monofisitas, si se suprime una parte de su naturaleza humana, como Apolinar, si no se quiere ver en él más que una sola voluntad y operación divina como los monotelitas¹⁵⁸.

Creo que la teología de Ireneo cuenta con la ventaja de plantear una cristología descendente, claramente encarnatoria que a su vez, por la insistencia en la verdadera encarnación (hasta la resurrección, sin cortes, en progreso continuo) y por la dignidad que otorga al ser humano, puede articular con cierto equilibrio y profundidad, tanto la antropología como el tratado trinitario. Es decir, Ireneo no explicita la importancia de la vida histórica de Jesús en cada hecho particular, en

¹⁵⁶ MÁXIMO CONFESOR, «Opúsculo 7»: *Meditaciones sobre la agonía de Jesús* (Madrid 1990) 33-34. Recoge este planteamiento en la problemática de las dos voluntades BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 185-192.

¹⁵⁷ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 123.

¹⁵⁸ V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 114.

un pretendido análisis histórico. Sin dejar de comentar momentos de su vida y su predicación, el foco de atención no está ahí sino en su persona, en su realidad más profunda, que determinaba esas palabras y actitudes, hasta la muerte en cruz. Y todo ello, partiendo siempre, por contraste con los gnósticos, de la divinidad de Cristo y de la unicidad en Dios.

No deja de ser curioso que Ireneo se asocie al peso salvífico de la carne, de la humanidad, y al mismo tiempo se sitúe en una teología de influencia joánica y descendente. En Ireneo se muestra que no es imprescindible partir de la pura experiencia humana o de la sola humanidad de Jesús para ensalzar su carne y la de todo ser humano. El planteamiento¹⁵⁹ de Ireneo, partiendo siempre de Dios, hace más difícil caer en los peligros de las teologías que tienen una tendencia más «descendente»¹⁶⁰:

- El proceso de crecimiento en la humanidad de Cristo por libre obediencia es clave evitando olvidarse de su proceso vital histórico como hombre.
- La muerte y resurrección son el momento culminante del proceso encarnatorio, de la progresiva espiritualización en su carne o divinización en cuanto hombre, con lo cual no hay reduccionismo encarnatorio.
- La conciencia de Cristo no puede darse de tal manera que elimine la verdadera humanidad y su crecimiento. No pudo tener la misma conciencia de sí Jesús Niño en el Templo con los doctores y Jesús adulto en Getsemaní. Más aún, desde Ireneo hay que matizar con prudencia el nivel de conciencia que Jesús pudo tener de sí como Hijo de Dios para no caer en una conciencia

¹⁵⁹ Podría verse una cierta semejanza metodológica con GS. Es difícil encontrar un comentario sobre la Constitución que no señale su novedoso planteamiento: parte de la experiencia humana —creyente y no creyente— para presentar finalmente a Cristo como el fundamento y la respuesta para las inquietudes humanas (Cf. L. F. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II»: R. LATOURELLE [ed.], *Vaticano II, balance y perspectivas: veinticinco años después [1962-1987]*, [Salamanca 1989] 705-714, aquí 706-707; M. MCGRATH, «Notas históricas sobre la Constitución pastoral «Gaudium et spes»»: AAVV, *La Iglesia en el mundo de hoy* [Madrid 1967] 165-181; P. DELHAYE, «Historia de los textos de la constitución pastoral»: AAVV, *La Iglesia en el mundo de hoy I* [Madrid 1970] 233-310; E. SCHILLEBECK, «Fe cristiana y espera temporal»: AAVV, *La Iglesia en el mundo actual. Comentarios al esquema XIII* [Bilbao 1968] 113-151, aquí 120; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Iglesia en el corazón del mundo* [Madrid 2005] 152-155). En Ireneo creo que se da un planteamiento mucho más integrado, puesto que desde el principio se parte de Cristo aunque desarrolle más lo antropológico.

¹⁶⁰ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 392-393.

humana sin progreso alguno, como si en este ámbito no hubiera que esperar la plenitud y perfección después de la resurrección, como en el resto de sus facultades humanas¹⁶¹.

La unión hipostática es la comunión más plena posible¹⁶² entre Dios y el hombre, que a su vez, en palabras de Ireneo, es el fin que plenificará a cada hombre, que le hará perfecto en su humanidad. Por tanto, en Cristo, no sólo nuestra carne se plenifica por participar de la suya, sino por la comunión íntima que vive con Dios, libre y obedientemente. Es más que un ejemplo para nosotros. Es el lugar donde podemos nutrirnos para dejarnos acrecentar por el Espíritu que recibimos de Él y que, con nuestro asentimiento, nos divinizará y asemejará hasta la comunión plena con Dios: la visión del Padre. En la humanidad de Cristo contemplamos, una vez más, la medida del ser humano cuando se entrega en libertad al hacer de Dios en él. No sólo un ofrecimiento espiritual, en el alma, sino corporal, en la carne, pues en carne estamos llamados a la comunión con Dios. Y en la carne de Cristo podremos encontrarnos con el Padre¹⁶³.

Cuanto más no acercamos a Él, más perfecta es nuestra humanidad¹⁶⁴ porque más cerca estamos también del fin que nos es propio¹⁶⁵. Evidentemente, esto

¹⁶¹ «Defender la importancia de la humanidad del Señor y de los misterios de su vida (por ejemplo, del bautismo, las tentaciones, la agonía en Getsemaní) para la salvación del hombre interesa hoy a la Comisión no menos que en años pasados [...] ¿Quién que esté en su sano juicio querrá poner su esperanza en alguien que carezca de mente o inteligencia humana? Dar importancia a esta cuestión no era sólo propio de los hombres del siglo cuarto; ella permanece hoy actual en otro contexto [...] Somos conscientes de que la conciencia de Jesús participa de la singularidad y de la índole misteriosa de su persona y de que, por ello, se sustrae a una consideración puramente racional. Sólo podemos tratar la cuestión que nos proponemos a la luz de la fe, para la cual Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo (cf. Mt 16,16)» (CTI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, Introducción, en *Documentos 1969-1996*, 379-381). La primera proposición del documento dice: «La vida de Jesús testimonia la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del «servidor» perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su relación singular a Dios, a quien él llama «mi Padre». Tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser, él mismo, Dios» (*Ibid.*, 382). Y en el comentario 4 de la proposición 2ª: «La conciencia que Jesús tiene de su misión implica, por tanto, la conciencia de su “preexistencia”. En efecto, la misión (temporal) no es esencialmente separable de la procesión eterna, ella es su “prolongación”» (*Ibid.*, 385). Sorprende que pueda hablarse de «preexistencia» de Jesús, ya que quien preexistía era el Verbo o Jesucristo en cuanto Verbo. Podemos afirmar esta conciencia en Cristo en cuanto Verbo encarnado, pero en cuanto hombre difícilmente, hasta su resurrección.

¹⁶² Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad*, 123.

¹⁶³ Cf. AH IV 20,5; V 36,3; 8,1.

¹⁶⁴ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», 169-222, aquí 183.

¹⁶⁵ Cf. GS 24.

implica entender la libertad como plenitud de la propia identidad o vocación de modo que cuanto más nos alejamos del propio fin de uno mismo, menos libres y auténticos somos. Nos deshumanizamos. Y sin ser hombres, *ánthropos*, no podremos llegar a ser *dios*. El hombre puede separarse de Dios, elegir el rechazo a su consejo, a los bienes que le ofrece. El hombre puede desobedecer, puede pecar, pero el empequeñecimiento humano, el debilitamiento de sus capacidades o la incapacidad para seguir creciendo en el Espíritu, no son castigo de Dios sino consecuencias de su decisión, de su ruptura con Dios. Y si esto ocurre así, en el pecado, tendrá que darse con la misma intensidad en la gracia. Es decir, cada hombre crece en la medida que aumenta su unión con Dios en Cristo, no como algo conseguido por las propias fuerzas y voluntad, sino como algo iniciado en la carne de Cristo que en ella y por ella sigue creciendo, a la luz de su Espíritu¹⁶⁶.

Con la Iglesia creemos que «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»¹⁶⁷. Esta vocación divina y divinizadora puede expresarse también como filiación. «Hijo de Dios» se ha considerado desde los inicios de la Iglesia como el título cristológico por excelencia¹⁶⁸. En el Antiguo Testamento se otorga al Mesías futuro el don de la filiación divina¹⁶⁹ y esta relación de un Padre con su hijo sirve también para expresar la relación del Pueblo con Yahvé¹⁷⁰. Pero es con Jesús, en el Nuevo Testamento, cuando esta relación paternofilial toma un carácter propio, primero en Jesús como Hijo único, muy querido¹⁷¹; después, en los discípulos, porque así se

¹⁶⁶ Cf. AH V 36,1. No olvidemos que tras la resurrección, una vez estemos ya gozando de la visión del Padre, seguiremos creciendo pues inagotable es Dios y nosotros, siempre criaturas. De este eterno crecimiento en la carne de Cristo, verdadera carne como la nuestra, seguiremos nutriéndonos eternamente.

¹⁶⁷ GS 22. Cf. AH V 17,3.

¹⁶⁸ Cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 16-23 y 43-44.

¹⁶⁹ Cf. 2Sam 7,14; 1Cr 22,10; Sal 2,7; 89,27.

¹⁷⁰ Cf. Ex 4,22-23; Dt 14,1-2; 32,5-6; Is 1,2-3; 30,1-9. «En la Biblia, «hijo» significa la mayor cercanía, el mayor parentesco, la mayor semejanza, la más estrecha relación, que puede existir entre dos personas. Luego, con arreglo al contexto, este vínculo tan íntimo adquiere connotaciones diversas [...] El contenido de «hijo de Dios» no está fijado, sino que la expresión designa, dependiendo del contexto, la más profunda semejanza [...] Lo que siempre pesa en la expresión «Hijo de Dios» es la semejanza e intimidad de la relación, no la procreación biológica» (K. BERGER, *Jesús* [Santander 2009] 59-60).

¹⁷¹ Cf. Mt 3,13-17 y par.; Jn 1,14.18; 3,6.18; 1 Jn 4,9. «Dondequiera que el Nuevo Testamento emplee la expresión «Hijo de Dios», este título tiene un significado especial que casi nunca posee en textos

lo enseñó Cristo¹⁷² y especialmente después de su resurrección. De este modo, el Unigénito se hace primogénito de muchos hermanos y por el Espíritu somos hechos en verdad, hijos adoptivos de Dios¹⁷³.

Si al revelarnos Cristo el misterio del Padre nos revela plenamente qué es el hombre, se nos está revelando su filiación como centro de su identidad y, por tanto, de algún modo, también la nuestra. Es decir, una vez más, el punto de mira está en una relación concreta y no en un autoperfeccionamiento:

El hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, es invitado a la comunión de vida con Dios, el cual es el único que puede colmar los deseos más profundos del hombre. La idea de deificación alcanza su culminación en la encarnación de Jesucristo: el Verbo encarnado asume nuestra carne mortal para que nosotros, liberados del pecado y de la muerte, participemos de la vida divina. Por Jesucristo en el Espíritu Santo somos hijos y así también coherederos (cf. Rm 4,17), «partícipes de la naturaleza divina» (2Pe 1,4). La divinización consiste en esta gracia, que nos libera de la muerte del pecado y nos comunica la misma vida divina: somos hijos e hijas en el Hijo [...] La deificación es la verdadera y última «humanización» del hombre¹⁷⁴.

También Ireneo identifica la vocación última del ser humano y el fin que nos es propio con la filiación divina alcanzada por Cristo que nos hace hijos¹⁷⁵. ¿Hay un vínculo de unión más fuerte que la fraternidad¹⁷⁶, el parentesco de *carne y sangre*, la común filiación¹⁷⁷ en el Hijo? La relación a la que se nos llama es doble y en cierto sentido, la misma: cuanto más nos unimos al Padre en el Hijo por el Espíritu, más nos unimos a todo ser humano; porque cuanto más profundicemos en nuestro ser hijos e hijas de Dios, con mayor profundidad estaremos también viviendo la fraternidad:

El Señor, cuando ruega al Padre que «todos sean uno como nosotros también somos uno» (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura

más antiguos [...] El Hijo de Dios participa de la vida pujante, indestructible y eterna de Dios» (K. BERGER, *Jesús*, 60).

¹⁷² Cf. Mt 6,42; Lc 12,30; Mt 5, 43.48; Lc 6,32; 12,32.

¹⁷³ Cf. 1Jn 2,29-3,1; 3,9-10; 4,7; 5,1.4.18; Rm 8,15; Gál 4,6.

¹⁷⁴ CTI, *Teología-Cristología-Antropología* (1981) I E 3.4 en *Documentos 1969-1996*, 254.

¹⁷⁵ Cf. AH III 10,2; 19,1.

¹⁷⁶ Cf. GS 24; NA, 5.

¹⁷⁷ Cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 31.

terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (cf. Lc 17,33)¹⁷⁸.

Esta plenitud en la entrega no se fundamenta en un deber ético exigido kantianamente, sino en la verdad de nuestro propio ser: si Cristo fue esencialmente el Hijo de Dios, el «pro-existente»¹⁷⁹, en total entrega, también nosotros seremos más nosotros mismos en la medida que nos entreguemos más allá incluso de lo que sería esperable en un ser humano. Porque no podemos olvidar que nuestra medida y nuestro fin es, por creación, mayor que nosotros mismos: el hombre que se mantiene en sus propios límites, no llegará nunca a la plenitud pues está hecho para un fin mucho mayor. Y aquel que conociendo sus límites deja que el Espíritu le acreciente continuamente, verá que llega a ser más de lo que es, porque su medida es Cristo, que vive en nosotros desde siempre¹⁸⁰, en la más íntima comunión con el Padre y el Espíritu, actuando en nosotros con esa fuerza siempre mayor y más eficaz de lo que nosotros podríamos pensar o imaginar¹⁸¹.

4. Conclusiones

Hemos querido alumbrar el pensamiento de Ireneo con la tradición de la fe eclesial, plural y probada, a lo largo de los siglos, y de alguna manera, esta misma tradición se ve reforzada y embellecida bajo las claves teológicas de nuestro autor.

Ver a Cristo como «*Homo perfectus*» [ἄνθρωπος τέλειος] implica afirmarle como verdadero y perfecto hombre. No hizo de su carne una apariencia o una hermosa vestidura, como un trámite necesario pero pasajero en la economía divina. Muy pronto la Iglesia se dio cuenta que no es posible afirmar esta perfecta

¹⁷⁸ GS 24.

¹⁷⁹ «Allá donde nosotros tenemos nuestro corazón concentrado en el “yo” (san Agustín dice: el *cor incurvatum in seipsum*), Jesús tiene un “espacio vacío” —expresión que debe entenderse en sentido audazmente metafórico—. (Aquí será necesaria una reflexión cristológica). Jesús no vive de manera “centrípeta” sino “centrífuga”, como “el hombre para los demás” (D. Bonhoeffer), como el pro-existente, “dedicado a la causa divina” (H. U. von Balthasar): comprometido en el compromiso de Dios» (H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek* [Salamanca 2003] 341.

¹⁸⁰ Cf. Gál 2,20.

¹⁸¹ Cf. Ef 3,20.

humanidad en Cristo si no se asienta en su perfecta divinidad y viceversa¹⁸². La cuestión crítica está en el modo en que se conjugan estas dos realidades —dos naturalezas— en Cristo. Ireneo aporta la dimensión de crecimiento para permitir articular con verdad una perfecta humanidad (imperfecta por definición) que, a su vez, pueda llegar a ser humanidad perfecta. Un crecimiento que vertebrata toda su soteriología, antropología, escatología y creo que también podría vertebrar la cristología.

Por eso, Cristo no sólo es perfecto hombre y hombre perfecto, sino también hombre que perfecciona al hombre. El modo de hacerlo es su propia persona, desde Belén y Nazaret en el aparente ocultamiento de lo cotidiano hasta sus decisiones adultas, sus actitudes, su oración, su entrega por el Reino, su Pasión, su Cruz y su Resurrección. El perfeccionamiento de Cristo es la continua y progresiva unión de intimidad entre el hombre y Dios y, desde ella, la comunión creciente con todos los hombres. Y este camino se hizo posible en la medida que el Espíritu Santo fue haciendo suya su carne, su vida entera.

El Bautismo en el Jordán es un momento clave para Ireneo como lo fue para otros Padres prenicenos. Es una señal más del necesario crecimiento en la carne que Cristo tuvo que vivir para salvarnos verdaderamente y no sólo en apariencia o desde fuera. En el Jordán se puso con los pecadores, Él que no cometió pecado pero quiso hacerse carne de pecado como la nuestra. Ireneo es coherente con su teología cuando afirma la humanidad perfecta de Cristo exenta de pecado, pues éste no forma parte de la verdad más honda del ser humano. Es real pero no forma parte en sí de nuestra esencia, de nuestro origen, de nuestra vida hasta Dios. Después de Arrio, el temor a ver menguada la divinidad de Cristo generó cierta sospecha al afirmar que este Hombre Dios también precisaba de la fuerza del Espíritu en cuanto hombre para llevar a cabo su misión.

También afirma Ireneo, con la Iglesia, este misterio: por su encarnación, Cristo se ha unido, de algún modo, con todo hombre. Por eso podemos decir que Él es nuestra salvación, «*Caro salutis*». Y si es en esta carne donde nos unimos a Él,

¹⁸² Nicea (325), consustancialidad con el Padre; Éfeso (431), consustancial con nosotros según su humanidad; Calcedonia (451), Dios perfecto y hombre perfecto, en unión sin confusión; II y III Constantinopla (553 / 680-681), en el Verbo se unen la voluntad humana y la divina...

nunca querrá Dios que prescindamos de ella. Hemos sido creados en carne, barro y *virtus, plasma Dei*. Vivimos y nos relacionamos con Dios en la carne, en la lentitud y a veces tosquedad de la materia. Y también moriremos en carne y seremos carne resucitada desde la que, por fin, podremos ver a Dios y compartir su vida. Todo este proceso sería totalmente imposible si el Espíritu de Dios, como hizo en Jesús, no fuera modelándonos, transformándonos, haciéndonos «espíritu» sin dejar de ser carne. En una palabra, deificándonos.

Por eso, que todo ser humano por el simple hecho de ser creado, esté unido a Cristo en su humanidad, no hace de la salvación algo automático¹⁸³. No sería propio de Dios, que nunca fuerza. Él espera el consentimiento libre, la obediencia gozosa, la decisión del ser humano que quiere crecer en su propia carne como Cristo creció en la suya, en la medida que fue dejando «hacer» al Espíritu en Él. Por eso, ni nuestra carne se salva por sí sola ni la humanidad de Cristo es salvífica por sí misma. Lo es por la comunión personal con el Verbo al encarnarse y por voluntad del Padre y por obra —progresiva— del Espíritu Santo que no encontró impedimento alguno en su humanidad.

Por eso en Cristo «*Homo Dei*» se da la perfecta comunión y mezcla, según Ireneo, entre lo humano y lo divino, entre el hombre y Dios. Sólo él podía salvarnos. Y aunque tal unión sea irrepetible en nosotros por la singularidad de Cristo, no puede sernos ajeno de ninguna manera. Ahora bien, ¿cómo podría llegarse a esta unidad en dos naturalezas, siendo distintas, sin fusión y sin división, si no fuera porque una de ellas recibe la capacidad para ir asemejándose —creciendo— y haciéndose una con la otra? La unión hipostática es lugar privilegiado para nuestra fe. Todo planteamiento que conlleve, velada o explícitamente, el convencimiento de que la distancia entre Dios y el hombre es insalvable o que el uno para el otro sólo puede ser un obstáculo, no podrá entender a Ireneo. Tampoco podrá confesar la Encarnación de Cristo como lo cree la Iglesia.

Ahora bien, la antropología positiva de Ireneo sabe bien que el querer humano no siempre está en armonía con el querer de Dios. Más aún: a veces, queriendo el

¹⁸³ Ni es incompatible con una relevancia eclesial fruto de la especial vinculación entre Cristo y su Cuerpo, que es la Iglesia, y la asistencia del Espíritu.

bien, hacemos el mal, como decía Pablo. Es experiencia humana universal. También Cristo oró, discernió, se enfadó, amó, calló, acogió, pidió al Padre y aceptó su voluntad finalmente. En su humanidad libre y obediente, que no pudo ser automática desde el primer momento porque no habría sido verdaderamente humana, recibimos la capacidad que el pecado de Adán debilitó en nosotros. Capacidad siempre limitada por humana, carnal, imperfecta, pero llamada a la perfección por el Espíritu. Así, en Cristo, encuentra la medida el ser humano cuando se entrega y se fía de Dios, haciéndose hijo en el Hijo, hermano con los hermanos.

Ireneo sabe que sin necesitar Dios nada de nosotros, por puro amor suyo está viniendo siempre al hombre. Cercanía constante que en Cristo tuvo su culmen y su total novedad. No desarrolla Ireneo el modo en que se dio tal unión ni explicitó el «alma» humana de Cristo como centro de su voluntad y libertad. Pero sí lo defendió frente a los gnósticos y a los que se movían entre ambos extremos sin afirmar a la vez las dos cosas: Dios verdadero desde siempre y hombre verdadero y pleno (cuerpo, alma y espíritu). Sin planos paralelos. Como tampoco los veía en la relación entre Dios y el hombre desde la creación. Quizá por eso se da en Ireneo una originalidad metodológica significativa: de corte joánico y paulino, una teología descendente, encarnatoria y, a la vez, centrada en la carne, en la verdad salvífica de la humanidad que se sabe incapaz sin la fuerza madurativa del Espíritu, sin pasar por la glorificación de la muerte y la resurrección en Cristo. Sin capacidad de crecimiento como dinamismo inserto en la carne, sería muy difícil mantener los dos polos sin caer en contradicción.

Conclusiones

1. A modo de tesis finales: aportaciones de la teología de San Ireneo

2. A modo de sugerencias: para una Teología del Crecimiento

2.1. ANTROPOLOGÍA: DIGNIDAD Y BELLEZA DEL SER HUMANO, *ARTE DE DIOS*

2.2. CRISTOLOGÍA: *TÚ EN MÍ Y YO EN TI SOMOS UNA SOLA COSA*

2.3. PNEUMATOLOGÍA: ESPÍRITU *QUE NUTRE Y HACE CRECER*

1. A modo de tesis finales: aportaciones de la teología de San Ireneo

Al terminar cada capítulo hemos ido recopilando las ideas fundamentales de Ireneo, las preguntas que suscita y también algunas posibles consecuencias.

Comenzamos estudiando su antropología en los dos primeros capítulos, preguntándonos qué es el hombre para poder aplicarlo después a la humanidad de Cristo. Algunas afirmaciones clave son:

1. El ser humano es «la obra de Dios» por excelencia, «*opera autem Dei*», al que *hace* [ποιηθείς] *plasmándolo* [πλασθείς] con sus propias Manos, el Hijo y el Espíritu.
2. Esta especial predilección de Dios por el «ἄνθρωπος» frente a todo lo creado se muestra en la cercanía personal con que lo crea y en el final que le otorga: en su cuerpo ha impreso su imagen (por la forma del Hijo) y su semejanza (por el dinamismo del Espíritu).
3. El Padre elige tierra virgen que mezcla con su «*virtus*» [δύναμις]. Esta mezcla inicial es la que Dios Trinidad modela. No existe el hombre sin este espíritu de creación que hace dúctil su barro.
4. Cuerpo, espíritu y alma forman el hombre completo. El alma tiene un papel fundamental como engarce privilegiado que integre carne y espíritu, que los unifique y haga posible que la carne elija entregarse a la acción del Espíritu.
5. Este hombre, el único «*ánthropos*» existente frente a la pluralidad gnóstica, está llamado a pasar de la carne al Espíritu en su misma carne, sin abandonarla, sin deshacerla de ella. Por eso, toda la *historia salutis* es *salus carnis* (no *salus animae*) para Ireneo. Aquí radica una de sus aportaciones más significativas: la divinización o deificación se juega en la totalidad del ser humano, que incluye el alma, pero se da en la carne o no se da.
6. Es fácilmente constatable la imperfección del ser humano pero su horizonte final por voluntad divina, es la perfección [τελείωσις], que Ireneo no confunde

ni reduce a la excelencia moral o la falta de pecado [ἀναμαρτησία]. Este horizonte futuro de plenitud es Dios mismo, la comunión o *mezcla* con Él sin dejar de ser criatura. La visión del Padre que es la participación de su Vida en la carne.

7. Este camino de asemejamiento es posible por el crecimiento y perfeccionamiento del Espíritu inserto en la *plasis* humana desde el inicio y para siempre. Podríamos decir que estamos llamados a crecer para poder ser verdaderamente lo que somos (*ánthropos*) y a la vez ser mucho más de lo que somos (dioses).
8. Este dinamismo creatural del crecimiento, siendo don divino, sólo puede llevarse a cabo junto a la libertad humana. O dicho de otro modo: estamos llamados a «conservar» y acrecentar el «Arte» de Dios recibido de sus Manos. Él nunca se impone. Él sugiere, aconseja, acompaña y espera que nuestra libertad y quiera vivir en obediencia al Espíritu, por amor.
9. El pecado es para Ireneo la ruptura de este dinamismo salvífico iniciado en la creación y en espera de ser plenificado. El Seductor, enemigo de la naturaleza humana, engañó a Adán y a Eva para lograr justamente lo contrario: impacientarse, saltarse los tiempos y las etapas, prescindir del lento madurar humano hasta Dios. Ellos, en su inexperiencia e ingenuidad, cedieron a la mentira y, desobedeciendo, se alejaron de Dios desagradecidamente.
10. La libertad del hombre y la bondad de Dios posibilitaron que Adán experimentara el bien y el mal, y así aprendiera a elegir el bien. Sin embargo, el poder destructor del pecado y de la lejanía de Dios es tan grande, que la capacidad humana para crecer hasta la plena semejanza con la imagen recibida, quedó debilitada, herida. Ahora bien, si grande fue el pecado, mayor es la gracia de Dios¹; es decir, el proyecto salvífico sigue adelante. El pecado modificará el modo de realizarse pero ni lo impide ni lo anula irremediabilmente.

¹ Cf. Rm 5,20.

En el capítulo III quisimos acercarnos al misterio de la encarnación del Verbo a la luz de esta antropología y, concretamente, desde la dimensión de crecimiento:

1. Llegada la plenitud del tiempo, tal como Dios había previsto al crear al ser humano, el Verbo habita entre nosotros para recordarnos quiénes somos y cuál es la meta a la que estamos llamados. Por eso era el Hijo, verdadero hombre y verdadero Dios, quien podía salvarnos y así redimirnos. Dada la actual economía, marcada por el pecado, Dios salva redimiendo pues, si bien Ireneo no reduce una a otra, sí explicita la necesidad humana de ambas.
2. Si verdaderamente el Verbo se hizo carne de nuestra carne, sin apariencias ni tiempos parciales, tuvo que asumir con ella todo lo que le es propio, —incluido el crecimiento—, para hacer en sí mismo lo que todo hombre está llamado a vivir: se hizo hombre con el hombre para que el hombre llegara a Dios, uniendo el principio y el fin, la carne y el Espíritu.
3. Cristo nació débil e imperfecto como un hombre cualquiera, siendo Dios desde siempre, tal como se muestra en su nacimiento virginal. Fue pasando por todas las edades para ir creciendo en ellas y para adaptarse a la capacidad humana, siempre en crecimiento. Él, que no conoció pecado, se hizo carne de pecado para sanarla desde dentro, desde ella misma, hasta la Cruz y la Resurrección.
4. En Cristo encarnado y glorioso, único Hombre Perfecto, tiene el hombre su *télos* definitivo porque también en Él tuvo su principio. En Él se da de un modo singular la comunión plena entre Dios y el hombre, mostrando que la carne es «*capax Dei*». Más aún, realizando en su carne, libre y obedientemente, el camino que en Adán había interrumpido el pecado para recapitular todo en Él.
5. Esto implica que la carne es capaz de acoger el Espíritu y dejarse transformar por él, algo que no se admitía entre muchos contemporáneos de Ireneo y que no siempre se acogerá en la teología posterior. Ireneo lo justifica por nuestra misma vida actual, por la Eucaristía y, sobre todo, por la Carne de Cristo. Así, en el Bautismo, el Espíritu Santo reposó en su humanidad y tras su muerte y resurrección, de su carne glorificada lo recibirá cada hombre que quiera acogerlo.

Si esto es así, la encarnación no puede reducirse a un momento puntual. No está todo hecho en la cueva de Belén o en Nazaret. Tampoco en la Cruz. Es un proceso. Dios mismo quiere salvar al hombre según el ritmo «carnal» del hombre. Y el hombre Cristo sólo puede participar de esta salvación, creciendo como un hombre cualquiera, siendo pura apertura al Espíritu Santo de Dios. Salvándose nos salvó. Creciendo en libre obediencia, nos acrecienta a nosotros para nuestra salvación.

Por último, en el capítulo IV hemos intentado recapitular lo expuesto y entroncarlo en la sistematización teológica y dogmática que la fe de la Iglesia ha ido haciendo suya a lo largo de los siglos. Destacamos dos afirmaciones que, a nuestro juicio, se ven iluminadas y clarificadas desde una posible «Teología del crecimiento» en Ireneo:

1. «El misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, Cristo nuevo Adán» (GS 22a). Por eso en él la naturaleza humana alcanza toda la perfección que estaba llamada a alcanzar y que había quedado, de algún modo, oculta en nuestro barro, en nuestra carne de pecado. En él podemos mirarnos y reconocer al mejor «yo» posible. Llevamos en nosotros su «fisonomía», su huella. Y así, en Él se ha iniciado de modo real y no sólo ejemplificante, la plenificación de cada ser humano, porque en Él ya se ha consumado lo que en todo hombre es sólo posibilidad y vocación germinal. Si para Ireneo la carne es todo el ser humano, la carne de Cristo incluye también su libertad, su voluntad, sus decisiones. No veo de qué manera podemos mantener esto, explicitado en los siglos posteriores a medida que se iban planteando las preguntas (Arrio, Apolinar, Nestorio, monoteletas...), sin incluir el crecimiento en la humanidad de Cristo. Sin una humanidad que va creciendo libre a medida que se abre al Espíritu en amorosa obediencia, o negamos que es la misma carne la que nace, vive, muere y resucita gloriosa o negamos que verdaderamente llegó a ser *«caro ab Spiritu possessa [...] conformis facta Verbo Dei»*².

²AH V 9,3.

Ciertamente, la dimensión salvífica de la humanidad de Cristo forma parte de la fe eclesial y del magisterio, pero no sin tensos equilibrios de Nicea a III Constantinopla y hasta hoy. El esfuerzo creyente por ajustar el lenguaje y las categorías culturales de las diversas épocas y sensibilidades está expresando la dificultad para apresar el Misterio de una vez para siempre y, a la vez, la grandeza y centralidad de «eso» que no somos capaces de definir y «enpalabrar» plenamente. Si la humanidad de Cristo no jugó ningún papel en la salvación, ésta queda reducida a la voluntad arbitraria de un Dios que hace y deshace en la historia y en el ser humano. Sería una salvación ajena al modo de vivir y situarse el hombre ante los demás, ante sí mismo y ante Dios. Y eso no responde a la fe de la Iglesia. En Ireneo, no sólo se subraya la verdad de la humanidad de Cristo para la salvación, sino la capacidad salvífica de su Carne como verdadero Dios en una perfecta comunión. Por eso, nuestra humanidad está llamada a unirse a la acción salvífica de Dios, en íntima cooperación, comunión, *sinergia*. No porque podamos salvarnos con nuestras solas fuerzas sino porque dichas fuerzas son don de Dios que Él espera recibir de nosotros multiplicadas, como libre y gozosa ofrenda.

2. «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, a todo hombre» (GS 22b). En Ireneo esta «inclusión» en Cristo de toda la humanidad tiene al menos dos vertientes. Todo ser humano participa de la humanidad de Cristo porque en él hemos sido creados y de alguna manera la creación se sostiene en la encarnación, el primer Adán en el Segundo. Es gratuito y previo a toda acción o decisión humana, incluida la profesión de fe, pero no es automático ni mecánico. Menos aún «físico», como algunos autores criticaron. Falta el deseo libre y real del ser humano, la respuesta confiada y obediente a su Hacedor. Por otro lado, se afirma una unión indisoluble y profunda desde la encarnación de Cristo porque al tomar carne en la humanidad de María, toma nuestra misma carne, no otra. Y si en ella compartimos el pecado de Adán, ¿cómo no compartir la salvación de Cristo? Además, siguiendo a Ireneo, no se puede entender la encarnación sin proceso vital en Jesús, sin ascensión libre de su Pasión, su muerte y su cruz, como un gran abrazo divino y humano —no

exento de sufrimiento—, que culmina en la resurrección. Y este proceso no lo lleva a cabo sólo el Verbo ni mucho menos su sola Carne ni el puro *Logos-sárx*. Lo realiza Dios Trinidad, con especial participación del Espíritu en la Carne del Hijo, *Pneuma-sárx*, para llevarnos hasta el Padre. Por eso, Cristo no sólo es *Caro Salutis*, sino también *Salus in compendium*. Quien no pudo hacerse carne en María sin la sombra del Espíritu, tampoco llevará a cabo el intercambio que nos salva sin Él. Porque, justamente, de la Carne gloriosa de Cristo recibimos el Espíritu que reposado en su carne, ahora quiere hacer suya la nuestra, como admirable herencia prometida. Por eso, afirmamos también que «debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien (todos los hombres) al misterio Pascual» (GS 22e). Los modos y caminos para llegar a ello pertenecen a Dios. La Iglesia de Cristo no pierde por ello ni un ápice de su centralidad mediadora y sacramental para el mundo. Al contrario: se hace más consciente de la grandeza del don recibido y de la responsabilidad que conlleva tal gracia.

2. A modo de sugerencias: para una Teología del Crecimiento

Puede ocurrir que concluir un tema o una reflexión con referencias al desarrollo dogmático o a la significatividad de la unión hipostática parezca querer segregar tales afirmaciones al ámbito de lo teórico-especulativo sin ninguna aplicación práctica. No creo que sea así. Más bien al contrario. Para finalizar estas páginas puede ser útil explicitar algunas intuiciones o sugerencias a modo de *desembocaduras* prácticas, para poner de manifiesto dos cosas: que el modo en que comprendemos y anunciamos la relación entre las naturalezas de Cristo o la unión hipostática, por ejemplo, influyen más de lo que pensamos en las decisiones prácticas que se toman y, por otro lado, que la teología de Ireneo, muchos siglos después, sigue siendo fuente de actualización evangélica.

2.1. ANTROPOLOGÍA: DIGNIDAD Y BELLEZA DEL SER HUMANO, *ARTE DE DIOS*

El optimismo antropológico de Ireneo no es ingenuidad ni relativismo. Nace de su mirada teológica. Es cierto que la mayoría de rasgos que configuran su

antropología no son exclusivamente suyos, pero llama la atención que la mayoría de ellos se han hecho sitio en la tradición eclesial desde otros presupuestos o escuelas, ya sea en la línea alejandrina o antioquena. La propuesta de Ireneo tiene la originalidad de conjugar aspectos de ambas visiones gracias al lugar preponderante de la carne. Pareciera que, curiosamente, nos molesta una teología en la que Dios cifra la deificación en la carne. Preferimos prescindir de ella... Nos gusta más ser almas y espíritus puros.

Para Ireneo, en el cuerpo lleva el ser humano su vocación, su principio y su fin, la imagen y semejanza divina, su imperfección y su capacidad de perfección hasta llegar al único Perfecto. En la carne se juega su vida y su destino. Es difícil tomarla tan en serio. Lo más habitual es subestimarla o sobredimensionarla. Unas veces se negará la carne mal-tratándola, como un impedimento continuo para nuestro propio proceso de maduración humana y nuestra relación con Dios. Otras veces se hará de ella el centro de nuestra vida, como si pudiésemos poner en ella nuestro valor, nuestra esperanza, nuestro bien y nuestra felicidad, por sí misma, sin nada más. El resultado en ambos extremos es el mismo: la distorsión de la realidad y la deshumanización. Y no en una clave de valoración moral, sino de descripción antropológica: es una frustración constante, nos resulta imposible alcanzar el fin que anhelamos porque la carne por sí sola no lo puede ofrecer. Somos carne, somos alma, somos espíritu. No existe nuestra alma sola ni antes ni después de la carne, según Ireneo, pero su acción integradora y libre, eligiendo el consejo de Dios en cada momento, la hace fundamental para vivir según Dios. Ese es su papel, pero ella ni salva ni es objeto de salvación explícita. Lo es el ser humano completo, carnal. La carne sola, de por sí, se conjuga en pasiva, llamada a dejarse hacer, dejarse transformar.

Ireneo tiene tan clara esta incapacidad de la carne como su grandeza, pues es en ella donde Dios quiere hacer del hombre su obra por excelencia, su Arte. No es casual: creó al ser humano mirando a Cristo, su Hijo, el Verbo encarnado y glorioso. Sólo creyendo de verdad que nuestra carne es tan querida por Dios podemos entender un poco más la *caro salutis* de Ireneo. Una carne con alma, una carne donde reposa y crece el Espíritu de Dios, sea en la medida que sea. Una carne que

guarda la huella del tacto divino. Y esto, para todo ser humano, de tal manera que ni siquiera el pecado puede destruirlo. Lo daña, lo enferma, lo agosta, pero no lo elimina, porque ni el pecado ni la carne pueden ser más fuertes que el querer de Dios. De hecho, no es de la carne de lo que nos salva Cristo, ni es la carne la que necesita ser purificada de nuestro pecado; son «las obras de la carne», como hemos visto. La diferencia no es pequeña. De ningún modo somos «*massa damnata*», sino obra de Arte en las manos de Dios que, sí, ciertamente, peca, pero ese no es ni su principio ni su final. Por eso, la perspectiva de Ireneo nos pone ante un ser humano bello —precioso—, no solo bueno y verdadero en su perfección. Es bello porque no es funcional, no da respuesta a una necesidad de Dios sino que expresa su grandeza y su firma personal.

También creo que no sería ajeno a nuestra cultura recuperar la insistencia de Ireneo en que este horizonte humano es común a todo hombre. No hay clases ni rangos por naturaleza, no hay incapacidad creacional para unos pocos y automatismo divinizador para otros, al estilo gnóstico. No. El único Dios creó un único ser humano y en él se complace y espera que elija la comunión con él como meta de su vida. A mayor gratuidad en el don, mayor responsabilidad en acogerlo, conservarlo y acrecentarlo. Nadie queda fuera en esta teología. La tentación gnóstica como la cántara es continua en la historia; mirarnos a nosotros mismos y a los demás y saber que todos estamos hechos del mismo barro y con la misma fuerza de Dios, nos puede ayudar a ser más realistas y tolerantes, menos sectarios, más humildes y comprometidos. Toda carne ha recibido, en principio, al menos como germen, la imagen y semejanza divina.

Creer de verdad que nuestra carne es tan querida por Dios podría ser el mejor antídoto contra el pecado y la desobediencia. Ireneo lo sabe bien. Por eso dedicó amplias páginas motivando la libertad y la gozosa obediencia del hombre al buen hacer de Dios. Experimentar el bien y el mal es la única forma de elegir el bien conscientemente, amorosamente, responsablemente, y permanecer en él, también en la prueba y el sufrimiento. No por fuerza ni como un mal menor que hay que soportar. Sino por más unir nuestra voluntad a la de Cristo, que ya padeció por nosotros, uniendo su voluntad con la del Padre.

Creer de verdad que nuestra carne es tan querida por Dios ayuda a creer más en el ser humano. Porque sabemos que mi «yo» más completo y auténtico, el más «cierto y veraz» («*homo futurus certior et verior*» de Tertuliano), es Cristo mismo. La centralidad de lo humano sólo se sostiene en la centralidad de Cristo como hombre y Dios verdadero. Podemos comenzar hablando del ser humano pero lo que digamos nace de contemplar primero a Dios en su Hijo encarnado, visibilidad del Padre. Podemos atender las carencias de la persona y sus necesidades y dones para que se vaya perfeccionando, creciendo, plenificando, pero sabiendo siempre que el criterio no es la persona en sí, sino su comunión en la carne de Cristo. Podemos hablar del ser humano, de todos los hombres y mujeres y para todos ellos, pero desde una visión cristiana, no neutra, porque no es posible. No hay una primera etapa para «lo humano» y sólo después la propuesta explícita de fe, como dos planos independientes. Si seguimos la propuesta de Ireneo, el itinerario y la meta que se propone hunde sus raíces en lo que *ya* somos. De algún modo, es siendo plenamente lo que somos —humanos—, alcanzamos el objetivo divino: la cristificación, el asemejamiento pleno. Esta es la vocación de todo ser humano. Y la motivación primera es protológica, creacional no escatológica. Es decir, proponemos una vida de fe que tiende a la comunión plena con Dios porque hemos sido creados así y en Cristo «se ha unido el principio y el fin».

Pensar al ser humano como carne capaz de crecer al ritmo del Espíritu hasta Dios implica saber que podemos ser mucho más de lo que somos, porque Dios nos ha llamado a ello y nos ha capacitado para alcanzarlo. Ninguna otra criatura puede soñar con ser más allá de lo que es. El ser humano sí. Lo hemos olvidado o al menos, lo recordamos poco. Este dinamismo de crecimiento, de alzarse sobre sí mismo en lugar de vivir «*curvatus in se*», no es solamente optimismo antropológico o un humanismo fácil; es camino de divinización, de asemejamiento con Dios en Cristo por la fuerza del Espíritu, es la vocación más íntima de todo ser humano. Por eso jamás podemos dar a nadie por perdido. Nada es irremediabilmente definitivo en el hombre.

Tomar en serio el crecimiento como parte esencial del ser humano implica acoger ese dinamismo de perfeccionamiento continuo en todo lo humano: en los

procesos personales y grupales, en las relaciones, en el conocimiento, en la capacidad para acoger a Dios... y de modo especial en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu, sacramento de salvación para el mundo.

2.2. CRISTOLOGÍA: *TÚ EN MÍ Y YO EN TI SOMOS UNA SOLA COSA*

Así habla Cristo a Adán —a todo ser humano— en una antigua homilía pascual³ que la iglesia sigue orando cada Sábado Santo. La relación del ser humano con Cristo es creacional, no la provoca el pecado, necesitado de un Redentor. Aunque, curiosamente, la misma noche de Pascua canta también la Iglesia en el pregón pascual: «¡Feliz culpa que mereció tal redentor!» Sí, feliz culpa. Siempre que la alegría del perdón y la redención no oculten que primero fue el amor y la gracia y la vocación humana como divinización. De ese amor surge el perdón y no al revés, aunque ciertamente, si más se perdona a quien más ama, también más se ama a quien tanto nos perdona. Pues mucho amor tiene quien mantiene su promesa y se sigue fiando de nosotros, aún con nuestro pecado.

Si a Ireneo se le reprocha una especie de devaluación del pecado en su teología, se le está reconociendo indirectamente, una preponderancia de la gracia y del incondicional amor de Dios, por encima incluso del pecado. Una teología que pediría una práctica eclesial consecuente donde ni el pecado ni el perdón son el centro de la vida de fe ni de la celebración cristiana ni de la formación catequética,

³ «Levántate, obra de mis manos; levántate, mi efigie, tú que has sido creado a imagen mía. Levántate, salgamos de aquí; porque tú en mí y yo en ti somos una sola cosa. Por ti, yo, tu Dios, me he hecho hijo tuyo; por ti, siendo Señor, asumí tu misma apariencia de esclavo; por ti, yo, que estoy por encima de los cielos, vine a la tierra, y aun bajo tierra; por ti, hombre, vine a ser como hombre sin fuerzas, abandonado entre los muertos; por ti, que fuiste expulsado del huerto paradisiaco, fui entregado a los judíos en un huerto y sepultado en un huerto. Mira los salivazos de mi rostro, que recibí, por ti, para restituirte el primitivo aliento de vida que inspiré en tu rostro. Mira las bofetadas de mis mejillas, que soporté para reformar a imagen mía tu aspecto deteriorado. Mira los azotes de mi espalda, que recibí para quitarte de la espalda el peso de tus pecados. Mira mis manos, fuertemente sujetas con clavos en el árbol de la cruz, por ti, que en otro tiempo extendiste funestamente una de tus manos hacia el árbol prohibido. Me dormí en la cruz, y la lanza penetró en mi costado, por ti, de cuyo costado salió Eva, mientras dormías allá en el paraíso. Mi costado ha curado el dolor del tuyo. Mi sueño te sacará del sueño de la muerte. Mi lanza ha reprimido la espada de fuego que se alzaba contra ti. Levántate, vayámonos de aquí. El enemigo te hizo salir del paraíso; yo, en cambio, te coloco no ya en el paraíso, sino en el trono celestial. Te prohibí comer del simbólico árbol de la vida; mas he aquí que yo, que soy la vida, estoy unido a ti. Puse a los ángeles a tu servicio, para que te guardaran; ahora hago que te adoren en calidad de Dios» («Sobre una homilía antigua sobre el grande y el santo Sábado» PG 43, 451.462-463: LITURGIA DE LAS HORAS I, [Barcelona 1998] 416-417).

aunque formen parte de ella. Y esto no es por desestimar la fuerza del pecado en nuestra vida, tantas veces presente de forma dramática, sino porque la fuerza del mal no nos hace perder la perspectiva salvadora en que nos encontramos: vivimos en las Manos de Dios y nunca salimos de ellas. Tampoco en nuestras desobediencias y lejanías.

Creo que Ireneo es coherente al situar el pecado en *su* lugar: ni es el centro de la persona y la historia ni su perdón es el fin de la salvación. Podría seguirse, por tanto, que en la vida creyente, las conversiones y crecimientos en la fe apoyados en el propio pecado, ya sea para dolerse de la miseria personal, ya sea para recordar que gracias a ella Cristo forma parte de nuestra vida, estarían distorsionando el proyecto salvífico de Dios. Estaríamos tomando la parte por el todo, con el riesgo de ser conscientes y agradecer el don del perdón que redime, sana, convierte... pero no ser capaces de ver que la vocación a la que somos llamados es mucho mayor y nuestra vida busca algo más que no volver a pecar. Busca crecer. El interés mayor será acompañar mi voluntad con la suya, mi querer, mi libertad, mis alegrías...

La cristología soteriológica de Ireneo nos devuelve el marco de visión ampliado: hemos sido creados para crecer hasta Dios y cuanto más nos unamos a Él, en su Hijo, imagen visible y carnal del Padre, más *ánthropos* seremos y más porosos a la gracia de su Espíritu. Fijarnos en el pecado cometido o en las imperfecciones de cada cual puede hacernos olvidar que hay un fin —*télos*— esperando y una fuerza de Dios *teleiótica* queriendo hacer suya nuestra carne sin dejar de ser lo que somos. Por eso para Ireneo es obra del mismo Seductor que nos llevó a desobedecer, el sembrar en nosotros la desconfianza respecto al horizonte divino que nos aguarda y nos lanza. No por naturaleza ni por méritos, sino por pura voluntad de Dios. Todo lo que nos empequeñezca, encoja, doblegue... no es de Dios, en principio. El abajamiento de Cristo y su pobreza que enriquece nada tienen que ver con esto. Su *kénosis* supuso el crecimiento constante de su humanidad hasta alcanzar la medida de su divinidad, hasta ser uno solo en ella.

Creación, encarnación, redención, glorificación o recapitulación... todos términos distinguibles pero indisolubles para Ireneo. Nosotros, quizá, los hemos

encasillado en exceso, perdiendo justamente el hilo conductor que los da sentido, el *logos* que los armoniza y permite que todo lo vivamos como salvación, como plan de Dios, como invitación divina a nuestra cooperación, como esa «sinfonía» que el hermano mayor de la parábola escucha al llegar a casa, siguiendo la imagen de Ireneo. Lo hemos perdido. Quizá, también por eso, la música que sale de la casa del Padre no nos suena a fiesta sino que crea en muchos hermanos resquemor, desconfianza e incluso rechazo.

Nuestra esperanza, nuestra garantía de vida y de poder llegar un día a la plenitud que ahora no tenemos, es Cristo, su humanidad gloriosa, transida de Espíritu siempre activo. Porque su carne es nuestra carne, porque ha hecho en su Cuerpo lo que nosotros estamos llamados a vivir; nos ha mostrado que es posible, que Dios puede actuar y morar en nosotros como en su propia casa, que el ser humano es capaz de dejarse transfigurar en libre obediencia cuando se fía y cuida y acrecienta en él el don recibido. Que en su carne se haya llevado ya a plenitud lo que en nosotros solo vemos en proceso, sería suficientemente alentador. Pero es mucho más que eso. En su humanidad, de algún modo, se ha unido todo ser humano. Eso significa que algo de mí está *ya* crucificado con Él, perfeccionado con Él, resucitado con Él. En su carne. En la mía. Ya no se pierde, por más que se dañe o se debilite. Y el Espíritu irá acrecentado esta unión en la medida que todo en mí se haga dócil, se haga carne espiritual. No hay que «hacerle hueco» arrinconando la carne sino dejar que la carne crezca y siendo más humana, acercarse más a Dios.

Adorar la humanidad de Cristo es reconocer como divino el crecimiento, el asemejamiento, el proceso. Es no envidiar las conversiones automáticas ni las perfecciones repentinas, más ligadas a espiritualismos que al Espíritu que se somete al ritmo real de lo humano, también en la Carne de Cristo. Es apoyar la vida y la confesión de fe en saber que estamos siempre en proceso, en crecimiento, hasta la medida perfecta en Cristo⁴, y no para autoperfeccionarme sino para participar cada vez más de Dios.

Una vez más: la verdad de nuestra salvación se juega en la unidad, en la comunión. Primero, en Cristo y a través de Él, en todos nosotros. Desde Ireneo no

⁴ Cf. Ef 4,13.

hay crecimiento humano posible sin una unión estrechísima —mezcla— con Dios. La divinidad no es una especie de «escalera» adosada por la que subir creciendo. La divinidad es el mismo dinamismo de crecimiento en la humanidad. Es el Espíritu de Dios «que nutre y hace crecer» en una unidad perfecta, la unidad de Cristo.

Creer que el crecimiento en la humanidad de Cristo nos salva implica creer que la fuerza de Dios actúa en la debilidad, sin idolatrarla, sin elevarla por sí misma a un rango superior. Salva la fuerza de Dios transformando la debilidad, no la debilidad misma. De lo contrario, podemos caer «*sub angelo lucis*» en hacer de las debilidades, inconsistencias y perezas una especie de parapeto para la gracia, una excusa para no abrirnos al Espíritu que nos llevará donde Él quiera y como Él quiera. La humanidad de Cristo nos salva porque fue creciendo, abriéndose progresivamente a Dios hasta hacerse uno con Él para que también nosotros lleguemos a ser uno sin dejar de ser nosotros.

2.3. PNEUMATOLOGÍA: ESPÍRITU QUE *NUTRE Y HACE CRECER*

Del mismo modo que no hay ser humano sin espíritu, en cierta medida, tampoco puede salvarnos Cristo sin el Espíritu. Primeramente, porque Dios es Trinidad, es Padre, es Hijo y es Espíritu, y en Ireneo, a pesar de estar en un estado preniceno tan primario, se distinguen bien las personas pero se afirma siempre la unidad de acción en ellas. Lo de uno no le es ajeno al otro, por así decirlo.

Sin espíritu, el ser humano, infante e imperfecto, sería otra cosa. Un animal racional, una máquina, un conjunto celular bien ordenado de reacciones químicas... pero no un *ánthropos*, capaz de perfección, de crecimiento. La *virtus* de Dios, mezclada con nuestro barro desde el principio, forma parte del ser humano más auténtico, de la misma manera, a la inversa, que el pecado no lo configura. Y sin embargo, experimentamos el pecado en nosotros y anhelamos la acción del Espíritu. Seguimos necesitándolo y por eso, podemos pedirlo: por un lado porque recibimos el don de Dios en función de nuestra capacidad siempre mayor y, por otro, porque tras la encarnación y glorificación de Cristo, el Espíritu que recibimos proviene de la carne de Cristo. En ella se ha mezclado con todo el género humano.

No pedimos el Espíritu porque el pecado nos lo arrebatara; lo pedimos porque lo necesitamos para llegar a ser lo que Dios espera que seamos, para cumplir nuestro origen finalmente. De hecho Jesús, hombre que no conoció el pecado, también recibió la unción del Espíritu en su carne para poder realizar su vida y misión. Como nosotros. Lo recibió para que su carne fuera divinizándose. Y recordemos que su carne es toda su humanidad: corporalidad, libertad, voluntad, alma. Igual que nosotros.

Constatar la imperfección propia y ajena es fácil y cotidiano; asumirla como parte de nuestra humanidad y como un don dado por Dios, porque quiere contar con nosotros, sin automatismos ni supersticiones mágicas, es un signo de madurez y crecimiento. Así, la desobediencia y el pecado, los propios límites e insuficiencias, se convierten en lugares de descanso para que el Espíritu de Dios los habite y transforme, poco a poco.

Tener más presente la acción del Espíritu en la teología y en la vida de fe nos recordaría que el fin y la capacidad para alcanzarlo están insertos en nuestro ser, en nuestra carne. Por tanto, la gracia actúa desde dentro siendo esencialmente distinta a nosotros. Es el Espíritu de Dios que no hay que «conseguir» externamente por medio de diversas prácticas o acciones; sólo disponernos para que pueda hacer suya nuestra vida (nuestra carne) queriendo vivir en continua obediencia, libre y gozosa obediencia. Nada se nos impone. Pero tampoco nada es inocuo, toda decisión comporta consecuencias.

Con frecuencia tendemos a ligar el Espíritu con ciertos movimientos o formas de vida que priorizan la propia voluntad, la autonomía, la originalidad del sujeto por encima de la comunión, un cierto «aire» de libertad cercano al «todo vale»... La pneumatología de Ireneo podría ayudar a equilibrar lo carismático y lo comunitario o institucional, puesto que siendo el Espíritu quien embellece la creación y aporta diversidad, también es quien nos asemeja con Cristo, tal como el Padre nos creó. Es decir, su actuación no es arbitraria, es cristológica. La libertad que imprime en nuestra carne no se reduce a poder elegir sino a saber elegir y mientras tanto, aprender a asumir las consecuencias de nuestros actos responsablemente. Así fue con Adán y Eva en el Paraíso. Crecer en el Espíritu

también es crecer en el dominio de la propia vida, sin vivir traídos y llevados por los «seductores» del momento o las «serpientes» de la vida. El Espíritu es vivir en verdad, atributo propio de Dios, pues la mentira solo proviene del Enemigo, para Ireneo. No podemos ofrecer lo que no tenemos. No podemos ofrecer a Dios el Arte de nuestra vida, el barro moldeable que mantenemos húmedo entre sus Manos si no podemos contenerlo en las nuestras. Y así, cuanto más libres, más humanos; cuando más humanos, más divinos; cuanto más crezcamos, más unión y unidad personal; cuanta más unidad y comunión con Dios, más gozo, que será el mejor camino para desear que nuestro seguimiento siga creciendo. Libertad y responsabilidad, conciencia de sabernos *necesarios* para que la salvación acontezca, como lo fue la carne de María, en perfecta sinergia.

Entender la vida desde este Espíritu que nos «nutre y acrecienta» es también ir creciendo en una libertad entendida como deseo de plenificar la propia vocación, nuestro más auténtico yo, que es la persona completa, también su cuerpo. No sólo el cuerpo, sino la carne, todo lo limitado, caduco, opaco... humano. Y no sólo en el creyente sino también en Dios. Tras la encarnación, el Verbo eterno es Verbo encarnado y desde Él, como cabeza, todo está llamado a ser recapitulado en su cuerpo. Pues bien, de algún modo, en Cristo queda bendecido y salvado todo lo carnal, todo lo fragmentario, todo lo que más se aleja de Dios, en la medida que no pretende ser por sí mismo sino vivificado por el Espíritu. Paradójicamente, desde Ireneo, querer abandonar la carne que somos, lo imperfecto y perfectible, lo no acabado, lo no pleno..., o pedírselo a otros es lo más alejado a querer vivir en el Espíritu, porque el Espíritu sólo se nos da en la carne. Teologías y propuestas de fe que confundan vivir según el Espíritu con vivir «fuera» de la carne, están abocadas a convertirse en neognosticismos y neocatarismos o, al menos, a perder una enorme riqueza de la verdad cristiana.

Parece que el Espíritu se ha *olvidado* en cristología como se ha olvidado en antropología. Quizá por eso, ni el giro antropológico ni la centralidad cristológica se sostienen solas. Quedan siempre parciales, fragmentadas, incapaces. Y puede ser por esta carencia de Espíritu, pues Él aporta el asemejamiento, el dinamismo, lo procesual y si realmente es elemento configurador de lo humano, tanto lo será

para el hombre como para la humanidad de Cristo. Nos recuerda que nada en lo humano está acabado, que estamos llamados a crecer. No es un proceso de progreso en clave moderna, ilustrada, de perfeccionarnos sobre nosotros mismos. No es una salvación externa que viene a *mejorar* nuestra mediocridad. En Ireneo es una fuerza interna al propio ser humano que, a la vez, nos recuerda que no es nuestra por derecho o por naturaleza. Es gracia.

Una Iglesia más confiada al Espíritu sería una Iglesia más abierta al crecimiento y al cambio porque es propio de lo humano, no por mayor adaptación a las modas y lugares o por parecer «nueva» siempre. La novedad la da el Espíritu en la carne gloriosa de Cristo. El criterio de crecimiento, como decíamos al hablar del ser humano, es la mayor o menor unión con Dios, la mayor o menor «posesión» de lo humano por lo divino. El criterio no son estadísticas ni valoraciones sociales o intraeclesiales. Y en el fondo, volviendo siempre al corazón del Evangelio, Ireneo repite: el criterio mayor es el amor. De ningún modo se trata de devaluar la gracia⁵ que supone formar parte de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y la participación en los sacramentos, la fidelidad a la Tradición y al Magisterio... Pero podría situarnos con otra perspectiva: la de alegrarnos por haber recibido la gracia del seguimiento de Cristo y su Espíritu a través de la Iglesia, como los primeros apóstoles en Pentecostés, en lugar de restringir este ámbito como el único para que los hombres y mujeres de la historia vayan siendo injertados en Cristo por el Espíritu, vayan

⁵ Siempre es iluminador recordar el peligro de lo que D. BONHÖFFER llamó «gracia barata»: «La gracia barata es el enemigo mortal de nuestra Iglesia. Hoy combatimos a favor de la gracia cara. La gracia barata es la gracia considerada como una mercancía que hay que liquidar, es el perdón malbaratado, es la gracia como almacén inagotable de la Iglesia, de donde la cogen unas manos inconsideradas para distribuirla sin vacilación ni límites; es la gracia sin precio que no cuesta nada [...] La gracia cara es el tesoro oculto en el campo por el que el hombre vende todo lo que tiene; es la perla preciosa por la que el mercader entrega todos sus bienes; es el reino de Cristo por el que el hombre se arranca el ojo que le escandaliza; es la llamada de Jesucristo que hace que el discípulo abandone sus redes y le siga. La gracia cara es el evangelio que siempre hemos de buscar, son los dones que hemos de pedir, es la puerta a la que se llama. Es cara porque llama al seguimiento, es gracia porque llama al seguimiento de Jesucristo; es cara porque le cuesta al hombre la vida, es gracia porque le regala la vida; es cara porque condena el pecado, es gracia porque justifica al pecador. Sobre todo, la gracia es cara porque ha costado cara a Dios, porque le ha costado la vida de su Hijo —“habéis sido adquiridos a gran precio”— y porque lo que ha costado caro a Dios no puede resultarnos barato a nosotros [...] La gracia cara es la encarnación de Dios» (*El precio de la gracia. El seguimiento* [Salamanca 1986] 17.19-20). Gracia tan cara, tan valiosa, que sólo puede ser recibida con agradecimiento porque es gratuitamente donada. La gracia barata, curiosamente, acaba siendo arrebatada, al menos como pretensión, del mismo modo que se exige ingenuamente aquello que creemos poseer por derecho o mérito.

divinizándose, vayan creciendo. La teología de Ireneo y la imprescindible cooperación del hombre para la salvación, desde su libertad y su obediencia, agudiza la responsabilidad del cristiano y de la Iglesia mediadora para el mundo pero no excluye a nadie, pues nadie está fuera de la carne de Cristo, en cierto modo. Y para Ireneo, el mismo proceso y el mismo agente —Dios mismo en su Espíritu— lleva a cabo la humanización y la divinización, sin departamentos estancos.

Contar con el Espíritu nos ayuda a confrontar nuestra cultura de la inmediatez que también puede provocar una fe de inmediatos, sin historia, sin aprendizaje, sin errores y sus consecuencias (pecado), sin significatividad real de la libertad, sin tolerancia a ninguna frustración, sin capacidad para permanecer en el día y en la noche y seguir esperando. Por eso, una «pneumatología del crecimiento», como una «cristología del crecimiento», podría renovar la comprensión escatológica. Saber que la historia es un dinamismo creciente porque Dios así lo ha querido y que nada en nosotros será tan fuerte como para destruir el querer de Dios, fundamentaría nuestra esperanza con una fuerza inusitada, desde luego no menor que el temor reverente al infierno y sus penas. Si para muchos el purgatorio no tiene sentido, el infierno no da temor alguno y el cielo parece la promesa de un aburrimiento eterno, haber cifrado nuestra vida —en lo humano y en lo cristiano— desde la unión con Dios como vocación única y como motor para allegarnos a ella, puede al menos avivar el deseo de ese horizonte final. Y entonces, ahí, retomar las categorías escatológicas clásicas. Ahora bien, sin haber experimentado de algún modo en esta vida el gozo de ser plenamente humano como participación real y creciente en la humanidad de Cristo, difícilmente la escatología tendrá algo que decirnos. Y esta experiencia nos es dada en la medida que asentimos al Espíritu en nosotros.

Podríamos terminar con unas palabras de Ireneo, pero es difícil elegir entre tantas adecuadas. Por eso, voy a terminar con las palabras de un teólogo de nuestro siglo:

CONCLUSIONES

Cuanto mayor es el otro, en el sentido fuerte y verdadero de la palabra, más engrandecidos nos sentimos en nuestro contacto con él. La autoridad (en sentido de «*auctoritas*») es precisamente, seamos o no conscientes de ello, el comportamiento de ese otro que me «aumenta» (*augere*), que me eleva (*e-levare*), que me hace subir cada vez más alto, que me educa (*e-ducere*), que me engrandece. De aquel que cuanto más grande es (*augustus*, el que me hace crecer), mejor me conduce de la mano por el camino de mi identidad. La presencia del más grande puede convertirse incluso en la posibilidad del ejercicio de mi ser que, gracias a la fuerza de esta presencia, se siente «autorizado» («*auctoritas, augere*»), lejos de todos sus temores y desconfianzas. Nunca es nadie más grande que cuando se mide con alguien mayor que él⁶.

Y nuestra medida es Dios mismo, en la carne de Cristo. A Él toda gloria. «El resto sea venerado con el silencio»⁷.

⁶ A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar III* (Salamanca 2001) 49.

⁷ GREGORIO NACIANCENO, *In sanctum Pascha, Or. XLV*, 22, PG, 36, col. 653AB.

Bibliografía

1. FUENTES Y TRADUCCIONES

IRENEO DE LYON

IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre I*, t. I-II, ed. critique par A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 263-264 (París 1979).

——— *Contre les Hérésies. Livre II*, t. I-II, ed. critique par A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 293-294 (París 1982).

——— *Contre les Hérésies. Livre III*, t. I-II, ed. critique par A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 210-211 (París 1974).

——— *Contre les Hérésies. Livre IV*, t. I-II, ed. critique par A. Rousseau, SCh 100, 1-2 (París 1965).

——— *Contre les Hérésies. Livre V*, t. I-II, ed. critique par A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 152-153 (París 1969).

IRENEO DE LYON SAN, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, ed preparada por C.I. González (México 2000). Accesible en Biblioteca Electrónica Cristiana [<http://multimedios.org/docs/d001092/>].

A ORBE, *Teología de San Ireneo. I. Traducción y comentario al libro V del Adversus haereses* (Madrid 1985).

——— *Teología de San Ireneo. II. Traducción y comentario del libro V del Adversus haereses* (Madrid 1987).

——— *Teología de San Ireneo. III. Traducción y comentario del libro V del Adversus haereses* (Madrid 1987).

——— *Teología de San Ireneo. IV. Traducción y comentario del libro IV del Adversus haereses* (Madrid 1996).

IRENEO DE LYON SAN, *Demostración de la predicación apostólica*, ed. preparada por E. Romero Pose, FuP 2 (Madrid 1992).

IRENEE DE LYON Saint, *Démonstration de la Prédication Apostolique*, ed. par A. Rousseau, SCh 406 (París 1995).

OTRAS FUENTES

- ATANASIO, *Discursos contra los arrianos* (Madrid 2010).
 ——— La Encarnación del Verbo (Madrid 1997).
 BASILIO MAGNO, *El Espíritu Santo* (Madrid 1996).
 CLEMENTE ALEJANDRINO, *El pedagogo*, FuP 5 (Madrid 2009).
 ——— *Stromata I*, FuP 7 (Madrid 1996).
 ——— *Stromata II-III*, FuP 10 (Madrid 1998).
 IGNACIO DE ANTIOQUÍA-POLICARPO DE ESMIRNA-CARTA DE LA IGLESIA DE ESMIRNA, *Cartas* ed. bilingüe preparada por J.J. AYÁN CALVO, FuP 1 (Madrid 1999).
 MÁXIMO CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús* (Madrid 1990).

2. INSTRUMENTOS DE TRABAJO

2.4. Ediciones de la Biblia

- AV, *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada* (Bilbao 2009).
Bibleworks (recurso electrónico) versión 7 (USA 2006).
 CANTERA, F. - IGLESIAS, M., *Sagrada biblia* (Madrid 2003).
 NESTLÉ, E. - ALAND, K., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1999).

2.5. Documentos del Magisterio y organismos pontificios

- AV, *Documentos del Vaticano II* (Madrid 1968).
 ——— Constitución dogmática «Lumen Gentium», del 21 de noviembre de 1964 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html#*).
 ——— Constitución «Sacrosanctum concilium», del 4 de diciembre de 1965 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html).
 ——— Constitución pastoral «Gaudium et Spes», del 7 de diciembre de 1965 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).
 ——— Declaración «Nostra aetate», del 28 de octubre de 1965 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html).

- Decreto «Ad gentes», del 7 de diciembre de 1965
(http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html)
- BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, del 30 de septiembre de 2010.
(http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_sp.html)
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, ed. preparada por C. POZO (Madrid 1998).
- Teología-Cristología-Antropología (1981).
- La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985).
- Cuestiones selectas sobre Dios redentor (1994).
- El cristianismo y las religiones (1996).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Mysterium Filiationis Dei*, del 21 de febrero de 1972,
(http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_mysterium-filiationis_sp.html)
- *Declaración Dominus Iesus*, del 6 de agosto de 2000
(http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html)
- *Declaración «Dominus Iesus». Documentos, comentarios y estudios* (Madrid 2002).
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Enchiridion Symbolorum et Definitionum de rebus et morum* (Barcelona 382000).
- JUAN PABLO II, *Encíclica Fides et ratio*, del 14 de septiembre de 1998
(http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)
- *Encíclica Redemptoris missio*, del 7 de diciembre de 1990
(http://www.vatican.va/edocs/ESL0040/_INDEX.HTM)
- *Encíclica Redemptor hominis*, del 4 de marzo de 1979
(http://www.vatican.va/edocs/ESL0038/_INDEX.HTM)
- PABLO VI, *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi*, del 8 de diciembre de 1975
(http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html)

2.6. Diccionarios, enciclopedias y obras de consulta

- DI BERARDINO, A., *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana I* (Salamanca 1991).
- DI BERARDINO, A.–FEDALTO, G.–SIMONETTI, M., *Literatura Patrística* (Madrid 2010).
- LAMPE, G. W. H., (ed.), *A Patristic Greek Lexicon I-II* (Oxford 1961).
- MORESCHINI, C. – NORELI, E., *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina* (Salamanca 2009).
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua española* (Madrid 222001).
- VIVES, J., *Los Padres de la Iglesia* (Barcelona 1971).

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

A

- AEBY, G., *Les missions divines: de Saint Justin a Origène* (Fribourg 1958).
- ALBY, J. C., «Un grano de trigo producirá diez mil espigas... El optimismo metafísico en la escatología de san Ireneo»: *Sapientia* 62 (2007) 5-21.
- ALDAMA, J. A., *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970).
- ANDÍA, Y. de, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* (Paris 1986).
- AMO USANOS, R., «La carne habituada a portar vida [AH V 3,3]. Aclaraciones al uso de zoé en la obra de san Ireneo»: *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 425-455.
- AREVALILLO PEÑA, A., *Creación y divinización del hombre en la obra de San Ireneo de Lyon* (Tesina de Licenciatura, U.P. Comillas Madrid 2009).
- ARRÓNIZ, J. M., «Categorías cristológicas en Ireneo de Lyon»: *Scriptorium Victoriense* 30 (1983) 196-202.
- «El hombre “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26) en S. Ireneo»: *Scriptorium Victoriense* 23 (1976) 275-302.
- «La inmortalidad como deificación del hombre en San Ireneo»: *Scriptorium Victoriense* 8 (1961) 262-287.
- «La salvación de la carne en S. Ireneo»: *Scriptorium Victoriense* 12 (1965) 7-29.
- ARÓZTEGUI, M., «La creación en el culto según san Ireneo de Lyon»: *Teología y catequesis* 95 (2005) 175-197.
- AULEN, G., *Christus Victor. An historical Study of the three Main Types of the Idea of Atonement* (Oregon 2003).

AYÁN CALVO, J. J., «La venida sin gloria del Espíritu. A propósito de la dificultad textual de *Diálogo 49,7*»: L. QUINTEIRO FIUZA – A. NOVO (ed.), *En camino hacia la gloria* (Santiago de Compostela 1999) 238-247.

——— *La promesa del Cosmos. Hilvanando algunos textos de San Ireneo* (Madrid 2004).

B

BALTHASAR, H. U. von, *Gloria II* (Madrid 1986).

——— *Teodramática III* (Madrid 1993).

——— *Teodramática IV* (Madrid 1995).

BENOIT, A., *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa Théologie* (Paris 1960).

BERGER, K., *Jesús* (Santander 2009).

BONHÖEFFER, D., *El precio de la gracia. El seguimiento* (Salamanca 1986).

BOVER, J. M., «Un texto de san Pablo (Gál 4,4-5) interpretado por San Ireneo»: *Estudios Eclesiásticos* 17 (1943) 145-182.

C

CABALLERO, J. A., «El Evangelio de Judas. Gnosis, san Ireneo y el canon»: *Veritas* 17 (2007) 387-406.

CASADO GARCÍA, R., «San Ireneo, testigo de la fe de la Iglesia»: *Teología y catequesis* 81 (2002) 107-123.

CONDE, E., «Los sentidos salvíficos: María como oyente en las fuentes patrísticas de los primeros siglos»: *Carthaginensia* 20 (2004) 35-56.

CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Madrid 2004).

CZESZ, B., «San Ireneo y el montanismo»: *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) 81-93.

CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968).

D

DASSMANN, E., «San Pablo en la primera teología cristiana hasta Ireneo»: *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009) 239-257.

DELHAYE, PH., «Historia de los textos de la constitución pastoral»: AA.VV., *La Iglesia en el mundo de hoy I* (Madrid 1970) 233-310.

DUPUIS, J., *Hacia una teología del pluralismo religioso* (Santander 2000).

F

- FABBRI, E., «El cuerpo de Cristo, instrumento de salud según San Ireneo», *Stromata* 13 (1957) 273-292 / 445-465.
- FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon* (Paris 1986).
- «El hombre verdadero según San Ireneo»: *Estudios Trinitarios* 23-24 (1989-1990) 3-30.
- FRAIJO, M., «Jesús y la libertad»: AV, *Jesús de Nazaret. Perspectivas* (Madrid 2004) 103-124.

G

- GESTEIRA, M., «La nueva creación»: *Revista española de Teología* 57 (1997) 389-418.
- *Jesucristo, horizonte de esperanza I. Jesús de Nazaret, personaje histórico* (Madrid 2011).
- GESCHÉ, A., *Dios para pensar I. El mal. El hombre* (Salamanca 1995).
- *El destino. Dios para pensar III* (Salamanca 2001).
- *El sentido. Dios para pensar VII* (Salamanca 2004).
- GONZÁLEZ, C. I., «Creo en el Espíritu Santo: la confesión de san Ireneo»: *Revista Teológica Limense* 30 (1996) 22-47.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. *Iglesia en el corazón del mundo* (Madrid 2005).
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología* (Madrid 2005).
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona 1969).
- *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, (Santander 1994).
- GRANADO, C., «Actividad del Espíritu Santo en la Historia de Salvación según San Ireneo»: *Communio. Revista Católica Internacional* 15 (1982) 27-45.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997).

H

- HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Salamanca 2001).

J

- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México 1998).

K

KIKIC, L. *Hacerse hombre perfecto según san Ireneo de Lyon* (Tesina de Licenciatura, U.P. Comillas Madrid 2010).

L

LADARIA, L. F., «Cristología del Logos y cristología del Espíritu»: *Gregorianum* 61 (1980) 353-360.

——— «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II»: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II, balance y perspectivas: veinticinco años después (1962-1987)*, (Salamanca 1989) 705-714.

——— «La unción de Jesús y el don del Espíritu»: *Gregorianum*, 71 (1990) 547-571.

——— «El hombre creado a imagen de Dios»: B. SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación* (Salamanca 1996) 75-93.

——— «Humanidad de Cristo y don del Espíritu»: *Estudios Eclesiásticos* 51 (1996) 321-345.

——— «Humanidad de Cristo y don del Espíritu»: *Estudios Eclesiásticos* 51 (1996) 321-345.

——— *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 2^a1997).

——— «Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arrianos I 47-50)»: J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (coord.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etchevarría* (Salamanca 2002) 469-479.

——— «El Logos encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación»: *Declaración «Dominus Iesus»*. *Documentos, comentarios y estudios* (Madrid 2002) 89-105.

——— *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid 2007).

LÓPEZ MÍGUEZ, O., *La visión del Verbo en Moisés según san Ireneo. Para la exégesis prenicena de Ex 33,20* (Tesina de licenciatura, San Dámaso Madrid 2006).

LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona 2^a2009).

M

MANARANCHE, A., *Querer y formar sacerdotes* (Bilbao 1996).

MCGRATH, M., «Notas históricas sobre la Constitución pastoral “Gaudium et spes”»: AA.VV., *La Iglesia en el mundo de hoy* (Madrid 1967) 165-181.

MARTÍNEZ-GAYOL, N., «Ireneo de Lyon: la idea de reparación en el contexto de recapitulación»: *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 3-42.

MOLTMANN, J., *El futuro de la creación* (Salamanca 1979).

N

NAMIKAWA, M., «Acostumbrar» para la comunión en san Ireneo de Lyon (Tesina de Licenciatura, U.P. Comillas Madrid 2005).

——— «La paciencia del crecimiento y la maduración. Del hombre recién hecho al hombre perfecto en Ireneo de Lyon»: *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 51-85.

O

ORBE, A., *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos V* (Roma 1956).

——— *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III* (Roma 1961).

——— «El hombre ideal en la teología de S. Ireneo»: *Gregorianum* 43 (1962) 449-491.

——— «*Homo nuper factus*. En torno a San Ireneo AH IV 38,1»: *Gregorianum* 46 (1965) 481-544.

——— «La definición del hombre en la teología del s. II»: *Gregorianum* 48 (1967) 522-576.

——— «San Ireneo y la primera Pascua del Salvador»: *Estudios Eclesiásticos* 44 (1969) 297-344.

——— «San Ireneo y el discurso de Nazaret (Lc 4,18s=Is 61,1s)»: *Scriptorium Victoriense*, 17 (1970) 5-33/ 202-219.

——— «S. Ireneo y la parábola de los obreros de la viña: Mt 20,1-16»: *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971) 35-62. 183-206.

——— «*Ipse tuum calcabit caput*. San Ireneo y Gn 3,15»: *Gregorianum* 52 (1971) 95-150; 215-271.

——— «La encarnación entre los valentinianos»: *Gregorianum* 53 (1972) 201-235.

——— *Parábolas evangélicas en san Ireneo I-II* (Madrid 1972).

——— «*Supergrediens angelos* (San Ireneo, AH V 36,3)»: *Gregorianum* 54 (1973) 6-59.

——— «Los hombres y el Creador según una homilía de Valentín» (Clem., Strom. IV 13,89,1-91,3): *Gregorianum* 55 (1974) 5-48 / 339-368.

——— *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I (Madrid 1976).

——— «San Ireneo y la creación de la materia»: *Gregorianum* 59 (1978) 71-127.

——— «Adversarios anónimos de la *Salus carnis*»: *Gregorianum* 60 (1979) 9-53.

——— «San Ireneo y la doctrina de la reconciliación» *Gregorianum* 61 (1980) 5-50.

——— «Cinco exégesis ireneanas de Gn 2,17b (AH V 23,1-2)»: *Gregorianum* 62 (1981) 75-113.

- «Sobre los inicios de la teología. Notas sin importancia»: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 689-704.
- «La Virgen María abogada de la virgen Eva. En torno a san Ireneo, AH V 19,1»: *Gregorianum* 63 (1982) 453-506.
- «Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo»: *Gregorianum* 64 (1983) 199-241.
- «¿San Ireneo adopcionista? En torno a AH III 19,1»: *Gregorianum* 65 (1984) 5-52.
- *En torno a la encarnación* (Santiago de Compostela 1985).
- «*Deus facit. Homo fit.* Un axioma de San Ireneo»: *Gregorianum* 69 (1988) 629-661.
- *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca 1988).
- *Espiritualidad de San Ireneo* (Roma 1989).
- «En torno a los ebionitas. Ireneo, AH IV 33,4»: *Augustinianum* 33 (1993) 315-337.
- «El espíritu en el bautismo de Jesús (en torno a san Ireneo)»: *Gregorianum* 76 (1995) 663-699.
- *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1997).

P

- PANNENBERG, W., *Teología sistemática II* (Madrid 1996).
- POLANCO, R., *El concepto de profecía en San Ireneo* (Madrid, 1999).
- «La carne de Cristo como *salus in compendio* (AH III 18,1) o la Gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo»: *Teología y Vida* 50 (2009) 345-373.
- PORCILE, M. T., *Crecer: un deseo de Dios* (México 1995).
- PUERTOS MARTÍNEZ, S. – VILARIÑO RUIZ, F. J., «Pneumatología histórico-salvífica en Justino e Ireneo»: *El espíritu, memoria y testimonio de Cristo: A propósito de la Tertio Millennio Adveniente. Actas del IX Simposio de Teología Histórica* (Valencia 1997) 311-315.
- «La acción del Espíritu Santo en la encarnación y el bautismo de Jesús según Ireneo de Lyon»: *Actas del XI Simposio de Teología Histórica* (Valencia 2002) 103-114.

Q

- QUASTEN, J., *Patrología I* (Madrid 1961).

R

- RAHNER, K., «Problemas actuales de cristología»: *Escritos de Teología I* (Madrid 31967) 167-221.
- «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios»: *Escritos de Teología III* (Madrid 31968) 47-59.
- «Para una teología de la encarnación»: *Escritos de Teología IV* (Madrid 1964) 139-157.
- RATZINGER, J., *Miremos al Traspasado* (Santa Fe 2007).
- RATZINGER, J. – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración* (Madrid 2007).
- *Jesús de Nazaret II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Madrid 2011).
- ROMERO POSE, E., «Bibliografía del P. Antonio Orbe»: ID. (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe* (Santiago de Compostela 1990) 15-52.
- «Apuntes sobre el ministerio en San Ireneo»: *Seminarios* 53 (2007) 431-467.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 21991).
- *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1996).
- RUIZ JURADO, M. «El concepto de mundo en S. Ireneo: La Fe de la Iglesia como norma»: *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 205-226.
- RUSSELL, N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford 2006).

S

- SCHLIER, H., *La carta a los Efesios* (Salamanca 1993).
- SCHILLEBEECKX, E., «Fe cristiana y espera temporal»: AV, *La Iglesia en el mundo actual. Comentarios al esquema XIII* (Bilbao 1968) 113-151.
- SCHÜRMAN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek* (Salamanca 2003).
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo el único mediador I* (Salamanca 1990).
- SESBOÛÉ, B. – WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, (Salamanca 2004).
- SIMONETTI, M., *Justino: A. DI BERARDINO–G. FEDALTO–M. SIMONETTI, Literatura Patrística* (Madrid 2010).
- SCIATELLA, M., «Antropología e cristología in S. Ireneo di Lione: Adversus Haereses V, 1-2. Analisi strutturale teologica e scritturistica del testo»: *Divinitas* 33 (1989) 269-285.
- SOIRON, TH., *Der sakramentale Mensch* (Fribourg 1946).

SOTO-HAY, F., «Algunas notas para la lectura de San Ireneo de Lyon»: *Anámnesis* 15 (2005) 5-25.

SPIDLÍK, T., *La espiritualidad del oriente cristiano* (Burgos 2004).

STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993).

T

TERESA DE JESÚS, *Obras completas* (Madrid 2006).

TOSAUS ABADÍA, J.P., *Cristo y el universo. Estudio lingüístico y temático de Ef 1,10b en Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon* (Salamanca 1995).

TREVIJANO, R., «Las cuestiones fundamentales gnósticas»: E. ROMERO POSE (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe* (Santiago de Compostela 1990) 243-256.

——— *Patrología* (Madrid 1998).

U

URÍBARRI, G., «A vueltas con la teología ascendente: un diálogo con Teodoro de Mopsuestia»: G. Uríbarri (ed.), *Teología y nueva evangelización* (Bilbao-Madrid 2005) 145-221.

——— «El dinamismo encarnatorio según las homilías catequéticas de Teodoro de Mopsuestia»: *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 37-95.

——— *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (Madrid 2008).

V

VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984).

VÁZQUEZ NIETO, N. A., *La unción en la teología de San Ireneo de Lyon* (Tesina de Licenciatura, U.P. Comillas-Madrid 2008).

VIVES, J., «Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo»: *Estudios Eclesiásticos* 43 (1968) 561- 589.